DOCUMENTI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

*Collana diretta da Piero Craveri*

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI SUOR ORSOLA BENINCASA
DOCUMENTI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA
III

Joseph-Pierre Chassan

# SAGGIO SULLA SIMBOLICA GIURIDICA

*Prefazione*
di Lucio d'Alessandro

*Introduzione, traduzione e cura*
di Clelia Castellano

Tutti i diritti riservati
Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2012
80135 Napoli, via Suor Orsola 10

ISBN 978 88 96055 40 3

In copertina, Elena Di Gregorio, *In-coscienza liminare,*
tempera su carta lucida, 2012.

Sommario

Prefazione all'edizione italiana
Lucio d'Alessandro 9

Introduzione all'edizione italiana
Clelia Castellano 13

Joseph-Pierre Chassan
Saggio sulla Simbolica Giuridica 27

Prefazione 31

Introduzione 33

LIBRO I - TECNOLOGIA 127

Capitolo I - Oggetto della simbolica giuridica 127

Capitolo II - Caratteri generali del simbolo giuridico 133

Capitolo III - Spiegazione delle diverse sfumature del simbolo giuridico 143

§ 1. Del simbolo giuridico propriamente detto 143
§ 2. Dell'Emblema e all'occasione del Blasone 145
§ 3. Della Marca, o Marchio, o Etichetta 148
§ 4. Dell'Allegoria 150
§ 5. Del Mito 154
§ 6. Della Formula giuridica 161
§ 7. Della finzione giuridica 166

Capitolo IV- Divisione generale dei simboli giuridici 169

Capitolo V - Classificazione particolare dei simboli giuridici secondo la loro origine 170

Capitolo VI - Classificazione particolare dei simboli giuridici secondo l'oggetto rappresentato 171

§ 1. Rappresentazione di una cosa 171
§ 2. Rappresentazione di una persona 172
§ 3. Rappresentazione di un atto 173
§ 4. Rappresentazione di una cerimonia o solennità 173

Capitolo VII - Cassificazione particolare dei simboli giuridici secondo la loro natura 174

§ 1. Simboli puri e simboli misti 175
§ 2. Simboli muti e simboli parlati 176
§ 3. Simboli semplici e simboli composti 177

Capitolo VIII - Classificazione particolare dei simboli giuridici secondo la loro forma 182

SEZIONE I - SIMBOLI NATURALI 183
ART.I. - Simboli naturali inorganici o simboli cosmogonici: - 1° la terra (con le sue emanzioni naturali); - 2° l'acqua; - 3° il fuoco.
SIMBOLI TELLURICI 187
SIMBOLI SIDERICI E COSMOGONICI 204
ART. II. – Simboli naturali viventi (le bestie) 214
ART. III. – Simboli naturali viventi e pensanti o simboli personali (l'uomo) 223

SEZIONE II - SIMBOLI ARTIFICIALI 239

ART. I. – Simboli artificiali legati ai simboli personali 239
ART. II. – Simboli artificiali in rapporto con l'oggetto rappresentato 269
ART. III. – Simboli artificiali, senza alcun rapporto conosciuto o apparente con la cosa raffigurata 274
ART. IV. – Simboli in azione 275

Capitolo IX - Applicazione universale ed effetti dei simboli negli atti della vita giuridica estranei ai tribunali 279

Capitolo X - Applicazione generale ed effetti dei simboli negli usi dei tribunali 282

Capitolo XI - Applicazione particolare dei simboli in alcune formalità della giurisprudenza pratica. Principi sull'effetto legale di questa applicazione nei contratti, in special modo nell'alienazione e nell'investitura 285

Capitolo XII - Applicazioni particolari dei simboli ai delitti e ai reati. – Simbolica del diritto penale 294

Capitolo XIII - Applicazione particolare dei simboli ad alcuni diritti, prestazioni e tributi 319

Capitolo XIV - Applicazione specifica dei codici francesi; simbolismo di questi codici 329

CODICE CIVILE 330
CODICE DI PROCEDURA CIVILE 344
CODICE COMMERCIALE 347
CODICE PENALE 352
CODICE DI PROCEDURA PENALE 355
CODICE FORESTALE 360

Capitolo XV - Regole generali d'interpretazione 361

LIBRO II - STORIA E FILOSOFIA 369

Capitolo I - Attitudine delle epoche e delle religioni verso i simboli in generale; influenza di questa attitudine sul simbolismo giudiziario 369

Capitolo II - Attitudine di alcuni popoli per i simboli in generale e in particolare per i simboli giuridici 379

Capitolo III - Filosofia e nazionalità dei simboli 388

Capitolo IV - Cronologia dei simboli 401

Capitolo V - Biografia e trasformazione dei simboli giuridici 403

Capitolo VI - Conclusione: lo spirito della legislazione e della civilizzazione è nello spirito dei simboli giuridici 412

Capitolo VII - Altre conclusioni: il principio politico della società determina il regno o la decadenza dei simboli giuridici 417

NOTE, SVILUPPI E SPIEGAZIONI 423

# Prefazione all'edizione italiana

## *Per la cura di un antico testo di Simbolica giuridica*

Trasportare da una ad altra favella le opere eccellenti dell'umano ingegno è il maggior benefizio che far si possa alle lettere; perché sono sì poche le opere perfette, e la invenzione in qualunque genere è tanto rara, che se ciascuna delle nazioni moderne volesse appagarsi delle ricchezze sue proprie, sarebbe ognor povera: e il commercio de' pensieri è quello che ha più sicuro profitto.

Mme de Staël, *Sulla maniera e utilità delle traduzioni*

Nel mondo accademico, oggi più che mai, pare che lasciare traccia di sé, specialmente per i più giovani, sia l'esigenza prevalente. *Attestare*, *certificare*, *mostrare* e *dimostrare*, *firmare* e *presenziare* - verbi della burocrazia - sono diventati spaventosamente possenti, sino a sopraffare, in sede concorsuale e non solo, *cercare*, *trovare*, *sentire*, *vibrare intellettualmente*, *entusiasmarsi*, *insegnare* con spirito di servizio e *servire* il sapere nella sua accezione più nobile, *incuriosirsi*, *imparare* - verbi della conoscenza.

Sembra che in questa stagione così complicata non sia per nulla conveniente impiegare mesi e giorni a far conoscere il lavoro di qualcun altro, che riconosciamo come fondativo e verso cui ci sentiamo allievi e debitori. Sembra che in questo trionfo delle certificazioni e delle tassonomie ibride, che sanno di matematica e di politica insieme, non convenga affatto spendere tempo in una traduzione. Sembra, del pari, che il dif-

ficile ed impegnativo lavoro dell'*aver cura* di un testo, lavoro che inizia spesso nel momento stesso del suo concepimento fino a costituire una vera e propria paternità naturale se non legittima, e che continua per l'intera sua gestazione, sia cosa priva di senso scientifico, una "curatela" nel senso che a questa parola del passato si dava per indicare un lavoro "facile facile" da cui si ricavava una certa importanza. Al contrario, curare e tradurre un antico testo è un lavoro impegnativo e difficile, al quale non si capisce perché non bisognerebbe dare importanza alcuna!

Eppure c'è ancora qualche giovane umanista che decide di eclissarsi umilmente dietro un nome più importante del suo, per offrire ai colleghi della disciplina sua e di quelle affini uno strumento di lavoro. C'è ancora qualcuno così assetato e curioso di conoscenza da non *appagarsi delle sole ricchezze della sua nazione*, come auspicava Germaine de Staël. Così, quel qualcuno va in cerca di risposte altrove, come un viandante, e dopo un po' fa ritorno per condividere con la comunità accademica (perché i viandanti, si sa, credono ancora nella comunità) le risposte trovate, magari per rivisitarle insieme.

È quindi con grande stima e soddisfazione che presento il lavoro di una giovane allieva che ha peregrinato a Parigi, frequentando l'E.H.E.S.S., la BNF, le biblioteche di Cujas e S.te Geneviève e il Laboratoire d'Anthropologie du Droit e si è avventurata nei territori affascinanti e un po' pericolosi della narrazione e della simbolica giuridica.

Parte della sua riflessione in questa chiave è stata rivolta all'universo simbolico nel mondo giuridico maghrebino, Kabylo in particolare; ho avuto modo di presentare parte degli esiti di quelle ricerche in una precedente pubblicazione che ha visto la luce lo scorso anno (*La dimensione simbolico-rappresentativa e comunitaria nel droit coutumier civile kabylo*) e nel corso del suo dottorato, parte del quale si è svolto fra Parigi e il Marocco, le cui esperienze di ricerca sono confluite in una monografia in gran parte dedicata alla costruzione narrativa della verità giuridica ed alla realtà simbolica nelle consue-

tudini berbere ed islamiche (*Costruzione sociale dell'identità femminile e pluralismo giuridico*).

Nel fare ritorno sulla riva nord del Mediterraneo, Clelia Castellano non ha smesso di dedicarsi a narrazione e simbolo e, imbattendosi nel maestoso lavoro di Joseph-Pierre Chassan, ha deciso di farlo conoscere integralmente agli studiosi italiani.

Naturalmente, gli studiosi della simbolica sono una cerchia ristretta e molti di essi sono assai eruditi. Con buona probabilità, molti di loro conoscono perfettamente il francese. A quei dotti poliglotti, risponderò come scrisse Mme de Staël nel celebre pamphlet sull'importanza e utilità delle traduzioni: «se alcuno intenda compiutamente le favelle straniere, e ciò non ostante prenda a leggere nella sua propria lingua una buona traduzione, sentirà un piacere per così dire più domestico ed intimo provenirgli da que' *nuovi colori*, da que' modi insoliti, *che lo stil nazionale acquista appropriandosi quelle forestiere bellezze*». Perché, dunque, il lavoro di Chassan non deve avere nuova vita in una lingua per esso nuova eppure così *originaria* per l'ispirazione anche storico-filologica del testo? Perché non riproporre *en plein air* questo grosso tomo, sorta di zibaldone rifondativo di una "moderna" simbolica del diritto?

Qualcuno potrà obbiettare che non si tratta di un poeta, ma di un paludato giurista, dell'austera e piovosa città di Rouen, per giunta, e della metà del XIX secolo, se non bastasse! Altro che forestiere bellezze, dirà chi non ha letto Flaubert, o chi l'ha letto troppe volte...! Ebbene, sono certo che Mme de Staël avrebbe comunque spezzato una lancia in favore di questa lunga e faticosa traduzione, non tanto e non solo per l'impegno, il tempo e lo sforzo profuso, quanto e soprattutto perché questo lunghissimo *Saggio sulla Simbolica giuridica* è preceduto da una romantica, benché edita in pieno Positivismo, siamo infatti nel 1847, *Introduzione sulla poesia del diritto primitivo* - che forse l'austero giurista chiamò *Introduzione* per mettere a tacere i suoi sensi di colpa, essendosi prefissato scopi severamente scientifici, poiché quell'*Introduzione* è così lunga da costituire un secondo libro.

Il lavoro integrale di Chassan è preceduto da un'introduzione, meno estesa di quella sua, a cura della Castellano, che chiarisce anche gli aspetti più strettamente redazionali e semantici e che contiene alcune importanti intuizioni di caratura scientifica che costituiscono, credo senz'altro, spunti molto validi per proseguire quest'indagine nel futuro prossimo di questa brillante studiosa.

Lucio d'Alessandro

Introduzione all'edizione italiana

*Il Diritto come "testo": simboli, parole, poesia nel lavoro di Joseph-Pierre Chassan*

*Fare di ciascuno di noi un homo juridicus è il modo prettamente occidentale di legare fra loro la dimensione biologica e la dimensione simbolica costitutive dell'essere umano. Collegando l'infinitezza del nostro universo mentale alla finitudine della nostra esperienza fisica, il Diritto svolge una funzione antropologica precisa, quella consistente nell'istituire la ragione.*

A. Supiot

*La musica e la poesia sono le due arti più penetranti, le più intime, che intrattengono con l'anima un rapporto meraviglioso, e che hanno dovuto operare sugli uomini dei tempi primitivi quell'influenza straordinaria alla quale non potrebbero mai aspirare di giungere le aride formule dei nostri Codici moderni.*

G. Ballanche

*C'è un sapere che sembra disconosciuto; è inscritto negli antichi miti, nei segreti dell'inconscio, nelle immagini del sogno, nei misteri della vita immaginale. Non riguarda soltanto l'universo dei poeti e degli artisti, perché custodisce e governa per la maggior parte, se non forse interamente, i nostri destini. Appartiene al mondo della simbolica.*

G. M. Chiodi

Due anime si dibattono, nel cuore dell'uomo e della storia. Due modi di condursi in una dualità *all'apparenza* inconciliabile: rigore, armonia, ordine, luce, oppure passione, eccesso, istintualità creativa. Imbrigliare entro percorsi razionali la brama che la vita ha di se stessa o cedere all'imprevedibilità delle sue asimmetrie. Regolare la vita, o *danzarla*…

Forse il diritto si colloca su questa labile soglia perpetuamente ridisegnata dagli eventi, dalle tecniche, dalle mentalità. E oscillando dall'una all'altra possibilità insegue la vita, abitato dalle sue imprevedibili urgenze.

Dentro le forme giuridiche si agitano le storie, si agita la Storia. E questa dimensione micro e macro narrativa merita l'attenzione dello studioso. Per regolare il mondo bisogna comprenderlo, e regolarlo significa un po' riscriverlo, narrarlo in un altro modo, un modo almeno tendenzialmente ideale proteso a colmare i vuoti, le brutture, le ferite di quella narrazione originale che è il reale. Quindi prima delle forme e delle procedure bisogna considerare, per comprendere l'anima profonda del Diritto, un momento narrativo fondamentale che è presupposto di ogni indagine ulteriore; l'anima del diritto è narrativa e narrante e forse tendere l'orecchio a quel racconto può salvarci dalle derive di una *ragione solitaria* che ineluttabilmente nega, all'umano come al giuridico, la sua armoniosa unità.

È imputabile proprio alla modernità, e al cartesianesimo che ne è derivato, l'idea di procedere nella comprensione del mondo mettendo da parte tutto ciò che, come anche la stessa teologia, non fosse assoggettabile al controllo della ragione ragionante.

La ragione, in tal modo, è stata condannata alla solitudine, dapprima nutrendosi solo di se stessa, poi a cercare nutrimento in ogni forma di conoscenza e di spiegazione delle cose, disperdendosi e frantumandosi nei più svariati linguaggi e tecno tropismi. Si tratta, in pratica, degli effetti di una rimozione dell'universo emozionale ed immaginativo, estromesso dalla dignità di fattore di guida […]. Si procede dalla ragione ac-

compagnata, addirittura orante, dei medievali alla ragione solitaria dei moderni. L'esito epocale, comunque, è che la ragione, una volta autonomizzata e disancorata da qualsiasi sudditanza, non si è appagata delle proprie astrazioni e si è riversata sulle cose, trasformandole in tecniche e celebrando, così, il trionfo delle tecnologie. Ed essa compie quest'azione, paradossalmente, abbandonando l'uomo a se stesso [...][1].

L'uomo non può vivere armoniosamente in una solitudine senza centro, che sia essa cognitiva, emozionale, organizzativa. Ha bisogno di confini che disegnino la sua *weltanschauung*, di frontiere da considerare o superare, di limiti da travalicare, di differenze nelle quali immergersi per perdersi e ritrovarsi. L'uomo ha bisogno di mappe, fosse anche solo per cancellarle, e ha bisogno di *compagnia*[2], non di solitudine. E ha bisogno di *memoria* e *profezia*, per essere uomo. Per questo il pensiero solitario della post-modernità, per quanto in alto elevato dalle sue sofisticazioni, non sarà mai sufficiente per compiere il viaggio di essere umani.

Silenzio, Amore, Preghiera, Ascolto del Divino sono forse le risposte più importanti per la dimensione esistenziale, ma questa mia affermazione è dettata da una convinzione interiore che, per quanto salda e vitale per me, non ha alcun valore scientifico.

Un'altra risposta, però, che mi pare scientificamente rilevante, è la necessità del recupero della dimensione simbolica, quanto mai urgente nel mondo di oggi.

Viviamo una stagione della storia nella quale si può comunicare in mille modi e non si è più educati a dirsi e incontrarsi nel dialogo; nella quale le tecnologie ci risparmiano tempo, ma abbiamo smarrito il senso del tempo costringendo la nostra interiorità, così ricca e sorprendente, nelle tante rapidità esteriori; abbiamo acquistato sicurezza, abbiamo regolato e disciplinato

[1] G.M. CHIODI, *La coscienza liminare*, Milano, Franco Angeli, 2011, pp. 7-8.

[2] B. FORTE, *La Teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo, Edizione Paoline, 1987.

l'insicurezza sociale in ogni possibile modo e abbiamo iniziato a vergognarci dell'esitazione e del dubbio, così preziosi quando si sceglie un cammino; abbiamo piegato i calendari ai dettami della produttività e siamo così spaventati, più o meno consapevolmente, da non riuscire più a misurarci con il futuro in quanto dimensione da accettare e vivere, così lavoriamo nel presente per dirigere e provocare il miglior futuro possibile[1].

Invece abbiamo ancora bisogno di esitare, di concederci un attimo di incertezza, di essere concavi, persino inermi, per accogliere la Vita. Abbiamo bisogno di portare il nostro io dove abita l'es, di recuperare la dimensione immaginale del nostro vivere.

Abbiamo bisogno della poesia dei simboli…

*La natura è un tempio in cui viventi colonne*
*lasciano talvolta sfuggire confuse parole;*
*l'uomo vi passa, attraverso foreste di simboli,*
*che lo guardano con sguardi familiari.*

*Simili a lunghi echi,che di lontano si confondano*
*in una tenebrosa e profonda unità*
*– vasta come la notte e la luce –*
*i profumi, i colori e i suoni si rispondono.*

*Profumi freschi come carni di bimbo,*
*dolci come il suono dell'oboe,verdi come praterie.*
*Ed altri corrotti, ricchi e trionfanti,*
*vasti come le cose infinite:*
*l'ambra, il muschio, il benzoino e l'incenso,*
*che cantano i rapimenti dello spirito e dei sensi*[2].

[1] «L'idea del dominio della ragione raziocinante è stato esteso, così, non solo sugli spazi, ma anche sui tempi, giudicando quelli passati, programmando e preordinando quelli futuri. Per molti versi, e con qualche contraddizione, vi si scorge l'ambizione di espropriare l'essere umano anche della meraviglia dell'evento». Cf. G.M.CHIODI, *La coscienza liminare*, Milano, Franco Angeli, 2011, p. 8.

[2] C. BEAUDELAIRE, *Corrispondenze*.

Il nostro bisogno di poesia (e di consolazione) forse non è scientificamente più rilevante, per molti, del fatto che Walt Whitman urlasse i suoi versi per strada contro le carrozze. Ma se la poesia contasse così poco, perché Platone l'avrebbe bandita dalla sua città ideale? E perché, per perpetrare l'incanto del diritto, l'avrebbe poi fatta rientrare in azione a garantire l'*amor legis* di quegli abitanti ideali?

La simbolica è parte della poesia della Vita e, per certi aspetti, la simbolica *è la poesia del diritto*. Sono convinta che ignorandola non potremo comprendere sino in fondo ciò che agita la dimensione politica, sociale e giuridica del vivere[1]. Per questo, imbattendomi, nel corso delle mie ricerche nel lavoro di Chassan, ho deciso di cercare di studiarlo e di tradurlo integralmente. La presente introduzione, che umilmente accompagna tale traduzione, vuole cercare di chiarire l'importanza e il valore di questo polveroso libro che, dopo centocinquant'anni, ha ancora tanto da dire.

Dovremmo cominciare chiarendo chi sia costui, Carnèade del diritto sconosciuto ai più in Italia, e forse in Europa, oggi. In questa sede, non ho ritenuto vitale puntualizzare approfondimenti biografici[2] su quest'autore, quindi lo presenterò molto

[1] «L'importanza di avere cognizione delle dimensioni simboliche operanti nella vita sociale, e nella politicità in specie, è fuori discussione. L'ignoranza della loro azione, che predilige molto spesso le vie più sotterranee, non ne elimina affatto la presenza. Anzi, ne rende più consistenti gli effetti e le fa del tutto incontrollabili e imprevedibili, perciò altresì pericolose, perché agiscono in forme occulte, protette dalle ombre dell'inconscio collettivo, dove abitano forme archetipali insopprimibili».

[2] La maggior parte delle notizie strettamente biografiche e bibliografiche su Joseph-Pierre Chassan, così come sugli altri illustri membri dell'*Académie des sceinces, belles-lettres et arts de Rouen*, sono reperibili in due opere capitali. La prima, particolarmente importante, come attestano le numerose riedizioni di cui fu oggetto (quella di New York, presso le edizioni Franklin, del 1964; quella di Parigi, presso le edizioni della Librairie Guénéguaud, dello stesso anno, cui fa seguito la riedizione di Ginevra del 1971, con Slatkine Reprints), è il corposo *Manuel du bibliographe normand; ou, Dictionnaire bibliographique et historique contenant: l'indication des ouvrages relatifs à la Normandie, depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'à nos jours; des notes biographiques, critiques et littéraires sur les écrivains normands, sur les auteurs de*

brevemente come persona e mi dilungherò sulla sua opera capitale: l' *Essai sur la Symbologie du Droit*.

Joseph-Pierre Chassan, nato a Marsiglia il 21 gennaio del 1800, ricopre la carica di procuratore generale a Colmar fra il 1835 e il 1837. Nel 1840, è chiamato a Rouen a ricoprire lo stesso incarico. Il 1 luglio del 1842 diviene membro dell'Accademia delle Scienze e delle Arti di Rouen e nel 1843 è nominato primo avvocato generale, sempre presso il tribunale di Rouen. La Rivoluzione del 1848 interrompe temporaneamente la sua carriera nel pubblico ministero. Fedele al governo di Luigi-Filippo, al tramonto della Monarchia di Luglio non lascia più il segno sulla scena politica e si dedica prevalentemente al suo lavoro presso l'Accademia, di cui è stato presidente dal 1845 al 1846, fino alla morte, sopraggiunta nel 1871. Gli ultimi anni della Monarchia di Luglio sono anche i più importanti nella sua carriera di studioso. Nel 1846, infatti, Chassan pubblica un importante *Traité des délits et contraventions de la parole, de l'écriture et de la presse* e l'anno seguente, nel 1847, dà alle stampe il monumentale *Essai sur la symbolique du droit, précédé d'une introduction sur la poésie du droit primitif*, opera a lui carissima, che riecheggia nel lungo discorso che tiene all'inaugurazione del nuovo anno giudiziario il 3 novembre dello stesso anno, intitolato proprio *De la poésie dans la rédaction du droit*. Infine, da chirurgico giurista, commenta e pubblica *Les lois sur la presse depuis le 24 février 1848 avec notes et observations*.

Qualche rigo più sopra ho scritto «scena politica» parlando di un giurista. Non è stata una svista, è stata una maniera di sottolineare lo stretto rapporto che intercorre fra mondo giuridico e mondo politico in una stagione assai complessa della storiografia francese: quella che coincide con la Monarchia di Luglio (1830-1848). Questi sono anni nei quali la carriera giuridica

*publications se rattachant à la Normandie, et sur diverses notabilités de cette province; des recherches sur l'histoire de l'imprimerie en Normandie*, edito a Rouen fra il 1858 e il 1860, il cui autore è Edouard-Benjamin Frère; la seconda, a cura di Alexandre Héron, è la *Liste générale des membres de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen de 1744-1745 à 1900-1901*, del 1903.

era spesso "accompagnata" dal potere politico. Certo il governo di Luigi-Filippo non fu una dittatura sovietica, ma seppe infiltrarsi nelle maglie dell'organizzazione statale utilizzando, come canale preferenziale, proprio i tribunali; in quello di Rouen candidature, nomine e destituzioni non sono quasi mai autonome rispetto al potere centrale, che ama manifestarsi anche in maniera formale nei discorsi solenni tenuti in occasione dell'avvio del nuovo anno giudiziario - una pratica che, come ha mostrato diffusamente Jean-Claude Farcy nel suo *Magistrats en Majesté*, si riallaccia alla tradizione dell'Ancien Régime, con il quale di certo la Monarchia di Luglio vuole riannodare i rapporti ideali e valoriali, ribadendoli in chiave conservatrice. Il *disours d'entrée* non è solo l'auspicio di servire la giustizia, declinato rispetto all'erudizione dell'oratore di turno, ma il riflesso ideologico di una missione, più o meno velata, di ordine e rigore. Si tratta di discorsi che rinsaldano i richiami alle origini, ribadiscono le continuità storiche e giuridiche opportune per il potere e propongono una rappresentazione ideale e superiore della giustizia e del tribunale quale vero e proprio "santuario giudiziario" in quanto emanazioni di quel potere. Il fatto che Chassan scelga di trascinare in quel momento solenne la poesia è un sublime inciampo, tanto più intrigante se pensiamo, se non alle contraddizioni, quanto meno alle complessità che la vicenda biografica di questo giurista sollecita; forse colmarne il lungo vuoto, dall'infanzia al primo importante incarico a Colmar, potrebbe chiarire le contraddizioni fra il giovane marsigliese e il vecchio paludato di Rouen, il giurista e il poeta, il severo castigatore di disordini crudelmente apostrofato in un'anonima epistola in versi satirici del 1832[1] e l'attento

[1] «Dois-je croire, Chassan, à ce que l'on me rapporte,/ La fièvre du parquet t'agite, te transporte, / Et tu veux, dans Toulon, parodiant Persil/ Des Traîtres à Juillet te faire l'alguazil. […] Mais, dis-moi, qu'a donc fait la plèbe prolétaire/ Pour exciter ainsi ta superbe colère ? […]». Nel corso del suo incarico a Tolone, Chassan aveva perseguito gli eccessi della libertà di stampa irrispettosa del Regime, mentre aveva militato nelle strade, giovane avvocato; infatti, l'Epistola prosegue: «Te souviens-tu […]/Ce jour-là, des miliers de jeunes patriotes/ […] Un jeune homme guidait leur groupe étourdissant/ Et

lettore delle dolcezze della natura e della vita nel loro lirismo, il custode delle forme e l'esploratore dei simboli…

Joseph-Pierre Chassan ha dedicato gran parte della sua esistenza a percorrere quella foresta di simboli che è il diritto antico, medievale e moderno – impiegando gran parte dei suoi sforzi a decrittare i simboli del diritto medievale, in particolare nelle sue componenti celtiche e germaniche. Il suo contributo oggi è senz'altro, innanzitutto, quello di aver quasi completamente sistematizzato la fenomenologia simbolica giuridica tradizionale occidentale, senza peraltro ignorare, da buon erudito qual era, anche suggestioni significative del mondo orientale. Chassan, infatti, come molti suoi contemporanei frequentatori dei salotti accademici del diritto, non restò indenne alle suggestioni ed al fascino del mondo indiano, peraltro molto in voga, in quegli anni, anche grazie agli studi di Schleiermacher sul sanscrito, esaltato come un idioma perfetto, dotato di una riverberante capacità semantica e descrittiva più della lingua greca antica e di un equilibrio sintattico persino più armonioso, nella sua logica, del latino. In quella temperie culturale, mentre le riflessioni sulle lingue e sulle loro origini proliferavano, non meraviglia che anche nel mondo del diritto si facesse strada una prospettiva di ricerca squisitamente filologica, che affondava le sue radici in quelle coeve suggestioni ed anche nei grandi tentativi di sistematizzazione del XVIII secolo, in particolare nell'eredità immensa di Gian Battista Vico.

Proprio a Gian Battista Vico Chassan si richiama apertamente nelle prime pagine della sua *Introduction sur la Poésie du Droit Primitif*, quando espone la sua sistematizzazione cronologica dell'evoluzione del Diritto dagli albori squisitamente poetici al rigore dell'età del Positivismo (salvo poi rinvenire, accanto al rigore plastico, non pochi elementi simbolici e talvolta poetici anche nel Codice civile, nel Codice di procedura civile e nel codice penale francesi).

ce jeune avocat c'était toi, Chassan !», tratto dall' *Epitre à Chassan*, 1832, Anonyme.

Questo non ci meraviglia, giacché, come ha scritto Chiodi, «*il mondo simbolico, nelle sue basi costitutive, non ha tempo storico, perché fa parte di tutti i tempi delle civiltà. E' inscindibile dai mondi vitali, ai quali appartiene l'umanità, e quindi è presente in ogni società, dalla più arcaica alla più tecnologizzata o istituzionalizzata*»[1].

Ecco le parole di Chassan.

La favola è spesso mescolata alla storia. La cronologia che, come dice Plutarco, ha le sue terre sconosciute, come la geografia, ebbene la cronologia più scrupolosa non può sfuggire ad una confusione di tempi che una prospettiva tanto lontana rende inevitabile. Senza contestare la verità delle tre grandi epoche ammessa da Varrone ed accettata dalla scienza, bisogna riconoscere, mi sembra, che il limite fra i tempi favolosi e i tempi storici, come quello fra tempi oscuri e tempi incerti, sia quasi sempre indeterminato, inafferrabile, indefinito. Lo stesso vale per le prime due età di Vico. L'epoca storica stessa, in tutti i paesi, è appena rischiarata, ai suoi inizi, da una luce pallida ed incerta, che proietta ancora a lungo sugli eventi, le istituzioni e gli uomini, un'incertezza abbastanza forte, che per ciò stesso contribuisce ad elevarli e ad abbellirli agli occhi della posterità. Perché in questo chiarore vago e crepuscolare, che il tempo e la distanza lasciano dietro di sé, c'è una poesia fra le più sublimi. […]Possiamo chiamare questa situazione del genere umano, che abbraccia le prime due epoche e la cui ombra ricopre parte della terza, età poetica del Mondo. Tale età possiede, presso tutte le nazioni, un Diritto che riflette abbastanza fedelmente lo stato dei costumi e della lingua. Il Diritto ha, conseguentemente, la sua età poetica proprio come il genere umano, un'età di ignoranza e di barbarie nella quale l'istinto soffoca la ragione, in cui l'immaginazione domina l'intelligenza, in cui le sensazioni del corpo assorbono le percezioni dello spirito.

É su quest'età primitiva del Diritto, nel mondo in generale e in alcune nazioni in particolare, che mi propongo qui di get-

[1]

tare un rapido colpo d'occhio, utile a preparare l'esposizione delle regole che presiedono alla conoscenza dei simboli giuridici.

Non meraviglia che Chassan si volga indietro. Lo studio dei simboli è possibile solo *en-situation*, situandoli storicamente e geograficamente, poiché il simbolo per sua costitutività rimanda a qualcosa che può essere colto solo in ragione di un'ermeneutica di riferimento. Non esistono simboli assoluti, esistono solo simboli nati e sedimentati sulle immaginazioni e sui vissuti plurali dei diversi popoli o delle diverse comunità. L'operazione che Chassan compie, quindi, è prima filologica e storica, poi classificatoria, infine analitica. Ecco perché comincia con l'andare indietro, poi sistematizza e classifica in base a caratteri ben definiti la nozione di simbolo, e infine indaga ed analizza il funzionamento di quei simboli con particolari riferimenti pratici alle legislazioni a lui vicine, come il codice del commercio, il codice di procedura civile, ecc. Si può quindi affermare che, con i dovuti riadattamenti, la sua opera costituisca una buona base di partenza metodologica, nonostante le pecche che inevitabilmente riscontriamo nel leggerla a-posteriori, con altri quasi centosessant'anni di vantaggio, dopo aver studiato Renner, Carbonnier, Ricoeur. Ma anche alla luce di queste ulteriori intuizioni non possiamo liquidare il contributo di Chassan come ingenuo, acerbo, superato: la metodologia classificatoria tipica del Positivismo, che sotto questo aspetto raccoglie ed esalta l'eredità di Bacon e Descartes, è ancora praticabile, anzi forse ancor meglio praticabile, anche in considerazione delle immense risorse di memoria digitale che l'informatica giuridica ci offre. A questi straordinari strumenti andrà affiancata quella consapevolezza propedeutica e filosofico-giuridica che non manca alla scuola di simbolica giuridico-politica italiana, per temperare gli esiti che un uso puramente tecnico dell'informatica giuridica renderebbe altrimenti sterili.

Ma facciamo un passo indietro in compagnia di questo paziente artigiano musivo e rileggiamolo; propongo al lettore che si avventura in questo viaggio simbolico una lunghissima citazione che ci aiuta a scoprire, insieme a Chassan, come parola,

simbolo e legge sboccino pian piano dall'immaginazione umana che reagisce alle suggestioni del mondo circostante:

Le dimostrazioni della logica e le nozioni intellettuali della ragione non sono alla portata dei rudimentali organi dell'uomo. I sensi e l'immaginazione costituiscono il solo cammino della sua intelligenza. Rappresentazioni figurate, immagini sensibili, una pantomima animata fungono da comunicazione fra gli uomini ed esprimono ai loro occhi tutte le verità, le verità religiose così come i precetti della morale, che costituiscono il diritto degli uomini primitivi. Questi segni fisici, destinati a parlare agli occhi, ad incantare l'immaginazione, a supplire all'insufficienza della lingua, costituiscono una scrittura per così dire geroglifica, la quale è una delle prime manifestazioni esteriori del pensiero umano, il che ha portato ad affermare che il primo linguaggio convenzionale fu innanzitutto una sorta di lingua scritta. […]Gli oggetti che la natura ha diffuso sulla superficie del globo sono, dopo il gesto, i primi elementi di questa lingua tutta materiale. La scultura, che modella i simboli, che conferisce loro la forma plastica è, fra le belle arti, quella che appare per prima, destinata innanzitutto a rappresentare agli occhi, sotto l'apparenza dei simboli, le verità religiose o i comandamenti della morale, confusi insieme, a quest'epoca, e strettamente legati al diritto. È così che la storia delle religioni e quella del diritto si trovano unite alla storia dell'arte.

All'origine del mondo, lo si vede, l'intelligenza umana si serve di due strumenti di manifestazione esteriore che, tanto isolatamente quanto di concerto, si aiutano reciprocamente alla ventura per esprimere il pensiero. Questi due strumenti sono la parola gesticolata o simbolica, che si indirizza agli occhi, e la parola prima inarticolata, quindi parlata, che si indirizza all'orecchio. […]La parola fonica conserva a lungo il carattere tutto materiale della lingua simbolica, accanto alla quale la osserviamo crescere e svilupparsi parallelamente, per soppiantarla infine. Immagini e paragoni, destinati a rappresentare il rapporto naturale delle idee con le cose espresse, costituiscono la lingua simbolica. La lingua parlata non fa che imitare questo pro-

cesso. Tutte le ispirazioni dello spirito vi si traducono naturalmente in una lingua metaforica. Le metafore delle lingue parlate, come ha notato Dionigi di Alicarnasso, non sono altro, per la maggior parte, che una trasformazione dei primi simboli. Dunque la poesia non è il prodotto dell'arte. Essa è nata da sé; poiché i primi uomini pensano con delle immagini. Le parole, delle quali si servono, non sono, come oggi, dei segni puramente astratti, unicamente destinati all'intendimento. Queste parole si indirizzano all'immaginazione, più ancora che all'intelligenza. Si è dunque potuto dire, con verità, che il linguaggio dei primi popoli è figurato come quello dei poeti, e che la poesia produce i suoi maggiori effetti all'origine delle società, quando queste sono ancora interamente barbare. Attraverso gli organi ancora poco flessibili degli uomini grossolani di quest'epoca, la parola si fa strada a fatica. È accentuata, alta e rumorosa. Così le prime lingue si manifestano in una sorta di canto. A quei tempi, il mondo è pieno di poesia; la religione è un cantico; il diritto ancora non viene scritto, lo si canta. […] Un'antica tradizione raffigura come uno dei primi legislatori Apollo stesso, il dio della poesia, che pubblicò le sue leggi al suono della cetra.

I primi istitutori della Grecia sono quei sacri Aedi e tutti quei poeti teologi, così famosi sotto il nome di Orfeo, Amfione, Linus, Museo i quali appaiono, nelle legende mitologiche, come coloro che hanno iniziato gli antichi Greci ad una vita migliore, a delle credenze più sante, a dei costumi più umani, attraverso il magnetico potere della musica associata alla poesia. Fondatori dell'umanità pagana, riuniscono gli uomini in società, fondano degli Stati, costruiscono città, e così addolciscono, mediante il fascino di una musica e di una poesia civilizzatrici, i costumi selvaggi ed il carattere feroce dei loro contemporanei.

Solone è celebre per il suo genio poetico quanto per le sue leggi, le quali furono anch'esse scritte in versi.

Licurgo, prima di donare delle leggi a Lacedemone, porta in Europa i poemi di Omero, e incarica il suo amico Talete di

preparare i suoi compatrioti, attraverso la melodia delle sue odi, a ricevere le leggi che vuole proporre loro.

Dopo questo brain-storming, lasciando in nota le precisazioni traduttive e compilative[1], tengo a mantenere desta l'attenzione dello studioso che si sia affacciato su queste pagine. Se lo ha fatto, di certo è un curioso, e come tutti i curiosi sarà un viaggiatore, almeno mentale.

Il lavoro di Chassan può essere la stazione di partenza per il viaggio della Simbolica: allora giocando, come in ogni vera ricerca, che accadrebbe, se una notte d'inverno, un viaggiatore…

Se una notte d'inverno un viaggiatore scendesse a patti con la finitudine del suo sguardo, con l'insanabile distanza fra visibile ed enunciabile, forse la sua immaginazione potrebbe configurare nuovi orizzonti, decostruendo il diritto vigente nella prospettiva di un diritto futuribile che enunci se stesso e funzioni, oltre il nichilismo, come Umanesimo.

[1] L'ambizione che ho perseguito nel portare a termine questa immensa traduzione è stata quella di conciliare l'agilità e fruibilità di questo testo per un lettore contemporaneo con il suo sapore antico, denso di arcaismi; volevo conciliare freschezza e fascino di queste pagine, mantenendo l'equilibrio fra il loro sapore antico e la loro fruibilità attuale. Non mi dilungo su maiuscole e minuscole, nomi propri, abbreviazioni e segni di interpunzione, il cui uso incostante, presente nel manoscritto originale, è stato quasi sempre rispettato, salvo quando intaccasse la comprensione dell'opera. Le note sono state trascritte fedelmente, salvo lievissime modifiche quando le stesse informazioni si ripetessero ossessivamente; Chassan infatti tende a citarsi di continuo, rimandando più volte nello stesso periodo ad un paragrafo precedente o successivo; solo in questi casi alcune note sono state soppresse perché davvero lapalissiane. Tutti i numeri di pagine indicati in nota dall'autore sono stati fedelmente riportati, salvo alcuni casi, quelli riguardanti le citazioni del suo stesso testo (in quei casi, si è indicato il solo paragrafo, data l'estrema brevità di quei paragrafi, anche perché nel citarli Chassan non faceva riferimento ad una precisa frase o parola al loro interno, ma ai paragrafi nel loro insieme). Meritano attenzione gli approfondimenti relativi alle "note e sviluppi" che Chassan aggiunse in coda alla *Simbolica*. Infine, aggiungo una nota nella nota, anticipando al lettore che troverà divertente leggere con quanto zelo Chassan punzecchi le compilazioni errate o mancanti delle note altrui, segnalando fieramente gli errori riscontrati! Giuristi, quanti vezzi…

La tentazione più pericolosa, per quell'ardito viaggiatore, sarebbe quella di ripensare un nuovo diritto "emancipato" dalle procedure. Quelle procedure mortifere che paradossalmente, proprio mentre garantiscono al diritto la sua sopravvivenza e la sua imparzialità svincolandolo dai contenuti, lo plasmano come asservibile a qualunque sistema di valori. Ma procedure necessarie ad evitare al diritto di divenire preda di arbitri, fanatismi e ordalie del terzo millennio.

Non è da poco tempo, che la verità ha iniziato a divergere dalle forme giuridiche, non da pochi secoli, che i tribunali ci hanno insegnato come essa, prima ancora di porsi come assoluta e indefettibile, si possa *confezionare*, nel tranquillo oblio del diritto stesso. E non passerà poco tempo prima che questo divario si riequilibri. E con molta probabilità si tratterà di un punto d'equilibrio labile, che dovrà essere riconquistato e ristabilito senza posa. Quel viaggiatore lo sa, e mentre guarderà scorrere dal suo finestrino i paesaggi cangianti delle tante verità di parte che tentano di asservire il diritto alla loro causa, mentre osserverà il susseguirsi delle steppe del potere e delle praterie del sapere, all'improvviso si accorgerà di non essere il solo passeggero sul treno della conoscenza, né il primo. E forse, voltandosi indietro, si imbatterà in un metodico sognatore che in pieno Positivismo, sorprendentemente, si mise a tessere pazientemente un pezzo della tela della civiltà catalogando simboli e sogni.

Clelia Castellano

# SAGGIO

SU

# LA SIMBOLICA GIURIDICA

PRECEDUTO DA UN'INTRODUZIONE

## SULLA POESIA DEL DIRITTO PRIMITIVO

DI

**Monsieur CHASSAN**

Primo Avvocato Generale presso la Reale Corte di Rouen, Cavaliere della Legion d'onore,
Membro dell'Accademia Reale delle Scienze, delle Arti e delle Lettere di Rouen

PARIGI
VIDECOQ FILS AINÉ, LIBRAIRIE ÉDITEUR
1, place du Panthéon, accanto alla Facoltà di Legge

1847

# AL SIGNOR HÉBERT,

GUARDASIGILLI DI FRANCIA,

Ministro segretario di Stato presso il dipartimento della Giustizia e del Culto, membro della Camera dei Deputati, ecc.

**Signor Guardasigilli,**

*Sotto i vostri auspizi, mi avete permesso di pubblicare quest'opera. Vogliate anche permettermi di dire qui che non è solo al capo della magistratura francese, ma ancora al magistrato che fu uno dei più eminenti ufficiali del pubblico Ministero, che questo omaggio è indirizzato, da parte di uno dei più oscuri membri di questa onorabile milizia. Autorizzandomi ad iscrivere il nome di Vostra Eccellenza in testa a questo libro scritto da un semplice studioso di legge, esclusivamente attaccato al culto delle sue funzioni, mi avete concesso il diritto di ringraziarvi da parte di tutti coloro i quali considerano il compimento dei loro doveri giudiziari come il loro miglior titolo per meritare la vostra benevolenza, e voi avete provato, cosa rara negli uomini dediti agli affari, che i lavori puramente scientifici non saranno indifferenti al capo della giustizia.*

*Rimango con rispetto,*

**Signor Guardasigilli,**

Vostro umile e devoto servitore

**CHASSAN.**

# PREFAZIONE

Frutto di diversi anni di studio, meditazione e ricerca, l'opera che pubblico è ancora imperfetta. É perciò con vero timore, che la sottopongo agli apprezzamenti degli uomini di scienza. Questo stato d'ansia ho voluto persino palesarlo in testa all'opera. Il titolo di *Saggio* è un appello sincero all'equa indulgenza della critica. Credo dunque di potermi qui dispensare dal precisare l'intento e il piano dell'opera. Ho consacrato a tali obiettivi un capitolo speciale. Non posso che rinviare il lettore a tale capitolo[1].

Tuttavia, devo dire sin da ora che l'*Introduzione* forma con la *Simbolica* un tutto, un insieme inscindibile. Lo studio della *Simbolica*, senza quello dell' *Introduzione*, non costituirebbe per il lettore una sufficiente iniziazione alla conoscenza di quest'opera. Devo aggiungere che questo libro, benché intrapreso con un intento tutto scientifico, non è assolutamente estraneo alla pratica del Diritto. Mi sono sforzato di condurre le mie ricerche fino agli usi ed alle leggi scritte che ancora oggi governano la Francia[2]. Sotto questo aspetto, posso affermare in tutta certezza che lo studio dei simboli giuridici resta ancora, per noi, di grande interesse.

[1] Si legga il capitolo 1 della *Simbolica*.

[2] Si veda la nota 0, alla fine del volume, il compendio delle leggi, ordinanze, regolamenti e sentenze resi dal 1789 ai giorni nostri, citati nel corso dell'opera, con l'indicazione delle pagine nelle quali questi documenti sono citati.

# INTRODUZIONE

## Sulla poesia del diritto primitivo

### I

Qualunque sia la maniera di contare e caratterizzare le epoche delle quali si compone la storia del Mondo; che le si chiami età divina, età eroica, età umana, con Gian Battista Vico e gli antichi Egizi; che le si chiami regno delle famiglie del cielo, delle famiglie della terra e delle famiglie degli uomini, come fanno i Cinesi; o che si preferisca il sistema di Varrone e che si dia con lui, a questi diversi periodi, il nome di tempi oscuri, tempi incerti o favolosi e tempi certi o storici, la scienza concorda nel riconoscere tre grandi epoche che servono a suddividere l'età antica del Mondo.

Si può facilmente concepire, mediante il pensiero, una separazione netta fra le due prime età: ma l'applicazione è lungi dal fornire la medesima esattezza. Ciò che è oscuro tocca in effetti da vicino ciò che è incerto. La favola è spesso mescolata alla storia. La cronologia che, come dice Plutarco, ha le sue terre sconosciute, come la geografia, ebbene la cronologia più scrupolosa non può sfuggire ad una confusione di tempi che una prospettiva tanto lontana rende inevitabile. Senza contestare la verità delle tre grandi epoche ammessa da Varrone ed accettata dalla scienza, bisogna riconoscere, mi sembra, che il limite fra i tempi favolosi e i tempi storici, come quello fra tempi oscuri e tempi incerti, sia quasi sempre indeterminato, inafferrabile, indefinito. Lo stesso vale per le prime due età di Vico. L'epoca storica stessa, in tutti i paesi, è appena rischiarata, ai suoi inizi, da una luce pallida ed incerta, che proietta ancora a lungo sugli eventi, le istituzioni e gli uomini, un'incertezza abbastanza forte, che per ciò stesso contribuisce ad elevarli e ad abbellirli agli occhi della posterità. Perché in questo chiarore vago e cre-

puscolare, che il tempo e la distanza lasciano dietro di sé, c'è una poesia fra le più sublimi.

La vita particolare delle nazioni è l'immagine di quella del Mondo. Le tre epoche, con i caratteri che distinguono ciascuna di esse, si manifestano a poco a poco nella storia di ogni popolo, nella quale esse si ritrovano nello stesso ordine e con degli effetti quasi analoghi.

Possiamo chiamare questa situazione del genere umano, che abbraccia le prime due epoche e la cui ombra ricopre parte della terza, età poetica del Mondo. Tale età possiede, presso tutte le nazioni, un Diritto che riflette abbastanza fedelmente lo stato dei costumi e della lingua[1]. Il Diritto ha, conseguentemente, la sua età poetica proprio come il genere umano, un'età di ignoranza e di barbarie nella quale l'istinto soffoca la ragione, in cui l'immaginazione domina l'intelligenza, in cui le sensazioni del corpo assorbono le percezioni dello spirito.

È su quest'età primitiva del Diritto, nel mondo in generale e in alcune nazioni in particolare, che mi propongo qui di gettare un rapido colpo d'occhio, utile a preparare l'esposizione delle regole che presiedono alla conoscenza dei simboli giuridici.

Dal punto di vista esclusivamente metafisico e prescindendo, d'altronde, dalla rivelazione, che tanto felicemente spiega l'enigma della nascita del linguaggio[2], si può affermare che il misterioso problema relativo a tale creazione trovi la soluzione più ammissibile e ragionevole nel sistema che accorda all'uomo la facoltà innata della parola che si sarebbe sviluppata gradualmente, come le sue altre facoltà, nel contesto sociale, per il quale egli è nato e nel cui seno la sua intelligenza è destinata ad espandersi ed accrescersi progressivamente. Partendo

[1] Cfr VICO, *Scienza nuova*, lib IV, *in pr.*

[2] M. DE BONALD ha detto: "È necessario che l'uomo pensi la propria parola, prima di proferire il suo pensiero; il che vuol dire che è necessario che l'uomo conosca la parola prima di parlare, proposta evidente e che esclude ogni idea di invenzione della parola da parte dell'uomo". Tradotto da *Législation primitive*, Disc. Prelimin. – Si veda anche il capitolo I del Libro I della stessa opera.

da questo dato del tutto umano è possibile concepire che, nella prima infanzia del Mondo, la lingua parlata, articolata, possa, fino ad un certo punto, non essere esistita.

Tale sistema, contro il quale si eleva energicamente la cosmogonia di Mosè, almeno quella che le interpretazioni ci hanno finora rappresentato, ebbene tale sistema è il punto di partenza di Vico, che fa tuttavia professione di ortodossia, che accetta la Genesi in tutte le sue disposizioni e che considera Adamo come la fonte unica del genere umano. Ma, per assumere tale punto di partenza, Vico si pone dopo la dispersione che segue il diluvio. Non occupandosi d'altronde che del mondo Gentilizio, egli lascia completamente da parte il popolo ebreo, depositario e conservatore delle tradizioni originarie, popolo del tutto a parte, che si mescolò con le altre nazioni e che fu quasi sempre sconosciuto ad esse. Impressionato dalla miseria che colpisce gli uomini erranti e dispersi nella vasta foresta della terra appena salvata dalle acque, Vico si figura questi uomini primitivi abbandonati ad un isolamento completo, cadendo ben presto nel più stupido abbrutimento e finendo col dimenticare, con l'idea delle tradizioni divine, l'esercizio e la facoltà della parola articolata. Da ciò, per i discendenti di questi uomini che hanno popolato l'Europa, l'Africa e una parte dell'Asia, la necessità di una lingua che si può chiamare primitiva, dal punto di vista del quale si è appena parlato, lingua di formazione umana che Vico, e Fabre d'Olivet a suo esempio, fanno derivare interamente dal simbolo e dal segno[1].

Lo stato di abbrutimento nel quale questo sistema riduce gli uomini, in questi tempi primitivi, non suppone affatto, lo si intuisce, l'uso della parola articolata. I Pelagi, infatti, ci appaiono innanzitutto esprimersi con un linguaggio grossolano, inintelligibile. Prima della missione di Orfeo, le Menadi non sanno emettere altro che suoni barbarici, senza senso alcuno. Il loro celebre *Evohé* non è altro che un suono rauco, espressione rumorosa e vaga di una società ancora in fasce. I Trogloditi etio-

[1] VICO, *Scienza nuova*, passim; Fabre d'Olivet, *Hist. du genre humain*, liv. I, ch. IV, t. I, p. 87-95.

pi, popolazione ancora selvaggia al tempo di Erodoto, parlano una lingua che non ha analogie che col grido del pipistrello. Omero dice che vi sono degli uomini che parlano una lingua articolata ed altri che non conoscono che una lingua inarticolata e selvaggia. Orazio e Lucrezio, assai meno vicini di Omero alle tradizioni primitive, rappresentano tuttavia ancora la specie umana, al principio del mondo, come colpita da una sorta di mutismo[1]; e Plutarco ammette che prima che il modo che i grammatici chiamano verbo fosse inventato, l'uomo, incapace di articolare una frase, non era affatto in grado di parlare, faceva solo rumore[2].

Senza accordare tutti gli effetti che Vico ricollega al degrado delle razze umane allontanate dal Senaar, dopo la dispersione che seguì al diluvio, pur riconoscendo persino che il silenzio delle tradizioni non fu tanto completo quanto indica Vico, non è meno vero che la miseria e l'abbrutimento di queste prime età siano date per acquisite, incontestabilmente, nel mondo della Gentilità. Si può quindi affermare storicamente e fisiologicamente, senza tralasciare il dovuto rispetto alla Genesi, se non il mutismo assoluto, il quale costituisce una vera e propria esagerazione, consentita ai soli poeti, quanto meno una grave e profonda obliterazione della facoltà di parola articolata[3].

All'epoca di questa *novità del mondo*, per parlare come Bossuet[4], le dimostrazioni della logica e le nozioni intellettuali della ragione non sono alla portata dei rudimentali organi dell'uomo. I sensi e l'immaginazione costituiscono il solo cammino della sua intelligenza. Rappresentazioni figurate, immagini sensibili, una pantomima animata fungono da comunicazione fra gli uomini ed esprimono ai loro occhi tutte le

[1] *Mutum et turpe pecus.*

[2] Finchè il verbo non appare nella frase, l'uomo non parla, fa rumore (PLUTARCO, *Quest. Platoniciennes,* ch. IX, trad. d'Amyot).

[3] «Si legge nella *Histoire des Voyages* che Selkirk, scozzese, aveva dimenticato la propria lingua e persino perduto la facoltà di parlare, per aver trascorso cinque anni tutto solo sull'isola di Juan Fernandez» (Tradotto da DE BONALD, *Op. cit.* , t. I., l. I., cap. III, nota c, p. 274; Edizione del1802).

[4] *Discours sur l'Histoire universelle*.

verità, le verità religiose così come i precetti della morale, che costituiscono il diritto degli uomini primitivi[1]. Questi segni fisici, destinati a parlare agli occhi, ad incantare l'immaginazione, a supplire all'insufficienza della lingua, costituiscono una scrittura per così dire geroglifica, la quale è una delle prime manifestazioni esteriori del pensiero umano, il che ha portato ad affermare che il primo linguaggio convenzionale fu innanzitutto una sorta di lingua scritta[2].

Gli oggetti che la natura ha diffuso sulla superficie del globo sono, dopo il gesto, i primi elementi di questa lingua tutta materiale. La scultura, che modella i simboli, che conferisce loro la forma plastica è, fra le belle arti, quella che appare per prima, destinata innanzitutto a rappresentare agli occhi, sotto l'apparenza dei simboli, le verità religiose o i comandamenti della morale, confusi insieme, a quest'epoca, e strettamente legati al diritto. È così che la storia delle religioni e quella del diritto si trovano unite alla storia dell'arte[3].

[1] Si veda CREUZER, *Symbolik* (nella traduzione francese di M. Guignaut, Introd., cap. I).

[2] Tutte le nazioni prima parlarono scrivendo, come quelle che furon dapprima mutole (Vico, t. II, *Coroll. d'intr. all'orig. del. ling.)*. – Goguet insegna qualcosa di analogo, quando dice che il disegno, l'incisione, ecc. "sono i soli mezzi che i popoli abbiano in principio conosciuto per esprimere i loro pensieri e trasmettere le loro conoscenze alla posterità" (*Origine des lois, des arts et des sciences*, t. I, part. I, lib. II, cap. V, p. 360 dell'edizione in-12). Ciò che è meno contestabile è il fatto che i simboli giochino il ruolo più importante nella scrittura primitiva, della quale costituiscono l'elemento principale.

[3] "I sacerdoti, dice Creuzer, sono stati i primi scultori. Essi hanno, attraverso la loro arte, creato le prime immagini degli dèi e personificato la divinità" (*Symbolik*, nella traduzione francese di M. Guignaut, Introd., cap. I).

- "Il momento che segna la vera origine della scultura, dice Hegel, fu quello in cui si cominciò a modellare la pietra o la trave informe caduta dal cielo (διοπετης). Tale era, ad esempio, la grande deessa di Pessinunte in Asia Minore" (*Esthétique*, nella traduzione francese di M. Benard, t. II, p. 260). – Sul carattere simbolico e mitologico delle prime opere d'arte, si vedano anche le pagine 7, 26, 27 e 235 della stessa opera. – Goguet ritiene che l'architettura sia anteriore alla scultura, il che può essere vero, ma contestato; egli riconosce nondimeno che "il culto degli idoli risale ad un'assai remota antichità… L'idolatria ha certamente contribuito molto ai progressi della

All'origine del mondo, lo si vede, l'intelligenza umana si serve di due strumenti di manifestazione esteriore che, tanto isolatamente quanto di concerto, si aiutano reciprocamente alla ventura per esprimere il pensiero. Questi due strumenti sono la parola gesticolata o simbolica, che si indirizza agli occhi, e la parola prima inarticolata, quindi parlata, che si indirizza all'orecchio.

La parola fonica conserva a lungo il carattere tutto materiale della lingua simbolica, accanto alla quale la osserviamo crescere e svilupparsi parallelamente, per soppiantarla infine. Immagini e paragoni, destinati a rappresentare il rapporto naturale delle idee con le cose espresse, costituiscono la lingua simbolica. La lingua parlata non fa che imitare questo processo. Tutte le ispirazioni dello spirito vi si traducono naturalmente in una lingua metaforica[1]. Le metafore delle lingue parlate, come ha notato Dionigi di Alicarnasso, non sono altro, per la maggior parte, che una trasformazione dei primi simboli. Dunque la poesia non è il prodotto dell'arte. Essa è nata da sé; poiché i primi uomini pensano con delle immagini. Le parole, delle quali si servono, non sono, come oggi, dei segni puramente astratti, unicamente destinati all'intendimento. Queste parole si indirizzano all'immaginazione, più ancora che all'intelligenza. Si è dunque potuto dire, con verità, che il linguaggio dei primi popoli è figurato come quello dei poeti, e che la poesia produce i suoi maggiori effetti all'origine delle

scultura" (*Origine des lois, des arts et des sciences*, t. I, part. I, lib. II, cap. V, p. 352).

[1] Va anche notato che, in tutte le lingue, le parole relative alle cose inanimate si ricollegano al corpo dell'umono, alle sue passioni, come se quelle cose vivessero, sentissero o pensassero come noi. "Dovunque, dice Creuzer, si tratti di insegnamento o di istruzione, è sempre di espressioni relative ai sensi, e soprattutto a quello della vista, che si servono i più antichi scrittori, sia in prosa che in versi" (*Symbolik*, , nella traduzione francese di M. Guignaut, Introd., t. I, part. I, cap. I, p. 9, in nota). Si dice, in tutti gli idiomi, il *braccio* di un fiume, il *seno* del mare, le *viscere* della terra, la *polpa* di un frutto, il *soffio* del vento, il *mormorìo* dell'onda, ecc (Vico, t. II, *Coroll. d'intr.a' tropi*, n. 1).

società, quando queste sono ancora interamente barbare[1]. Attraverso gli organi ancora poco flessibili degli uomini grossolani di quest'epoca, la parola si fa strada a fatica. È accentuata, alta e rumorosa. Così le prime lingue si manifestano in una sorta di canto[2]. A quei tempi, il mondo è pieno di poesia; la religione è un cantico; il diritto ancora non viene scritto, lo si canta[3].

Un'antica tradizione raffigura come uno dei primi legislatori Apollo stesso, il dio della poesia, che pubblicò le sue leggi al suono della cetra.

I primi istitutori della Grecia sono quei sacri Aedi e tutti quei poeti teologi, così famosi sotto il nome di Orfeo, Amfione, Linus, Museo i quali appaiono, nelle legende mitologiche, come coloro che hanno iniziato gli antichi Greci ad una vita migliore, a delle credenze più sante, a dei costumi più umani, attraverso il magnetico potere della musica associata alla poesia. Fondatori dell'umanità pagana, riuniscono gli uomini in società, fondano degli Stati, costruiscono città, e così addolciscono, mediante il fascino di una musica e di una poesia civilizzatrici, i costumi selvaggi ed il carattere feroce dei loro contemporanei[4].

[1] GOËTHE, *Maximen und Reflexionen*, nella traduzione francese di M. Sklower, prima parte, p. 10.

[2] "Gli autori delle nazioni gentili eran andati in uno stato ferino di bestie mute, e…dovettero formare le prime loro lingue cantando" (Vico, *Scienza Nuova*, lib. I, *Degnità*, LIX). - "Gli uomini mutoli, dovettero dapprima, come fanno i mutoli, mandar guori le vocali cantando" (*ibid.*, lib. II, *Coroll. d'intr. all'orig. Della locuz. Poetica*, t. I, p. 290). – Cf. la nota 1, alla fine di questo volume.

[3] ARISTOTELE, *Problem.* , sez. 19, probl. 28; - GOGUET, *Orig. des lois*, t. I, lib. I, cap. I, art. 1, p. 58, e t. III, part. II, lib. I, cap. IV, art. 8, p. 157 dell'edizione in-12.

[4] Sulla potenza della musica presso gli antichi, e parallelamente presso i popoli ellenici, *si vedano* BARTHÉLEMY, *Anacharsis*, capp. XXVI e XXVII; - ROBINSON, *Ant. Grecq.*, nella traduzione francese, t. II, p. 367. – BALLANCHE, *Instit. soc.*, cap. X, II parte e *passim* nelle sue opere. È da questo punto di vista che il signor Ballanche ha detto, nel suo *Orfeo*, che «è la lira che civilizza gli uomini». Ma Barthélemy attribuisce alla musica i suoi grandi effetti solo quando strettamente unita alla poesia. Questo effetto della musica e della poesia sugli uomini, e soprattutto su degli uomini grossolani, si comprende a meraviglia; poiché la musica e la poesia sono le due arti più penetranti, le più

Non si tratta, qui, di una semplice finzione mitologica. Dracone, secondo Suidas, aveva messo in versi le leggi che donò agli Ateniesi.

Solone è celebre per il suo genio poetico quanto per le sue leggi, le quali furono anch'esse scritte in versi.

Licurgo, prima di donare delle leggi a Lacedemone, porta in Europa i poemi di Omero, e incarica il suo amico Talete di preparare i suoi compatrioti, attraverso la melodia delle sue odi, a ricevere le leggi che vuole proporre loro[1]. Quelle stesse leggi, dettate da Apollo e calcate su quelle di Minosse, che il padre degli dèi aveva comunicato in versi a suo figlio, devono essere state composte in un linguaggio cadenzato, armonioso, in grado facilmente di penetrare la mente ed imprimersi nella memoria, qualità necessaria ad ogni legislazione destinata, come la sua, a diffondersi senza l'ausilio della scrittura[2].

Se si chiedesse ad Aristotele perché, nel corso della sua vita, si donasse lo stesso nome alle leggi ed alle arie che si cantavano, egli risponderebbe che è perché prima dell'invenzione della scrittura, le leggi, messe in musica, erano cantate, come ancora facevano, ai suoi tempi, gli Agatirsi[3].

E non si creda che si tratti di un fenomeno isolato, un fatto straordinario, proprio degli albori dell'antica Ellenia. Se si in-

intime, che intrattengono con l'anima un rapporto meraviglioso, e che hanno dovuto operare sugli uomini dei tempi primitivi quell'influenza straordinaria alla quale non potrebbero mai aspirare di giungere le aride formule dei nostri Codici moderni. Cf. BALLANCHE, *Inst. soc.*, cap. IV.

[1] DE LA BARRE, *Éclairc. Sur l'hist. de Lyc.* (*Hist. de l'Acad. des insc. et bel. let.*, t. VII, p. 271); Burette, Observ. A la suite de sa trad. du Dialogue de Plutarque sur la musique ( *Acad. des insc. et bel. let.*, t. X, p. 288, n. 51); Barthélemy, *Anach.*, Introd.

[2] Cf. DE LA BARRE, *loc. cit.*, p. 269; ROBINSON, *Ant. grecq.*, trad. fr., t. I, p. 24 e p. 335. Vico dice persino espressamente che Licurgo donnò agli Spartani le sue leggi in versi, I., *Coroll. d'int. all'orig. della locuz. poet.*

[3] Le leggi e queste arie si chiamavano νόμος, *nomes*. Si veda ARISTOTELE, *Prob.*, sez. 19, pag 28; Burette, *loc. cit.*, p. 218.; GOGUET, *Orig. des lois*, t. III, part. II, l. I, cap. IV, art. 8, p. 157. Si vedrà più avanti, nella seconda parte di questa Introduzione e nelle annotazioni alla fine del volume, che a Roma la parola *carmen* significava, al contempo, *sentenza*, *legge*, *verso* e *canto*;

terrogano le tradizioni dei popoli o i loro annali, si vede che, in tutti i paesi, le prime leggi hanno visto la luce attraverso la lira[1].

Gli Egiziani si vantano di aver ricevuto le proprie leggi dalla dèa Iside, la quale, stando a Vico[2] e al signor Ballanche[3], le avrebbe trasmesse loro sotto forma di poemi.

All'epoca di Strabone, i Turdetani delle rive del Betis[4], considerati come i più istruiti fra tutti gli Iberici, possedevano ancora delle leggi scritte in versi seimila anni prima.

L'India, questa culla della civiltà antica, ancora oggi si vanta del Codice Manu[5], redatto in distici di trentadue sillabe[6].

Duemila anni dopo Manu, Maometto, tanto abile nell'arte di governare gli uomini, redige il libro della sua legge in un

[1] «La legge, dice Vico, restò a' poeti deffinita *lyra regnorum*». II, *le Repub. Tutte sono nate da certi pric. Eterni de' Feudi*.- Altrove: «La *lyra* significava la *legge*». Id., *Politica degli Eroi*.- Cf. la nota precedente.

[2] *Scienza nuova*, l. II, *Coroll. d'int. all'orig. della locuz. poetica*.

[3] Ballanche, che si rifà a Platone, *Palingenesi*, prima addiz. Ai Proleg., prima parte.

[4] N.d.T. Antico nome del fiume Guadalquivir.

[5] N.d.T. Il Codice di Manu costituisce l'opera più importante ed autorevole riguardante il " dharma ", ossia i diritti e doveri inerenti all'uomo indù nella vita sociale, politica e religiosa a seconda della casta di appartenenza. Manu è un nome sanscrito che nella mitologia indiana indica il demiurgo progenitore dell' umanità e il legislatore primordiale. A Manu si attribuisce tra l'altro la divisione in caste della società indiana.

[6] Questi distici si chiamano *Slokas*. Cf. Loiseleur Deslongchamps, prefazione della sua traduzione del *Manava.Dharma-sastra* o Libro della legge di Manu. – L'Agni-Pourâna, una delle parti più considerevoli della raccolta in versi delle leggende antiche dell'India, conosciuta sotto il nome di Pourânas, racchiude delle nozioni di politica, di giurisprudenza, di medicina, di grammatica ecc. l'origine delle Pourânas è antica, ma alcuni eruditi le considerano moderne nella forma che hanno ora (Loiseleur, Deslongschamps, Libro della Legge di Manu, III, nota 252). Per di più, la maggior parte delle opere in sanscrito sono in versi, e in particolare, si dice, i dizionari, le grammatiche, i trattati di logica, di algebra, ecc. Lo stile poetico vi si allea piuttosto bene a tutto il rigore della dimostrazione e dell'ordine logico. L'asserzione del signor Victor Hugo, nella sua prefazione de *I Raggi e le Ombre*, che «non esiste alcuna compatibilità fra l'esatto e il poetico» è vera, almeno rispetto al sanscrito. Gli orientalisti citano come degni di nota, su questo punto, due trattati sul diritto successorio, il *Dÿmouta Vahana* ed il *Vedjnanéavara*, editi a Calcutta da Colebrooke nel 1810.

linguaggio animato, elegante, armonioso, ornato di figure ardite, di immagini magnifiche e sublimi, di cui ogni sentenza, benché in prosa, è terminata con delle rime doppie, che affascinano l'orecchio delicato degli Arabi[1].

Roma stessa, Roma, tanto seria ed austera, passa anch'essa da questa comune condizione dell'umanità. Le più antiche delle sue leggi, giunte sino a noi sotto il nome di leggi regali, sono concepite in uno stile misurato, e la stessa legge delle Dodici Tavole forma un vero e proprio poema giuridico, che esprime abbastanza felicemente tutta la severa poesia del genio Quirinale, canto solenne, che fece a lungo parte dell'educazione nazionale e che i fanciulli imparavano ancora a memoria al tempo di Cicerone[2], come cantavano ad Atene le leggi di Caronda[3] e quelle di Minosse, nell'isola di Creta[4].

I germani non solo hanno dei canti dedicati a perpetuare il ricordo dei fatti storici della loro razza, ma sostengono anche che il loro primo legislatore avesse messo in versi le sue leggi e che le cantasse[5].

E la Francia, il cui diritto, si dice, sarebbe cominciato con la prosa[6], la Francia, quando vuole risalire alla primitiva origine del suo diritto indigeno, trova, nella culla stessa della nazione, i Bardi, con la loro lira d'oro, che le trasmettono, nel linguaggio

[1] Questo genere di prosa rimata di chiama *radjès*. Si trova a metà strada fra la prosa volgare e la composizione poetica. Si ritiene che un gran numero di opere in lingua araba siano redatte in *radjès*.

[2] *De legibus*. Si vedrà qui di seguito, nella seconda parte di questa introduzione, una disamina dettagliata della legge delle Dodici Tavole, dal punto di vista della forma poetica. Cf. Si veda, a tal proposito, la nota di qualche pagina fa sugli Agatirsi e, fra qualche pagina, la nota dedicata all'analisi delle Dodici Tavole ad opera del signor Giraud.

[3] *Ateneo*, l. XIV.

[4] ELIANO, *Var. Hist.*, l. II, cap. XXXIX.

[5] Kuhn in Eliano, *Var. Hist.*, l. II, cap. XXXIX, nota 1. Agli occhi di J. Grimm, è fuori dubbio che, nella più remota antichità, le leggi dei Germani furono trasmesse attraverso racconti e storie sotto forma di canti espressi in versi: «Es liegt mir nämlich ausser Zweifel, dass unsere Gesetze im frühesten Alterthum wirklich nichts anders wie Sagen und Geschichten metrisch in Lieder gebunden waren» (*Von der Poesie im Recht*, § 5).

[6] MICHELET, *Orig. du Droit fr.*, Introd., pp. 5 e 7.

della poesia, le leggi del Collegio dei Druidi, questi primi istitutori della Gallia e della maggior parte dell'Europa[1].

In qualunque contrada ci si rechi, nel clima glaciale del nord dell'Europa, oppure sulle rive del Betis, in Occidente come in Oriente, in India quanto in Arabia, sotto il cielo puro dell'Egitto, come nelle oscure foreste della Germania e dei Galli, dovunque, lo si vede, la poesia e la musica servono ai primi legislatori per fissare i propri precetti nella memoria dei popoli. Uscite dalla stessa culla del diritto, condividendo con esso una comune origine, la poesia e la musica ne sono per lungo tempo e in ogni luogo le inseparabili compagne[2].

Quando le leggi primitive, quasi sempre composte e trasmesse oralmente, vengono dimenticate, smarrite o perdute nella memoria dei popoli, allorché la consuetudine, la quale è anche un diritto primitivo nato in assenza della scrittura, rimpiazza i precetti dei legislatori sacri, dove ritrovare le vestigia della consuetudine antica, se non nei canti dei poeti profani?[3]

Omero non ci trasporta nell'Olimpo semplicemente per farci assistere al consesso degli Dèi. Non si limita a descrivere sulla terra i combattimenti dei bambini e degli uomini, a dipingere con tinte infuocate i terribili esiti delle passioni. Egli racconta anche felicemente i semplici costumi del secolo che ha cantato, la genealogia degli uomini e delle città, la storia della fondazione degli Stati e delle Famiglie. Nessuno penetra più profondamente nell'intimità dell'epoca che Omero descrive. Tant'è che ancora per lungo tempo dopo la sua morte le principali casate della Grecia cercano nelle sue opere la legittimità delle proprie origini. La sua autorità basta spesso a fissare

[1] Si sa che le leggi dei druidi erano composti in versi e trasmesse oralmente al popolo dai bardi, che erano i veri monitori ufficiali dell'epoca. Si veda CESARE, *de Bello gall.*, l. V, cap. XIV; DUCLOS, *sur les Druides (Acad. Des incr. Et bel. let.*, t. XIX, p. 486); MERVESIN, *Hist. de la poés. fr.*, p. 50, in-12, Paris, 1706; Am. Thierry, *Hist. des Gaul.*, t. II, pp. 101-102, prima edizione.

[2] «Dass Recht und Poesie miteinander aus einem bette aufgestanden waren hält nicht schwer zu glauben» (J. GRIMM, *Poesie im Recht*, § 2).

[3] «I poeti sono i primi depositari delle *tradizioni* antiche della Grecia ed i primi storici, poiché in Grecia si cominciò molto tardi a scrivere in prosa» (BANNIER, *La Mytholigie et la fable expliquées par l'hist.*, prefazione).

i limiti fra due popoli. Egli è lo storico dell'ordine sociale, il pontefice e il cantore del diritto naturale delle nazioni elleniche al tempo della loro barbarie[1]. Il più grande dei poeti è anche il primo dei giureconsulti.

Virgilio, assai versato nelle origini del Latium, non si mostra meno sollecito di Omero, pur non avendo sviluppato in pari misura l'istinto per le cose primitive, nel raccogliere gli antichi costumi dell'Italia, le cerimonie ed i misteri della religione pagana. È nei suoi poemi che bisogna andare a cercare i monumenti più curiosi della storia e del diritto degli antichi Romani, che egli ha saputo inserirvi con mirabile arte[2].

L'autorità di Omero è grande, presso i giuristi romani. Essi lo citano con quella pietosa venerazione che il culto particolare di cui la sua memoria fu oggetto nell'antichità spiega[3].

Virgilio, probabilmente meno venerato, ma tuttavia non meno stimato, è invocato più di una volta anche dai gravi organi della legge[4].

In un'epoca più vicina alla nostra, le epopee cavalleresche del Medio Evo, i lais e i fabliaux dei trovatori formano il primo crogiuolo in cui si esprimono, con tutti i caratteri di un'affascinante ingenuità, i costumi, gli usi e il diritto della feudalità, quel regime che ancora oggi funge da base alla nostra proprietà fondiaria. Quando si studia il diritto di questo curioso periodo, nello stesso tempo si interrogano i poeti, e talvolta con maggiori frutti di quelli che si ottengono interpellando i

[1] Cf. VICO, *passim*, e in part. Lib. III, *I poemi d'Omero due grandi testim. di dir. natur.*

[2] «Quum poeta sit (Virgilius) doctissimus accuratissimusque, et in omnibus fere versi bus antiquitatis veram immagine curiosius referre studeat» (CHRIST. SAX. *Miscell. Lipsensia nova*, t. II, p. 417, ediz. 1744). - «Virgile puisa largement, pour son Énéide, dans les annales des pontifes» (Vict. Leclerc, *Dissert. sur les annales des pont.*, I[a] parte, p. 24). – BANNIER dice: «Virgile, si savant dans les usages de son pays» (*Mythologie expliquée par l'hist.*, t. I, p. 416). – Il signor Ballanche dice che l'antichità l'aveva soprannominato il *Compilatore* (*Palyngénésie*, 1[a] add. ai Proleg.).

[3] Si veda la nota seguente e la nota A alla fine del volume.

[4] «Sicuti cum *poetam* dicimus, nec addimus nomen, subauditur apud Græcos egregius Homerus, apud nos Virgilius» *Justiniani Instit.*, l. 2, § 2.

giureconsulti[1]. Il fatto è che i poeti medievali hanno cantato e conservato il diritto della propria epoca prima che i legislatori si siano preoccupati di metterlo per iscritto. I romanzi di *Brut* e *Rou* di Robert Wace[2] hanno preceduto il *Conseil à un ami* di Pierre de Fontaines[3]. Guillaume de Lorris, con il suo *Roman de la Rose*, è venuto prima degli *Établissements* attribuiti a San Luigi[4]; Lambert le Court[1], con il suo poema *Alessandro*, prima di Beaumanoir e Bouteiller; prima dei dottori, i rapsodi.

[1] Lo si vedrà bene nel corso di quest'opera.

[2] Robert Wace nacque nell'isola di Jersey all'inizio del XII secolo, intorno al 1115, e morì nel 1183. Fu chierico lettore al servizio dei duchi di Normandia. Intorno al 1169 ebbe da Enrico II Plantageneto un canonicato a Bayeux. Interprete degli interessi culturali e politico-celebrativi della corte anglonormanna, scrisse due lunghi poemi, entrambi in lingua normanna, di storiografia genealogico-leggendaria. Il *Roman de Brut* (1155), basato sulla *Historia Regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth, dedicato alla regina Eleonora d'Aquitania, e il *Roman de Rou* (1160-74) scritto su richiesta di re Enrico II. N.d.T.

[3] Fra i trattati pratici di diritto redatti nel Medio Evo, il *Conseil à un ami* di Pierre de Fontaines ricopre, insiema ai *Coutumes de Beauvoisis* di Philippe de Beaumanoir, un ruolo di primo piano. Nel 1846, cioè un anno prima della pubblicazione dell' *Essai sur la Symbolique du Droit*, Chassan ha quasi certamente avuto modo di consultarne l'edizione riveduta e corretta (rispetto all'originale redatto in dialetto piccardo) a cura dell'avvocato A. J. Marnier, già alquanto noto per i suoi contributi filologici alla storia del diritto francese. Marnier, infatti, cura proprio quell'anno, per Durand et Joubert, una nuova edizione del *Conseil* di Pierre de Fontaines, anche per colmare le lacune del lavoro di de Cagnes (altro giurista che Chassan conosce, legge e cita), il quale aveva editato non integralmente il *Conseil* lasciandolo nell'originale dialetto piccardo e peraltro consultando un unico manoscritto, quindi non avendo modo di arginare gli inevitabili errori di trascrizione tipici dei manoscritti medievali; Marnier utilizza invece diversi manoscritti piccardi per poi trarre un'edizione francese corretta dal punto di vista semantico, soprattutto grazie alla consultazione del Manuscript de Troyes, che gli dà modo di chiarire numerose varianti ortografiche altrimenti equivoche, quando non oscure in termini di comprensione. Risulta molto probabile che Chassan, che come Marnier frequentava assiduamente la biblioteca dell'ordine degli avvocati di Parigi e consultava regolarmente il loro Bulletin Bibliographique, pur conoscendo ed apprezzando il lavoro di de Cagnes, si sia servito del prezioso contributo di Marnier. N. d. T.

[4] Gli *Établissements de Saint Louis* sono una raccolta di ordinanze e regolamenti pubblicati da Luigi IX nel 1269, che si applicavano in particolare

Quest'epoca intermedia fra il mondo antico e il mondo moderno, quest'epoca che abbiamo chiamato Medio Evo, non è priva di analogie, lo si vede, in particolare per quanto concerne la Francia, con i secoli dell'Alta antichità. Ma ci si deve chiedere se tale analogia sia limitata alla sola conservazione del diritto nei canti dei poeti. È vero che il popolo gallo, dopo essere stato civilizzato attraverso la fusione dell'elemento romano, è stato condannato, in seguito all'invasione germanica, a ricominciare esattamente il corso dei due primi periodi del mondo, ed a riprendere i costumi grossolani, il diritto materiale e simbolico, il mutismo primitivo o la parola appena articolata delle prime età? Questo è, stando a Vico, l'ordine necessario delle cose presso un popolo posto in simili condizioni. Questa è persino la loro inevitabile e permanente riproduzione nel mondo[2].

Malgrado le analogie che si riscontrano fra la barbarie dei tempi primitivi e quella del Medio Evo, non si riuscirebbe a scorgere, in queste due epoche, un'identità che non esiste realmente. Nulla può supplire, infatti, nel Medio Evo, al punto di partenza dei secoli primitivi della gentilità, vale a dire a quell'assenza quasi assoluta di qualunque tradizione e a quella sorta di mutismo da cui la specie umana fu afflitta, nel mondo

nell'Île-de-France. Taluni ritengono si tratti di una raccolta "costruita" dai legisti dopo la morte del sovrano. Si tratta del primo Codice promulgato in Francia dopo i *Capitolari* di Carlo Magno. Sono di particolare interesse in quanto al loro interno si ritrova una duplice legislazione: una tutta feudale per i nobili e l'altra tratta dallo jus romano rum per la plebe. La più importante versione in lingua moderna è a cura di François-Jérôme Riffard-Saint-Martin e risale al 1786, ma è molto più probabile che Chassan abbia utilizzato il notissimo *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789* (pubblicato fra il 1821 e il 1833 in 29 volumi.) da François-André Isambert, avvocato della cassazione e poi consigliere della corte stessa, in collaborazione con Jourdan, Decrusy, Armet et Taillandier. Si tratta di un testo non privo di errori ma ancora oggi considerato una pietra miliare dagli storici del diritto francese. N. d. T.

[1] Trovatore medievale, Lamberz li Tors, in proto-francese. Un manoscritto del XVI secolo lo trascrive Li Cors, per cui successivamente, erroneamente, viene chiamato Le Court. Anche Chassan incappa nell'errore. N. d. T.

[2] Si veda il libro V della *Scienza nuova* intitolato: *del ricorso delle cose umane nel risorgere che fanno le nazioni*.

della gentilità, a seguito della dispersione che fece seguito al diluvio.

Il torrente delle orde germaniche, quale che possa essere stata la sua violenza, non spezzò affatto la catena di tradizioni divine e profane la cui eco, vaga ma fedele, non cessò mai di ricordare, sotto l'influenza del cristianesimo, la memoria del grande impero che aveva governato l'universo. La notte regnò, è vero, ma non le tenebre; e la notte vide sempre brillare all'orizzonte stelle luminose che continuarono a guidare la marcia dei popoli. È questo che conferisce alla barbarie gallo e franco-romana di quest'epoca una fisionomia tutta particolare, e ciò che impedisce di confondere l'ignoranza del Medio Evo con la stupidità dei tempi primitivi.

Ma i Germani, apportando in Gallia la loro barbarie nativa, vi trasportarono anche i loro simboli, i loro miti, i loro emblemi, così come la poesia della loro lingua giuridica e dei loro costumi. È così che si spiega la recrudescenza di quegli elementi del diritto primitivo che si manifesta, in quei tempi, sul suolo gallo-romano. Gli antichi istinti della razza gallica, le sue misteriose affinità con la razza germanica, e le reminescenze dell'antico diritto poetico dei Celti, queste reminescenze sopite si risvegliano con il ricominciare della barbarie. Mescolate agli elementi apportati dal fondo delle foreste della Germania, le vestigia del genio druidico che resuscita costituiscono, per la Gallia, una nuova età poetica, che diffonde il suo colore sui costumi, sugli usi, nel linguaggio e nel diritto. Un grande poeta dell'altra riva del Reno, Goëthe, ha detto infatti, a ragione, che le epoche nelle quali muta la civiltà ed i secoli semi-civilizzati sono favorevoli alle suggestioni della poesia quasi quanto le prime età del mondo, in cui le società cominciano a nascere; poiché la novità è, per se stessa, uno dei più potenti vettori della poesia[1].

Nei primi periodi di questa barbarie secondaria, il diritto ridiventa simbolico, come lo è nei periodi corrispondenti alla barbarie primitiva. È anche nei canti dei poeti, lo si è visto, che

[1] GOËTHE, *Maximen und Reflexionen*, trad. fr. del Signor Sklower.

il diritto trova un primo rifugio, dove i legisti andranno a cercarlo in seguito. Tuttavia, all'epoca del nostro Medio Evo, non lo si vede più, fra noi, sfuggire dalla bocca del legislatore in un linguaggio poetico, dato alla luce al suono armonioso della lira. La legislazione poetica di quei tempi non è che la traduzione di un diritto originale prosaicamente formulato[1]. Quindi il diritto della Francia medievale, nella sua lingua orale o scritta, senza essere un diritto completamente prosaico, come si è detto, non brilla che di una pallida luce riflessa, che è tanto quella dei ricordi cancellati quanto quella di un diritto sovrapposto. Esso è lungi dall'essere impregnato, nella stessa misura, del colore poetico che distingue, nella stessa epoca, il diritto dei Germani.

La barbarie germanica, la quale non passò mai, come la barbarie gallica, attraverso la prova di un rinnovamento, può ben addolcirsi con il tempo, grazie al contatto della Chiesa con la nazionalità gallo-romana; ma non dismise mai del tutto la sua purezza, o, per meglio dire, la sua rudezza primitiva. Di qui, la differenza che si nota fra il diritto dei due popoli, differenza che esplode principalmente nella redazione orale o scritta; poiché gli usi e i costumi giuridici sono quasi tanto simbolici e pittoreschi in Francia che in Germania.

Si vede, attraverso ciò che è stato detto sinora, che la manifestazione esteriore e pubblica del diritto, la sua lingua, il suo verbo si compone primitivamente, in una maniera ben distinta, di due elementi particolari, che sono: 1) la forma simbolica; 2) l'espressione e la forma poetiche. Questi due elementi appartengono, in proporzioni ineguali, alle prime età dei popoli, alla loro epoca di barbarie primitiva o rinnovata, in una parola, al periodo poetico del diritto, del quale costituiscono necessariamente il punto di partenza.

[1] Nell'ottavo e nel nono secolo, si era deciso di mettere in rime latine i formulari di pratica. Questa circostanza, non colta da Baluze, è stata segnalata dal signor Giraud nella sua relazione all'Accedemia delle scienze morali e politiche su un manoscritto delle Assisi di Gerusalemme. *Revue de législation de Wolowski*, t. XVII, p. 23 (t. I della 3ª serie).

È tipico dei fatti primitivi, e sino ad un certo punto dei fatti secondari, produrre degli effetti che si prolungano per una serie infinita di secoli. Sembra persino che la forza della vita, di cui sono dotati, non si estingua mai, e che non faccia altro che trasformarsi, senza perdere completamente il suo tipo originale. Così le prime legislazioni scritte conservano quasi sempre l'impronta della redazione poetica e delle forme simboliche, che sono l'appannaggio delle legislazioni tradizionali. Questa impronta si trasmette ai secoli seguenti, e questi secoli, studiando queste vestigia, hanno così la possibilità di risalire di epoca in epoca e di annata in annata al di là dell'epoca storica, di penetrare, per induzione, nell'oscurità stessa dei tempi mitologici, e di unire, con l'ausilio di questa catena mai interrotta, il diritto delle epoche civilizzate al diritto delle età eroiche della barbarie.

L'elemento simbolico costituisce l'oggetto specifico della presente opera. Si troveranno con abbondanza, nei diversi capitoli che lo compongono, i resti sorici di questo stato primitivo[1], tratti dai costumi, dagli usi giudiziari e del diritto scritto che hanno un tempo retto l'Europa e la Francia e che ancora oggi governano il nostro paese.

La redazione poetica del diritto, che appartiene ad un'epoca un po' meno arretrata, ma non meno primitiva, ha lasciato delle vestigia quasi altrettanto abbondanti e preziose, che costituiscono l'argomento di una parte di questa introduzione. Si comprende, infatti, che una scienza che balbettò, sin dalla sua culla, la lingua della poesia, i cui rudimenti dispersi, dimenticati, furono raccolti in seguito nei canti dei poeti, abbia dovuto mantenere per lungo tempo, e conservare ancora ai giorni nostri, un gran numero di parole prese a prestito al vocabolario poetico, una certa quantità di espressioni allegoriche, di figure, di frasi e di forme delle quali solo la poesia ha potuto fare uso.

[1] Queste parole si applicano tanto allo stato di barbarie primaria quanto allo stato della barbarie rinnovata e secondaria, o di ritorno, del Medio Evo. Quest'ultima epoca ammette, come l'altra, uno stato primitivo, salvo le differenze che ho già segnalato.

È giunto il momento di poggiare le asserzioni della storia e le induzioni della logica su degli esempi che la filologia prende a prestito dal diritto pervenuto allo stadio di redazione scritta. Cercherò in seguito l'elemento poetico del diritto primitivo nelle istituzioni giuridiche e nel fondo stesso del diritto e del costume.

## II

Spetta alla geologia manifestare, nell'ambito delle scienze fisiche, la storia naturale dei tempi primitivi. Solo la filologia può far conoscere la loro storia civile. Le lingue, infatti, sono dotate di una meravigliosa attitudine per esprimere la condizione civile e morale dei popoli. Esse costituiscono, lo si è detto, come una sorta di cosmogonia intellettuale, nella quale si trovano depositati gli archivi del genere umano[1]. La filologia possiede il segreto di leggere in questi archivi misteriosi, e di scoprirvi, di tanto in tanto, in mezzo ai detriti accumulati dalle varie epoche, quelle espressioni insignificanti o impercettibili per il volgo che costituiscono, per il pensatore, la rivelazione di tutto un passato[2]. Occorre dunque sondare, con una curiosa perseveranza, le profondità delle legislazioni scritte o tradizionali, per estrarne alcune di queste forme o di queste espressioni fossili che, interrogate con sagacia, ci racconteranno lo stato della redazione del diritto nelle epoche più oscure ed incerte della storia del Mondo.

Risulta ben evidente che, sin da ora, ed è inutile per il lettore attento osservarlo, che ciò che sta per essere detto sulla redazione poetica del Diritto si può applicare solo a delle legislazioni primitive, delle quali non ci rimangono che dei frammenti isolati, con l'aiuto dei quali si può cercare di ritrovare la

[1] BALLANCHE, *Palingén.*, III parte.

[2] «I parlari volgari debbon esser i testimoni più gravi degli antichi costumi de' popoli, che si celebrano nel tempo, ch'essi si formaron le lingue» (Vico, *Scienza nuova*, Degnit. XVII). - «Lingua di nazione antica, che si è conservata regnante, finché pervenne al suo compimento, dev'esser un gran testimonio de'costumi de' primi tempi del mondo» (*ibid.*, XVIII).

fisionomia e la forma primaria di queste antiche legislazioni. La giustificazione è completamente data nei riguardi del Corano e il libro della legge di Manu, che possediamo in un perfetto stato di conservazione, e che sono scritti, l'uno in versi e l' maltro in prosa rimata e cadenzata[1].

La più antica forma poetica, in un solo presso i popoli teutonici, è quella che ha ricevuto il nome di *allitterazione*. Si sa che essa consiste nella ripetizione di due consonanti radicali simili in due parole diverse di un medesimo verso, legate al verso seguente da una terza consonante identica. Questa similitudine, questa armonia delle consonanti nei radicali fu assai in auge presso i germani e presso gli anglosassoni, che avevano ereditato questa forma dagli antichi Scaldi[2]. Tutte le poesie dell'antica Edda sono allitterate. Si ritrova la medesima forma in un antico poema tedesco dell'ottavo secolo[3] e in un poema inglese posteriore al quattordicesimo secolo relativo alla deposizione del re Riccardo II[4]. Chaucer, Waller e Plowemann sono noti per averla impiegata[5]. Si può persino citare un considerevole numero di versi di Accio, Lucilio, Orazio, Catullo, Plauto, Ovidio e Virgilio, nei quali le medesime lettere, ripetute intenzionalmente, possono far credere che questa forma poetica non fosse del tutto sconosciuta ai latini. Tale, fra gli altri, a puro titolo di esempio, quel verso di Virgilio che è in ogni memoria classica:

[1] Si veda quanto ho detto, nelle pagine precedenti, su questi due Codici.

[2] Ecco un esempio, in lingua scandinava, la cui sola vista, senza che ci sia bisogno di conoscere il senso delle parole, basta a far comprendere cos'è l'*allitterazione*: Fyllis Fiôvi/Feigra manna.

Sul sistema allitterativo della poesia scandinava, si veda ROQUEFORT, *Poésie française dans le douzième et treizième siècles*, cap. II, p. 55, 56; - DU MERIL, *Hist. de la poésie scand.*, p. 45, p. 66-70.

[3] Si veda quel vecchio poema tedesco pubblicato, nel 1812, dai fratelli Grimm, dal titolo *Das Lied von Hildebrand und Hadubrand*.

[4] Si veda la poesia riesumata dal signor Thomas Wright e indicata dal signor Michelet (*Hist. de Fr.*, t. IV, p. 81, nota 2), sulla cui garanzia cito questo titolo: *Alliterative poem on the deposition of King Richard II*.

[5] MARMIER, *Lettres sur l'Islande*, p. 125 della prima edizione in-12.

Ducite ab urbe Domum, mea carmina, Ducite Daphnim,

E questo verso di Lucilio che è meno conosciuto:

Vis est Vita, Vides, Vis nos facere, omnia cogit.

Questa ripetizione fa produrre a questi versi un certo quale effetto musicale che non è forse del genio della nostra lingua[1]. Ma è soprattutto, bisogna dirlo, con le lingue del nord dell'Europa che l'*allitterazione* ha la sua più grande ed autentica affinità. Essa conviene mediocremente alle lingue del mezzogiorno, dove, senza essere, nella loro letteratura antica, un puro effetto del caso, l'allitterazione si presenta nondimeno che con esitazione e sobrietà.

I caratteri che sono stati appena segnalati nella poesia dei popoli del Nord e del mezzogiorno dell'Europa, per quanto concerne l'*allitterazione*, si trovano con le medesime condizioni e con identiche proporzioni nella redazione del diritto di questi stessi popoli.

Così, le leggi della giurisprudenza dei popoli teutonici, dei quali l'antica poesia ama la forma allitterata, sono completamente impregnati di *allitterazione*[2]

[1] «Uno dei nostri poeti, dice il signor Marmier, quello che fra tutti ha più studiato la forma, mi faceva notare ultimamente che l'allitterazione non sarebbe impiegata, nei nostri versi, senza produrre un certo effetto musicale» (*loc. cit.*)

[2] Mi limito qui a citare, a titolo di esempi, questa formula abbastanza nota: «mit Hand und Halm» (GRIMM, *Poesie im Recht*, § 5); e queste: so lang der Wind weht; gehen so weit der Wind weht, riportati da Grimm (*Deuts. Rechtsalt.*, p. 38); *Wonne und Weide*, che ricorda il *Quies et pabulum lætum* di Tito-Livio (citati diverse volte da Grimm, id., 46, 521, 731). Rinvio perlaltro alle numerose citazioni dallo stesso autore, da p. 6 a 13 e a pag. 32, in cui riporta intere frasi caratterizzate dall'*allitterazione* nel diritto del nord e in quello della Frigia.

La traduzione delle antiche leggi tedesche in lingua latina lascia intuire alcune tracce di *allitterazione* nell'originale. Come in questa frase della legge Ripuaria: «Si quis furem in *domo* receperit vel ei *hospitium* præstiterit(78)», in cui Grimm crede di vedere la forma tedesca «Hausen und Heimen». Altre volte, i documenti scritti in latino cercano di imitare la forma allitterativa; è quanto appa-

La giurisprudenza dei Romani, la cui letteratura è parca di allitterazioni, non possiede che un ristretto numero di forme di questo genere, fra le quali mi accontento qui di citare il *Vinctus, Verberatus* della legge delle Dodici Tavole e la celebre formula pretoria *Do, Dico, aDDico*[1].

Alla poesia francese è estranea questa forma. Se ne trova tuttavia un esempio in questa vecchia canzone:

Tel pense Guiller Guillot,
Que Guillot lou Guille (trompe)

Per questo, anche nel nostro Diritto se ne trovano solo rarissimi esempi, nei quali il caso ha pesato quanto l'intento. È il caso della regola giuridica trasmessaci da Loisel: *De Foi, Fi: de Plège, Plaid*[2] e l'inizio di quest'altra regola: *Plaige, Plaide*[3]. Co-

re in questa forma: «*Rite et Rationabiliter*», che si trova nei titoli latini del Medio Evo, e che non è altro che la traduzione di recht und redlich, forma impiegata in precedenza. Qualche volta anche l'allitterazione del testo latino, benché cercata, è leggermente cancellata, come in questa forma: *in Potestas aut Bannum* (la P per la B, pronunciati così spesso allo stesso modo nelle nostre lingue europee), forma che non è altro che il calco di «Gebot und Bann», dove l'allitterazione non è pura. – Si veda Grimm, p. 12.

[1] *Do, Dico, aDDico* (Varrone, *ling. lat.*, VI, 30. Si veda la spiegazione nel *Traité des actions* del signor Bonjean, § 31, e nel t. I, p. 318 dell'*Hist. du droit civil de Rome et du droit français* del signor Laferrière); *Nomen, Numenque*, che ricorda quel verso di Accio citato da Varrone (*ling. lat.*, VII, 85):

Multis Nomen vestrum Numenque sciendum

*Vinctus Verberatus* (VIII, 10); *in Dies Dato* (id., III, 4); *ut illa Palam, Prima, Postrema*, nell'invocazione del Festale prima di ricevere il giuramento del *Pater patratus* dei Romani e degli Albani (TITO LIVIO, *Hist.*, I, 24); *cum Lance et Licio furtum concipere, Ferro, Flammaque vastare*. Grimm presenta queste due ultime forme come delle forme di *tautologia allitterata* (*Poesie im Recht*, § 5). Vi vedo piuttosto un'allitterazione semplice. – Si vedano di seguito altre citazioni di *allitterazioni tautologiche*.

[2] *Inst. cout.*, l. IV, tit. V, regola 2. *De foi fi*, vale a dire che non vi è sempre sicurezza nel fidarsi delle altrui promesse. Si veda la prossima nota.

[3] *Id.*, l. III, t. VII, regola 4. *Plaige, Plaide*, cioè colui che si rende *pleige*, o cauzione, deve contare su un processo.

me pure il caso della *Vive et Vaine parure* dell'antico e del nuovo Diritto[1].

La *Tautologia*, questa ripetizione non più della stessa lettera, ma della stessa idea con parole diverse, è una forma inerente la poesia primitiva. Questa forma possiede una meravigliosa inclinazione a soccorrere l'improvvisazione, soprattutto quella cantata, di cui i primi poeti sono stati sempre provvisti. La *tautologia* si incontra di frequente nei poeti dell'Antichità, in particolare Omero[2], ed anche, benché raramente, in Virgilio, poiché questo poeta appartiene ad un'epoca altamente civilizzata. Si può ad esempio citare quell'emistico assai noto di Virgilio: *Sic VOLO, sic JUBEO*, e l'altro emistico dell'episodio di Orfeo: *VOX ipsa et frigida LINGUA*. La stessa forma si incontra ugualmente negli antichi poeti tedeschi[3], così come nei nostri antichi romanzi francesi, nel *Brut* di Robert Wace, ad esempio, come in questi versi:

Quand PREST et APPAREILLÉ furent

e in quello di un altro poeta, del romanzo di *Ogier le Danois*:

Que si parent ont GUERPI et LAISSIÉ

e in questi versi del romanzo di Dolopatos:

Sont ensemble au conseil allé;
Assez i ont DIT et PARLÉ,

[1] Si può ancora citare la terre Vaine et place Vuide dell'antica consuetudine di Sedan. (art. 289; Laurière, *gloss.*, II, 432). Era una sorta di comunali che il signor Prudhon designa ancora oggi coi termini di *Places Vides et Vagues* (*Traité du dom. publ.*, II, 48, 50 e 358). Ma l'*allitterazione* non è pura in queste ultime forme; è mescolata alla *tautologia*.

[2] Si vedano fra gli altri esempi, nell'*Iliade*: *Fertile e nutrice* (l. 155) – né interrogare, né scrutare, *οὔτ' εἴρομαι, οὔτε μεταλλῶ* (L. 553); *condottieri e capi* dei Greci (II, 79); *vedere né percepire* (V, 475); - *notare e scorgere* (id., 665); - *confezionare e lavorare* (id., 735); - *valore e coraggio* (VI, 72).

[3] J. GRIMM, *Poesie im Recht*, § 5.

Lois et décrez CERQUENT et QUERENT,
Les capitaux recommencèrent.

Questa forma è incompatibile con la poesia dei tempi civilizzati; poiché, con la civilizzazione, i canti della musa cessano di farsi intendere. La lira, simbolo di un tempo che non c'è più, è allora spogliata di tutte le sue corde. Tuttavia, si incontra ancora talvolta, nei nostri poeti moderni, qualche verso dalla forma tautologica. Racine stesso l'ha impiegata e ne ha fatto due volte di seguito l'uso più felice in questi versi del suo *Britannicus*:

Pour la dernière fois qu'il S'ÉLOIGNE,
QU'IL PARTE;
Je le VEUX, je l'ORDONNE[1].

È una cosa ben degna di essere segnalata, l'esistenza di questa forma poetica al contempo nella poesia e nel diritto degli stessi popoli.

Il Diritto romano ha il suo JUS FASQUE, il suo JUSTE PIEQUE e tante altre forme dello stesso genere, che è inutile riferire qui[2].

I tedeschi mostrano nelle loro antiche leggi, nei loro antichi titoli e nello stile delle loro cancellerie, i loro POTERE ET VOLERE[3], VOLONTÀ E CONSENSO[4], FACCIAMO E DONIAMO[5].

I Francesi non sono meno ricchi in tal senso. Nei nostri titoli latini del Medio Evo, così come nei diplomi, carte e leggi redatti inlingua volgare, si trovano ad ogni istante forme simili a

[1] Si vedano altri esempi tratti dai nostri antichi poemi francesi alla fine del volume, nota B, § 1, n. 3 del primo e del secondo gruppo, e § 2, n. 3 del primo gruppo, per le forme tautologiche a tre termini.

[2] Si vedano alla fine del volume, nota B, § 1, altri esempi di tautologia gemellata tratti dal diritto romano.

[3] Mögen und sollen.

[4] Willen und Gefühl.

[5] Wir thun und geben. Si veda, per altri esempi, alla fine del volume, la nota B, § 1, n. 4.

quelle appena citate, quali STATUIMUS ET ORDINAMUS, VOULONS ET ENTENDONS, DÉFENDONS ET PROHIBONS[1].

La formula esecutoria, ancora oggi in vigore in Francia per gli atti ed i giudizi, continua a conservare il carattere tautologico degli antichi giorni in queste parole tanto note: MANDONS ET ORDONNONS, con le quali questa formula comincia.

Lo stile delle sentenze moderne e dell'attuale procedura impiega sovente questa forma: MÊME ET SEMBLABLE ÉTAT, e quella: SON PLEIN ET ENTIER EFFET, che recano un'innegabile impronta tautologica. Il nostro stesso Codice civile ne trattiene qualcosa in diverse delle sue disposizioni, e in particolare nell'articolo 2073, che non si limita a dire che il pegno conferisce al creditore un privilegio sulla cosa data in pegno, ma che esprime anche il pensiero del legislatore mediante questa formula autenticamente tautologica: PAR PRIVILÈGE ET PRÉFÉRENCE, «come se, dice il signor Duranton, attraverso questa specie di ridondanza si fosse creduto di dover caratterizzare ancora di più l'effetto del diritto di gno[2]».

Quello che, agli occhi del signor Duranton, non è che una ridondanza, è evidentemente, nella verità storica e filologica, un residuo delle abitudini tautologiche dei tempi primitivi.

Così come, nei canti allitterati degli Scaldi, i primi due termini dell'*allitterazione* del primo verso sono legati ad un terzo termine che funge da inizio al verso seguente; così come, nei canti dei Meistersinger tedeschi, i primi due versi sono ordinariamente seguiti da un terzo che serve loro da conclusione, allo stesso modo la forma tautologica, nella poesia e nel Diritto, imita quest'esempio in Germania come in Francia, e non avanza solo su due piedi uguali ed uniformi, ma prende il suo slancio su un solo piede e cade in seguito sugli altri due per ef-

[1] Si veda, alla fine del volume, la nota B, § 1, n. 2 e 3.
[2] *Cours de droit français*, t. XVIII, p. 583, n. 508.

fetto di una sorta di triade che non è priva di un certo fascino musicale.

Così si legge nei vecchi poeti francesi:

BAUS (hilares) et JOYAUX et LIES (læti)[1].

Ed è così che si trova, nello stesso tempo, nel Diritto francese, questa forma: FAISONS, CONTRACTONS ET CONCLUONS, e nei titoli latini del Medio Evo: AD HABENDUM, POSSIDENDUM, TENENDUM, OU STATUIMUS, VOLUMUS ET MANDAMUS[2]. È ancora così che si trova, nel Diritto tedesco: STABILIAMO, ORDINIAMO E FACCIAMO[3], forma che si incontra certamente anche nei canti dei vecchi poeti della stessa nazione. Si potrebbero moltiplicare all'infinito gli esempi di questa forma, sfogliando nei cartolari, negli archivi, nelle cancellerie, i registri e le raccolte di poesia di tutte le nazioni[4].

Il Medio Evo è ricco in questo genere, più ricco dell'antichità, di cui ci restano pochi documenti, benché non sia molto difficile trarre anche dal diritto romano numerose forme del tutto identiche, quali quella tramandataci da Tito Livio: RES DARE, FACERE, SOLVERE[5].

L'*allitterazione* si unisce talvolta alla *Tautologia*.

La poesia romana non è assolutamente avversa, come la nostra, all'*allitterazione*. Essa si diletta anche nella forma tautologica. Quindi il diritto dei Romani non ignora la *tautologia allitterata*, soprattutto il loro Diritto sacerdotale. Le forme *Teplum Tescumque* dei libri dei Pontefici[6], *Sane Sarteque* degli

[1] Si veda la nota B, § 2, n. 3, 1° gruppo, per altri esempi di forme tautologiche a tre termini tratte dai nostri vecchi poeti francesi.

[2] Si veda alla fine del volume, nota B, § 2, n. 2 e 3.

[3] Wir setzen, ordnen und machen. - Si veda la nota B, § 2, n. 4 per altri esempi.

[4] Si veda alla fine del volume, nota B, § 2, n. 2.

[5] Si veda alla fine del volume, nota B, § 2, n. 1.

[6] La frase seguente, tratta dai libri pontificali e riportata da Festo, offre più di una vestigia di *allitterazione* e di *tautologia*: «Templumque sedemque Tescumque, sive Deo, sive Deæ Dedicaverit» (Festo, voce *Tesca*). – Sul signifi-

scritti degli Auguri[1], *Vis Victoriaque* del sacrificio agli dèi degli inferi[2], e tanti altri ancora che potrei citare, costituiscono vestigia di *tautologia allitterata* alquanto ricche[3].

Quale che sia, a riguardo, la ricchezza del diritto romano, essa è lungi dal poter essere paragonata alla potente efflorescenza del vecchio diritto della Germania[4], e soprattutto a quella del diritto del Nord e della Frisia, questi paesi classici della poesia allitterata in cui si trovano non solo delle formule di diritto, ma anche delle intere frasi fortemente impregnate di *allitterazione*[5].

La *Tautologia* semplice, impiegata dai nostri antichi poeti, è molto abbondante, lo si è visto, nella nostra giurisprudenza francese, mentre l'*Allitterazione*, sotto qualunque forma si presenti, pura o abbinata alla *Tautologia*, non spicca nel nostro diritto più di quanto faccia nella nostra poesia, prova nuova e convincente dell'affinità che esiste, quanto a forma, fra il diritto e la poesia di un popolo. Il diritto francese è effettivamente della più estrema povertà, in fatto di *tautologia allitterata*. Le nostre leggi hanno conservato la vecchia locuzione *terres Vuides, Vaines et Vagues* applicata ad alcuni beni[6]. L'antico diritto ave-

cato di *Tescum*, indipendentemente da Festo, si veda VARRONE, *Ling. lat.*, VII, 10.

[1] Festo, voce Sarte. – Questa forma corrisponde alla forma tedesca *Ganz und Car*. Ricorda anche il nostro *Sain et Sauf*, che appartiene a questa categoria.

[2] TITO LIVIO, VIII, 8.

[3] Si vedano altri esempi alla fine del volume, nota C, n. 1.

[4] Si vedano altri esempi citati alla fine del volume, nota C., n. 3.

[5] Grimm riporta numerosi esempi appartenenti a questi due diritti (*Poesie im Recht*, § 5, e *Deuts. Rechtsalt.*, p. 32).

È qui il caso di far osservare che la legge salica e la legge ripuana, nella loro veste latina, offrono poche forme allitterate o tautologiche. Le leggi dei Burgundi e dei Visigoti ne hanno ancora meno. Quanto al diritto anglosassone, esso è, in questo genere, il più povero e arido (Grimm, p. 32). Ma i diplomi latini del Medio Evo contengono un numero abbastanza ampio di forme di *tautologia allitterata*. (Si veda la nota c, n. 2, alla fine di questo volume).

[6] Ediz. di febbraio 1566 sui piccoli dominii, preamb. (Fontanon, II, 291). Si ritrova questa forma,ma solo a due termini, *Terres Vaines et Vagues*, in diverse leggi dell'Assemblea costituente e della Convenzione, ecc. Essa è uti-

va la formula *Sano e Salvo* in comune con la poesia del Medio Evo, nella quale si trovano, a rari intervalli, versi come questi:

Sain et sauf et vivant,
Sain et sauf et vis (vivus),
Saine et sauf et entier.

Il nostro antico diritto poteva anche produrre la forma *Part et Portion* relativa all'eredità[1], espressioni mantenute dal nostro Codice civile[2]. Ma tutto ciò è così poca cosa (poiché non so se si potrebbero moltiplicare le citazioni di questo genere) che si può affermare che la *Tautologia allitterata* è quasi estranea al nostro diritto, come lo è, l'ho già detto, alla nostra poesia.

La *metrica*, così come la *rima* o l'*assonanza*, s'impongono quasi sempre, sia insieme sia separatamente, come una condizione sostanziale alla forma delle regole e delle massime giuridiche, che tanto posto occupano nella pratica forense. Infatti, è raro che una massima giuridica divenga popolare, se non è redatta in maniera da potersi facilmente imprimere nella memoria. Poiché è proprietà delle massime, delle regole o dei brocardi giuridici trasmettersi attraverso la tradizione orale, piuttosto che attraverso la scrittura, e di passare di bocca in bocca, di secolo in secolo, sino alla più remota posterità.

Se vi si vuol prestare ben attenzione, si vedrà che ogni massima, come ogni proverbio popolare, ha una sorta di *misura*, alla quale viene spesso ad aggiungersi l'*assonanza*. Il diritto romano, nella redazione curata dallo stesso Giustiniano, in un'epoca nella qale le antichità di quel diritto erano trattate con tanto sdegno da quell'imperatore[3], il diritto romano delle

lizzata ancora oggi (Si veda il decreto del 15-16 maggio 1790, e le leggi del 28 agosto 1792, 10 giugno 1793, 14 ventoso, anno VII). – Ho già fatto notare che la forma *Terre Vaine et Place Vuide* dell'antica consuetudine di Sedan, o *Places Vides et Vaines* del nostro vecchio diritto consuetudinario appartengono a questa categoria, piuttosto che all'*allitterazione semplice*.

[1] Cout. de Paris; Lettres de rémission de Henri II en faveur des enfants de Robert Estienne, agosto 1552 (*Biblioth. de l'éc. des ch.*, t. I, p. 572).

[2] Si vedano in particolare gli articoli 1009 e 1012.

[3] *Antiqui juris fabulas* della prefazione del Digesto.

Pandette non ha cercato di sottrarsi a questa condizione comune. Si può persino dire che vi si sacrifichi con solerzia e volentieri, nelle regole e le massime che il Digesto ci ha trasmesso. Le massime più brevi, infatti, hanno costantemente una certa *misura*, alla quale si riunisce, inoltre, molto spesso, l'assonanza[1]; quelle che sono di una certa lunghezza non sono sempre sprovviste di questi due ornamenti. Ma la *rima*, tuttavia, non vi si presenta costantemente con una regolarità perfetta, come nelle altre. È quanto ciascuno può agevolmente verificare nel titolo del Digesto, relativo alle regole di diritto, in cui si legge un numero abbastanza grande di regole misurate e rimate come questa:

Qui in servitute est,
Usucapere non potest:
Nam, cum possideatur,
Possidere non videtur.

Oppure questa:

Quatenùs cujus intersit,
In facto, non in jure consistit[2].

Abbiamo imitato quest'uso nelle massime latine adattate al nostro diritto antico ed alcune delle quali sono ancora oggi in vigore, o perché prese a prestito a delle disposizioni del diritto romano, utilizzate nella nostra giurisprudenza, o in quanto appartengono esclusivamente alla nostra antica consuetudine. È

[1] Questa *misura*, che non va confusa con la *quantità* dei versi greci o latini, dipende semplicemente dal numero delle sillabe, senza riguardo né per le lunghe né per le brevi. Si tratta della *misura sillabica* che si trova in alcuni inni o prose degli offizi ecclesiastici, in cui si è conservata la *rima*, che i secoli della bassa latinità del Medio Evo avevano reso tanto frequente nella poesia latina. Non bisogna credere che la rima *fosse* ignota alla versificazione latina delle età classiche.

[2] Si vedano altri esempi rimati o solo misurati nella nota D alla fine del volume.

sufficiente citare qui qualche esempio, come questa massima del nostro diritto consuetudinario in materia di possesso:

Qui possidet et contendit,
Deum tentat et offendit.

E quest'altra, citata nel precario:

Qui negligit censum
Perdat agrum[1].

Bacone è pieno di questi aforismi gettati nella macina poetica. Non solo s'ingegna per dar loro una forma concisa e cadenzata, ma insegue, quasi sempre, l'*assonanza*:

Non placet Janus
In legibus.

E altrove:

Durum est torquere leges
Ad hoc ut torqueant nomine.

Il diritto tedesco abbonda di massime rimate[2].

Il diritto francese ne posiede un gran numero che, così come nel diritto romano, hanno solo la misura *metrica*, senza la *rima*, come questa:

Le mort saisit le vif[3].

Ma quanto a regole e massime rimate non ha nulla da invidiare, credo, al diritto tedesco; fra le molte, mi limito qui a citare la seguente:

[1] Si vedano ulteriori esempi alla nota E, n. 1, alla fine del volume.
[2] Si veda la nota F alla fine del volume.
[3] Nota E, n. 2 e 3, alla fine del volume.

Que veut le Roi,
Ce veut la Loi[1].

La stessa epoca contemporanea non ha voluto restare indietro a riguardo. Quando ha creato qualche massima, ha sempre avuto cura di conferirle una forma metrica, aggiungendovi persino qualche *assonanza*. È così che, durante l'ultima guerra marittima contro l'Inghilterra, la nostra diplomazia, svecchiando mediante la forma un principio già antico, aveva cercato di mettere il diritto dei neutrali sotto l'egida della misura *metrica*, dicendo in loro favore:

Le pavillon couvre la marchandise[2].

È sempre così che, di recente, un oratore di riguardo, tanto per la sua scienza quanto per le fattezze di uno spirito pieno di verve e di entusiasmo, gridò un giorno in tribuna, respingendo l'intervento di una potenza negli affari di uno Stato straniero:

Chacun son droit,
Chacun chez soi;

Massima che ha resistito, malgrado gli sforzi compiuti per pervertirne forma e significato[3].

Non saprei dire in via assoluta che la rima o l'assonanza appartengono rigorosamente, sostanzialmente, alla forma della massima di diritto. Ma si può assicurare che essa ne è frequen-

[1] *Id.*

[2] Questo principio è stato scritto in particolare nel trattato fra la Repubblica francese e gli Stati Uniti d'America del Nord, concluso nel mese di ottobre del 1800. Si veda l'*Hist. du Consulat et de l'Empire*, del signor Thiers, t. II, p. 217 e 218.

[3] Si è finto che il signor Dupin avesse detto: Chacun pour soi,/Chacun chez soi. Si comprende quanto fosse agevole avere la meglio su una simile massima.

temente la compagna. Si può affermare soprattutto che la *misura sillabica* ne sia una condizione indispensabile.

La *rima* e la *misura* sono rimaste, lo si vede, a seguito delle massime, nell'ambito della giurisprudenza, come una prova irrecusabile del carattere e dell'origine poetica di ogni legislazione.

Ma la *misura* e l'*assonanza* non furono esclusivamente raccolte dalla massima giuridica. Se è vero che il diritto fu in principio una poesia, altre parti della scienza devono recare ancora qualche impronta di quello stato primitivo.

Interroghiamo prima il diritto romano.

Le antiche formule romane, sfuggite al naufragio dei secoli ed anteriori alle leggi Æbutia e Julia[1], queste formule che accompagnavano le cerimonie simboliche mediante le quali si compivano i principali atti del diritto, e che dovevano essere pronunciate senza cambiare una sola parola, né una lettera, sono quasi sempre misurate e terminano frequentemente con un'*assonanza*[2]. È sufficiente, per convincersene, citare, a titolo di esempio, la parte finale della formula *per manus injectionem*:

Ob eam rem ego
Tibi manum injicio

E quella di un'altra sfumatura della stessa azione:

Ob eam rem ego
Tibi pro judicato
Manum injicio[3].

[1] La legge *Æbutia* è della metà del settimo secolo di Roma, nell'anno 648 circa. Le leggi *Julia* sono dell'inizio dell'ottavo secolo, dell'epoca di Giulio Cesare e di Augusto. A partire da queste leggi, il formulario fu cambiato attraverso l'abolizione delle *Actiones legis*.

[2] Michelet, *Origines*, Introd., p. 1, ne ha fatto anch'egli l'osservazione. Forse è attraverso una reminescenza di questo stato di cose che i legisti del Medio Evo, nei secoli ottavo e nono, misero in rime latine le formule di pratica di quest'epoca.

[3] Si vedano più numerose citazioni nella nota G alla fine del volume.

Queste *assonanze* ritornano troppo frequentemente nelle formule di questo genere, perché si possa attribuire al caso la loro ripetizione, così come si è voluto far credere, ma senza fondamento, nei riguardi dei versi dei poeti classici, dove la *rima* eleva tanto spesso la voce, come fa in particolare in questi versi assai noti di Virgilio:

Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis, volucrique simillima somno.

E in questi ancora più noti, in cui l'intenzione è così ben marcata:

Hos ego versiculos feci; tulit alter honores.
Sic vos non vobis nidificatis, aves;
Sic vos non vobis vellera fertis, oves;
Sic vos non vobis mellificatis, apes;
Sic vos non vobis fertis aratra, boves[1].

Non vi è nulla di più contrario alla verosimiglianza delle cose del fatto di ammettere, con il signor Ballanche, che le forme delle *Actiones legis* erano innanzitutto cantate, cocì come lo fu il diritto primitivo quando non ancora affidato alla

[1] Ho raccolto un numero tanto considerevole di versi rimati, emanati dai poeti più puri e dai più catigati, che non esito a dire che la *rima* non fu, presso i Romani, l'effetto del caso. Quanto alla misura sillabica, essa dovette essere la forma della versificazione latina prima dell'introduzione della letteratura greca, sul cui modello la letteratura latina si formò; ma si sa che questa importazione non ebbe luogo che alla fine del sesto secolo. La legge delle Dodici Tavole risale alla fine del IV secolo (303-305). Le *Actiones legis*, con le loro formule, sono coeve a quella data. Quindi è ai Romani, non agli Arabi o agli Scandinavi, che i popoli del Mezzoggiorno debbono la *rima*. Quanto ai Tedeschi e agli Inglesi, possono averla presa a prestito dai Germani. La più antica forma del verso latino classico, il verso saturnino, si avvicina più alla *misura sillabica* che alla *quantità*. I canti popolari del tempo di Cesare erano calcati sulla misura sillabica.

Si possono vedere in Svetonio (*In Cæsare*, n. 80) i versi satirici che i soldati cantavano seguendo il carro del dittatore.

scrittura[1]. Di queste formule romane, come delle leggi, ve ne dovettero essere ad Atene e nella maggior parte delle città greche. Queste leggi, dopo aver cessato di essere messe in versi, furono per lungo tempo ancora promulgate, in una sorta di declamazione misurata, e furono cantate agli incroci e nelle piazze dai pubblici banditori al suono della cetra[2].

Questo stesso carattere metrico e rimato si incontra anche nei frammenti della legge delle Dodici Tavole, contemporanea alle formule delle *actiones legis*, di cui si è appena parlato. Questa legge, la cui monumentale precisione colpisce e la cui maestosa semplicità soggioga, sarebbe già solo per questo una severa poesia, se nello stesso tempo non possedesse il fascino che nasce dalla *misura* e la grave melodia che le dona l'*assonanza*. Si comprende allora, per tutte queste ragioni, l'appellazione di *carmen* di cui si serve Cicerone per designare questa legge[3], espressione che ci ricorda che anche in Grecia la stessa parola (νόμος) significava al contempo canto e legge.

I testi, in numero assai ristretto, della legge delle Dodici Tavole, che sembrano essere pervenuti interi sino ai nostri giorni, possono essere studiati, nel loro ritmo poetico, sotto due diversi punti di vista: sotto il rapporto della *quantità*, il che li priva dell'*assonanza*; e sotto quello della *misura sillabica*, che procede allora, quasi sempre, con la *rima* e l'*assonanza*.

Vico ha concentrato la sua attenzione solo sulla *quantità*. Egli ha, su questo punto, tutta una teoria che ha saputo legare sapientemente al suo sistema generale sulla lingua delle due età primitive[4].

La teoria generale di Vico sulla nascita e sulla costruzione della forma del verso presso i Greci e presso i Latini si accorda solo mediocremente con i frammenti che ci restano della legge delle Dodici Tavole. Per di più, Vico falsa egli stesso comple-

[1] *Palingénésie*, 3ª parte.

[2] Si veda la nota I alla fine del volume.

[3] Discebamus pueri XII, ut *carmen* necessarium, quas jam nemo discit. (Cicerone, *de Legib.*, II, n. 23). – Si veda la nota I alla fine del volume.

[4] Si veda l'esposizione di questo sistema nel corollario del libro II, intitolato *Intornoall'orig. della locuz. poet.*

tamente la sua teoria generale quando, volendo farne l'applicazione a questa legge, afferma che questi frammenti terminano quasi sempre con un verso adonico, che egli presenta come l'ultima vestigia del verso dei tempi eroici, asserzione alla quale un dotto romanista francese rifiuta di credere[1].

Quest'asserzione, esaminata da vicino, è, infatti, piena di errori. Vico sembra aver preso, come base della sua affermazione, i testi che si trovano nel *Trattato sulle Leggi* di Cicerone. Ma questi testi non hanno mai fatto parte della legge delle Dodici Tavole. Quindi, ammettendo la sua osservazione come vera riguardo ai testi di Cicerone, essa non potrebbe essere di alcuna applicazione rispetto ai testi veri.

Vico, per di più, non dev'essere seguito nemmeno in ciò che dice sulla forma metrica delle leggi che Cicerone volle imitare dalle celebri tavole decemvirali. La redazione di Cicerone si avvicina molto, è vero, a quella dei frammenti della legge delle Dodici Tavole. Ma se, nell'una e nell'altra redazione, si vedono talvolta dei versi esametri di cui non è possibile, d'altronde, fare dei versi adonici, seppure i veri testi della legge delle Dodici Tavole contengono due versi adonici, vi si trovano, in maggior quantità, dei versi che terminano, come quelli dei poemi di Nevio, con uno o diversi spondei, ed altri che presentano la fine di un verso giambico.

Quanto a tutti questi frammenti, veri o apocrifi, quelli dei decemviri, come quelli di Cicerone, il loro attento esame, dal punto di vista della *quantità*, potrebbe lasciar credere che ci si sia sforzati di incassare questi testi in forme metriche diverse e non uniformi. Quella che sarebbe stata utilizzata più di frequente presenterebbe una sorta di vaga analogia con il verso saturnino, o, piuttosto, con il verso giambico dìmetro o trìmetro, che i Romani presero a prestito dai Greci.

[1] Il signor Giraud aggiunge, tuttavia con qualche esitazione, che all'epoca in cui fu pubblicata la legge delle Dodici Tavole la giurisprudenza romana non era già più un poema serio (*Introd. Hist. aux élém. du Dr. rom*, p. 71, 72). Si vedrà di seguito che non era serza ragione che il professore esitava ad emettere una simile opinione la quale, infatti, non è fondata.

Ma tutto ciò è molto arbitrario e questo punto di vista, se devo dirlo, manca interamente di verità. I frammenti della legge delle Dodici Tavole non sembrano esser stati redatti con la *quantità*, come afferma Vico. All'epoca della loro promulgazione, la *quantità*, con i suoi dattili, i suoi giambi ed i suoi spondei originari della Grecia, non si era ancora introdotta nella versificazione latina; poiché la letteratura greca fu importata a Roma solo verso la fine del sesto secolo; e si sa che la Legge delle Dodici Tavole risale ai primi anni del quarto.

Dal punto di vista della semplice *misura sillabica*, astrazione fatta dalla *quantità*, lo studio dei veri testi della Legge delle Dodici Tavole, come quello delle leggi fatte da Cicerone a loro imitazione, presenta dei risultati ben più soddisfacenti di quelli annunciati da Vico. Lo stile di tutti questi testi è grave, sempre misurato e spesso rimato, come ce ne si può fare un'idea attraverso la citazione seguente dalle tavole decemvirali:

SEI MORBOS AIVITASVE VITIOM ESCIT
QUEI ENDO IOUS VOCASSIT
IUMENTON DATOD
SEI NOLET ARCERAM NEI STERNITOD[1].

Le leggi di Cicerone danno lo stesso risultato, essendo copiate su questo modello. Eccone ugualmente un esempio:

PIETATEM ADHIBENTO;
OPES AMOVENTO.
QUI SECUS FAXIT,
DEUS IPSE VENDEX ERIT[2].

Si è visto che le regole di diritto, all'epoca di Giustiniano, sono redatte in uno stile *misurato* e terminano spesso con una *rima*. Risalendo ad un'epoca più antica, si trova la stessa forma nelle leggi di Cicerone. Le formule delle *Actiones legis* sono

[1] Si veda la nota II alla fine del volume.
[2] Si veda la nota H alla fine del volume.

ugualmente misurate e rimate. Una sentenza di condanna, che Tito Livio e Cicerone ci hanno tramandato, è calcata sulla stessa forma[1]. Le stesse condizioni si incontrano infine in diversi frammenti della legge delle Dodici Tavole. Come ammettere che il caso abbia prodotto quindi le stesse forme, lo stesso ritmo, la stessa combinazione dell'*assonanza*? È possibile misconoscere la catena che lega fra loro tutti questi diversi documenti, il pensiero comune che li ricollega ad un solo e medesimo sistema, la cui più antica esecuzione a noi nota si rivela all'epoca della legge delle Dodici Tavole, per continuare, senza interruzione, sino al secolo di Giustiniano? Da questa costante identità in documenti che appartengono ad epoche tanto distanti, bisogna evidentemente concludere che la vera forma metrica della legge delle Dodici Tavole consiste, come quella delle formule e delle regole giuridiche, nella *misura sillabica*, e non nella *quantità*. Di pari passo con la *misura sillabica* va l'*assonanza* o la *rima*, che ne è quasi sempre la fedele compagna.

Il diritto degli antichi Romani non è il solo la cui redazione, nei frammenti che ce ne restano, presenti la forma metrica o l'*assonanza*. Se si interrogano le vestigia del vecchio diritto tedesco e dell'antico diritto del nord dell'Europa, vi si trovano anche delle frasi che hanno una certa *misura* con frequenti *assonanze*, dal che si è autorizzati a indurre che la loro redazione primitiva dovesse essere calcata su queste due forme[2].

Probabilmente è attraverso una reminescenza di questa modalità di redazione che i tedeschi posseggono alcune antiche leggi e diverse vecchie raccolte giuridiche, come il *Saxenspiegel*, i cui preamboli sono scritti in versi rimati[3]. J. Grimm

[1] Si veda questa formula in Tito Livio (I, 26) e in Cicerone (*pro. Rab.*, 4):
Caput obnubito;/Infelici arbori recte suspendito.

[2] J. GRIMM (*Poesie im Recht*, § 5) cita, fra l'altro, questa frase:
Kommt der Wolf zur heide,/Der dieb zum eide,/So haben wir gewonnen spiel.
Nelle sue *Antiquités du droit allemand*, p. 33, lo stesso autorecita altri frammenti, di cui diversi appartengono al diritto del Nord.

[3] J. GRIMM (*Deuts. Rechtsalt.* p. 33)indica l'*Asegabuch*, edizione di Wiarda. – Repkow ha scritto in versi rimati il preambolo del *Sachsenspiegel*.

assicura anche che si può citare un'antica raccolta di diritto scritto in *rime* da un capo all'altro[1].

La redazione primitiva del diritto segue ovunque, nelle condizioni della sua forma, la forma della poesia nazionale. Sembra, perciò, che per la Francia vi sia un'eccezione a questo principio. Poiché, mentre la poesia francese è tutta rimata, il nostro vecchio diritto francese non possiede un solo testo composto in *rima*, se non nel preambolo e nella fine delle *antiche consuetudini della città di Châtillon-sur-Seine*, redatte nell'anno 1371[2].

Come mai dunque il diritto romano, la cui poesia comporta la *rima* solo accidentalmente, possiede dei testi di legge e dei documenti giuridici rimati, mentre la Francia, dove la *rima* è la suprema grazia della forma poetica, non ammette questo stesso elemento nella redazione del suo antico diritto, se non per le regole e i brocardi giuridici, il che non implica conseguenze sostanziali, visto che gli stessi tempi moderni producono tali forme, talvolta, ancora in *rima* e *misura*?

Vi è in questo una contraddizione più apparente, forse, che reale.

Infatti, la *rima*, presso i Romani, se fu essa stessa impiegata sobriamente dai poeti dell'età d'oro, fu tuttavia un prodotto indigeno del suolo italico. Poiché, benché la letteratura latina sia in generale una letteratura d'imitazione, nondimeno non sembra che la *rima* sia stata importata a Roma da una letteratura straniera. Lo stesso vale per le nazioni teutoniche, la cui poesia utilizzò largamente questo procedimento musicale. Di qui, la *rima* che si produce con sobrietà nel diritto dei Romani e nella loro poesia, e che si manifesta, nel diritto dei popoli del Nord, con questa bella fioritura che essa dispiega nel loro sistema di versificazione.

In Francia, al contrario, la *rima* è un prestito fatto dai trovatori ai poeti latini, oppure, se si vuole, alla poesia araba o scan-

[1] *Loc. cit.*

[2] Si veda in GIRAU, *Essai sur l'hist. du Dr. français au moyen âge*, t. II, p. 338 e 398.

dinava. Privata di ogni carattere indigeno nella nostra lingua e nella poesia cui diede la luce, la *rima* ha mancato di forza per introdursi nel diritto.

Non bisogna neppure dimenticare che il nostro attuale diritto francese è nato in un'epoca di barbarie secondaria. La sua promulgazione primitiva non ebbe luogo in una forma metrica, come quella del diritto dei Romani, dei Greci e dei Germani. La sua redazione può, di conseguenza, essere marcata dal carattere poetico solo ad un grado molto incerto ed in una misura necessariamente incompleta e ristretta.

È in questa maniera che ci si spiega perfettamente l'assenza della *rima* nei testi originali del vecchio diritto francese; ed è così che si giustifica, attraverso l'esempio stesso della Francia, quel principio che il diritto, nella sua redazione primitiva, osserva ordinariamente le condizioni inerenti alla forma primitiva della poesia di ciascun popolo.

La *rima* non si unisce affatto al nostro antico diritto francese poiché essa non è, nella nostra poesia, che un ornamento imprestato. Ma se è vero che la *rima* fu un elemento indigeno nella poesia celtica, si può dire con certezza che le leggi dei Druidi, che furono peraltro redatte in versi, dovettero essere ugualmente ritmate.

La rima, bandita dai testi originali del nostro diritto, prende la sua rivincita nelle traduzioni. La Francia, infatti, forse ad esempio di quelle legislazioni dell'ottavo e del nono secolo che avevano messo, in rime latine, e trasformato in una bizzarra versificazione, i formulari di pratica, la Francia può produrre le *Institutiones* di Giustiniano, messe in versi da un poeta normanno, e la *Coutume de Normandie*, che un altro poeta della stessa provincia, nel tredicesimo secolo, tradusse dal latino in versi francesi rimati, opera che, per l'epoca, non è priva di merito, sia dal punto di vista della versificazione, sia dal punto di vista giuridico[1].

[1] Se non temessi di alterare la gravità di quest'opera, ricorderei, a questo proposito, che la Francia possiede anche diversi atti giudiziari scritti in versi rimati, come diplomi e lettere patenti, richieste al parlamento e persino ri-

La poesia non è limitata alla forma materiale tratta dalla *misura*, dall'*assonanza*, dalla *rima*, dall'*allitterazione* o dalla *tautologia*. Soprattutto le espressioni figurate, le immagini, gli epiteti costituiscono uno dei suoi elementi principali. Attraverso l'arrangiamento fisico della frase, attraverso il ritorno periodico degli stessi suoni, la *misura* e la *rima* incantano l'orecchio; attraverso le figure, di cui la poesia decora il pensiero, attraverso l'epiteto che si aggiunge all'energia o alla grazia ingenua dell'espressione, essa giunge sino all'immaginazione che coglie o che incanta.

L'esame filologico che ho intrapreso non sarebbe completo se, con l'*allitterazione*, la *tautologia*, la *misura* e l'*assonanza* non si potesse far entrare nello stesso tempo, nella redazione del diritto dei giorni antichi, l'esame di tutti gli elementi della poesia, che brilla del più vivo chiarore, e che ha la più grande potenza sugli spiriti. La poesia del diritto, privata di immagini e di epiteti, non sarebbe più di una pianta priva di fiori.

In fatto di metafore e di epiteti, il diritto dei popoli teutonici offre soprattutto una grande profusione di ricchezze.

Le denominazioni che contiene sono molto poetiche. Il proscritto viene lì chiamato *Vogelfrei*, *lasciato agli uccelli*, per significare che non può pretendere più la protezione degli uomini, né vivere sotto il loro tetto, che è condannato ad errare lontano dalla società dei suoi simili, nella profondità delle foreste, dove morirà privato di sepoltura, abbandonato come una preda agli uccelli del cielo[1]. La frase vi si colora ad un grado eminente. L'incapacità ereditaria di colui che è stato condannato per omicidio è proclamata in questi termini: «La mano

chieste della Corte sovrana redatti in versi. Questi documenti sono stati, per la maggior parte, trascritti nei registri degli archivi e delle cancellerie.

[1] Si veda GRIMM, *Poesie im Recht*, § 6, in cui si può vedere una grande quantità di denominazioni dello stesso genere tratte dal diritto tedesco e dal diritto del nord. Si comprende che io debbe limitarmi qui a qualche esempio di facile comprensione. Quanto a quest'espressione, *vogelfrei*, *permissus avibus*, essa trae la sua origine dalle fomule della messa al bando, che abbandonavano il corpo del proscritto alle belve della foresta, ai pesci che sono nelle acque ed agli uccelli del cielo.

insanguinata non deve toccare alcuna eredità»[1]. Per esprimere l'imprescrittibilità e l'inalienabilità dei beni della Chiesa, il diritto tedesco dice che «questi beni hanno un dente di ferro»[2]. Nei paesi di servitù, nei quali la sola residenza fa di un uomo libero il servo del signore, lo stesso diritto dice che, in questi luoghi, «l'aria rende schiavi»[3]. Invece di scrivere prosaicamente: uno dei figli è mercante e l'altro resta a casa, la legge visigota dice: «Uno dei fratelli fa il commercio, l'altro resta seduto a casa presso la cenere del focolare paterno»[4]. La carestia, la crudele carestia che sopraggiunge con l'inverno, ecco come è resa nella descrizione del diritto del nord: «Quando la fame ardente passa per il paese, ecco che la cupa nebbia e il freddo inverno si avvicinano»[5]; e per spiegare che gli interessi di una somma di denaro devono essere resi in inverno, un vecchio documento si serve di questa perifrasi: «Gli interessi saranno pagati all'epoca in cui l'orso è accucciato nel muschio»[6].

La formula del giuramento dei membri del *tribunale vemico* è di un'energia in cui la poesia esplode ad ogni riga e quasi ad ogni parola: «Giuro di celare la *sainte vehme* a mia moglie ed ai miei figli, a mio padre e a mia madre, a mio fratello e a mia sorella, al fuoco e al vento, a tutto ciò che è rischiarato dal sole o bagnato dalla pioggia, come a tutto ciò che fluttua fra il cielo e la terra». La formula della messa al bando non è meno bella: «Noi ti giudichiamo e ti condanniamo, ti poniamo fuori da ogni diritto. Tua moglie, noi la dichiariamo vedova; i tuoi figli orfani e liberi da ogni legame verso di te. Doniamo i tuoi feudi al signore da cui li ricevesti, il tuo patrimonio e le tue cose ai tuoi figli, il tuo corpo e la tua carne alle bestie delle foreste, agli uccelli dell'aria, ai pesci che sono nell'acqua. In qualunque

[1] «Blutige Hand nimmkt kein Erbe» (Grimm, *Poesie im Recht*, § 7).

[2] «Kirchengut hat eisernen Zahn» (Grimm, *ibid.*)

[3] *Die Luft macht leibeigen.* Eisenhart, *Grundsætze des Deutschen Rechts in Sprüchwörtern*; Lipsia, 1822.

[4] *Lex Wisig.*, I, § 8, *ap.* Grimm, *id.*

[5] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 7.

[6] «Die Zinse ist zu reichen, wann der Bær im Moos leigt». Ffritsch, *suppl. Besoldi thes. Pr.*, *ap.* Grimm, *Poesie im Recht*, § 7.

luogo ti trovi, ti abbandoniamo e ti rinneghiamo; e là dove ogni uomo deve aver pace e protezione, tu non ne troverai in alcun modo. Ti rinviamo infine a vagare ai quattro angoli del mondo»[1].

Il diritto teutonico predilige soprattutto l'epiteto, l'epiteto parassita alla maniera dei poeti greci e latini. «Il mare salato, il lago agitato, il giorno chiaro e luminoso, il sole lucente, la notte scura, il freddo inverno, la cupa nebbia, lo scudo lucente, il gelido ferro, l'argento bianco, l'oro brillante, il verde prato, la foresta verde o nera, il cielo libero, il cielo blu, la bocca ridente», in quanto altri epiteti simili si incontrano ad ogni riga nell'*asegabuch* e nella Raccolta di diritto della Frigia[2]. Tutte queste citazioni sono ben sufficienti, credo, per autorizzarmi a chiedere se un simile linguaggio non si accordi meglio con l'*Odissea* o l'*Iliade*, piuttosto che con l'idea che ci si fa oggi di una raccolta giuridica.

Il corpus del diritto romano, nella sua prima parte, è quasi tutto composto da passi estratti dalle opere o dalle consultazioni dei prudentes. Questa raccolta, ordinariamente scritta con eleganza, non presenta lo stesso interesse del diritto tedesco dal punto di vista della poesia primitiva. Il *Digesto* e il *Codice* sono abbastanza sterili a questo riguardo, il che si comprende molto bene in base ai materiali sui quali la collezione è redatta. La legge delle Dodici Tavole è notevole soprattutto per il carattere monumentale della sua redazione, severa poesia che, tuttavia, non esclude interamente le espressioni figurate. Gli annali e le opere storiche offrirebbero probabilmente grandi risorse alle investigazioni dei filologhi, se i più antichi di questi libri fossero giunti sino a noi. Vale la pena consultare Tito Livio.

Il *Digesto* conserva ancora un certo numero di epiteti, che possono ricollegarsi alle prime età del diritto, come quella di "miserabile" per il deposito fatto in caso di incendio o di nau-

[1] GRIMM, *loc. cit.* – Si vedano altre formule di condanna nell'opera già citata dello stesso autore, p. 39-43.

[2] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 7, e *Deuts. Rechtsalt.*, p. 34, 35, 37, 799.

fragio[1], e quella di "penoso" data al rimedio della cessione di beni[2]. La sentenza di colui che era condannato al supplizio della croce possiede una nota di bella poesia antica: «Che gli si copra la testa e che lo si appenda all'albero della disgrazia»[3]. Quando la legge delle Dodici Tavole vuole esprimere la libertà che appartiene al capofamiglia di disporre della sua cosa a suo piacimento, dice: «che sia fatto secondo quanto la sua bocca ha pronunciato»[4], solennità della formula, religione della parola[5] che, nei contratti, regola anche il foro interiore e domina la coscienza. Il padrone che ha tradito la fede del cliente, il figlio che ha alzato le mani su suo padre, l'uomo che ha trafugato il raccolto altrui sono dichiarati «sacri, lasciati alla divinità» dalle leggi regie o da quelle delle Dodici Tavole, che evitano con ciò di pronunciare la pena dimorte. *Sacro* e *Condannato* alla pena capitale hanno quindi lo stesso senso, in questa giurisprudenza simbolica[6]. E se è vero che Romolo, proibendo alle donne di bere vino, avrebbe inteso, con la parola *mulieres*, designare l'intera classe dei plebei e con la parola *vinum* indicare il diritto di cittadinanza, il *vino civile* proibito ai plebei, ai profani, assimilati al sesso passivo, alla donna, la legge regia che contenesse una simile disposizione, e la legge delle Dodici Tavole che avrebbe fatta sua quella redazione, designando quindi con lo stesso vocabolo, *mulieres*, i plebei che si recano al funerale del proprio padrone[7], queste due leggi presenterebbero, senz'altro, quanto vi è di più poetico in fatto di tropi giudiziari.

[1] «Depositum miserabile…tumultûs, vel incendii, vel naufragii causa» (L.1, §§ 1 e 2, D., *Depositi vel contra*)

[2] «Cessionis flebile adjutorium» (L. 7, *Cod. qui bonis cedere poss.*, VII, 71)

[3] «Caput obnubito, infelici arbori suspendito» (TITO LIVIO, I, 10; - CICERONE, *pro Rabirio*, 4).

[4] «Utei lingua noncupassit» (VI, 1).

[5] *Verborum religio*; Ballanche, IV, 193, ediz. in-18.

[6] «Sacer esto; diris devotus, cereri suspensus».

[7] «Mulieres cenas neraduntod neive lesom fonereis ercod habento» (X, 3 e 4).

Questa poesia mitica porterebbe al più alto grado il carattere dei tempi primitivi[1].

Ma quest'espressione, "*l'Universo romano*", per designare l'impero, quest'espressione[2], benché assai bella, non ha nulla che possa ricollegarsi al diritto delle prime epoche[3]; e questa frase, della quale si serve l'imperatore Leone il filosofo riguardo al regime municipale: «Queste leggi errano, in qualche modo, vanamente e senza oggetto, attorno al suolo legale, noi le aboliamo»[4], questa frase non è che una frase ambiziosa, in cui si vedono gli sforzi della retorica che vuole brillare, piuttosto che le vestigia di un antico stato storico. Il sentimento e l'espressione delle cose primitive non c'entrano nulla in tutto questo[5].

Nei frammenti incompleti e mutilati che ci sono rimasti del diritto dell'antica Grecia, delle espressioni figurate si presentano frequentemente alle ricerche dell'erudito. Così, ad Atene, l'urna nella quale si deponeva il suffragio della condanna si chiamava "urna della morte", mentre quella destinata

[1] Lascio al signor Ballanche l'onore e la responsabilità di questo sistema, che è stato ispirato da Vico. Il signor Ballanche l'ha esposto in diversi punti della sua *Palingénésie*, ma senza indicare le sue fonti, non più di quanto faccia lo stesso Vico.

[2] «In orbe romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives romani effecti sunt» (ULPIANO, *ad edict.*, l. 17, D. I, 5, *de statu hom.*) È in questo senso che bisogna intendere queste parole: «madre dell'universo», *genitrix orbi*, che si leggono su alcune medaglie coniate sul modello di Livia, moglie di Augusto. Si veda Am. Thierry, *Hist. de la Gaule sous la domin. Rom.*, t. I, p. 145, introd.

[3] Vale lo stesso per questa frase, di certo molto elegante, relativa al testamento dei militari, che poteva essere scritta con il loro sangue sul loro scudo: «Si quid (milites) in vaginâ aut clypeo, litteris, sanguine suo rutilanti bus, adnotaverint » (L. 15, *Cod.* VI, 21, *de test. mil.*)

[4] «Quae nunc…tanquam incassum circa legale solum oberrent, nostro decreto illini submoventur» (LEONE XLVI, *Abrong. quarund. decret. et decurionib. lat. legum.*).

[5] Lo stesso vale per le parole *inter dormientes*, di cui si servono i giureconsulti romani per indicare poeticamente che la compensazione si opera all'insaputa delle parti. La metafora è molto elegante, ma non possiede nulla di primitivo.

all'assoluzione "urna della misericordia"[1]. Gli arconti, che avevano per insegna una corona di mirto, venivano chiamati *Myrtæy*[2]. A Sparta, l'impiego di senatore era chiamato "la ricompensa della virtù" e l'elezione a questa carica "la conquista della virtù"[3]. Nomi affettuosi e teneri, come quelli di figlia, sorella, madre, designavano le colonie e le città che le avevano fondate, per indicare i legami che le univano ai loro impegni reciproci[4]. Le leggi di Sparta e di Creta, unite da una comune origine (è dall'isola di Creta che Licurgo portò le sue leggi), si chiamavano "leggi fraterne, consanguinee"[5]. Ad Atene, le curie di ogni tributo portavano la denominazione di "confraternita", poiché quelli di una stessa curia, avendo templi, feste e sacrifici comuni, fraternizzavano fra loro[6].

Queste espressioni metaforiche, e tutte quelle dello stesso genere, che si trovano nel diritto dell'antica Ellenia, sono dei resti dei tempi primitivi? Non bisogna vedere in esse, piuttosto, il raffinamento dello spirito della civiltà? Si sa che ad Atene, che donò le sue leggi alla maggior parte dei popoli ellenici, il diritto scritto, sostituito da Solone alle leggi di Dracone, che egli abolì, ricevette a più riprese numerose modifiche, sia nella forma che nella sostanza[7]. Questo stesso diritto, così sfigurato,

[1] «Duæ calculorum urnæ erant; una misericordiæ, quæ posterior: altera, anterior, et hæc mortis» (Schliast. ARISTOFANE, V *espis*, ap. Meursius, *Areopagus*, cap. VIII. – Si veda BARTHÉLEMY, *Anach.*, cap. XVII).

[2] Si applicava la stessa denominazione, *Myrtæi*, a tutto ciò che si riferiva all'esercizio di un certo potere: « Myrtæi, quod spectat ad quoddam imperium; sic autem videtur figuratum esse quia arconte myrtis coronabantur» (Hesychius, ap. Meursius, *Attic. lect.*, lib. VI, cap. VI). Colui che aspirava a divenire arconte lo si nominava, per la stessa ragione, *Myrtinans*: «Myrtinans, dice Suidas, magistratum appetens, myrtis enim arconte coronabantur» (Suidas, V° *Μυῤῥινᾶν*)

[3] ROBINSON, *Ant. grecq.*, trad. fr., t. I, p. 320.

[4] BARTHÉLÉMY, *Anach.*, t. II, p. 35, ediz. del 1791.

[5] *ἀδελφοῖς νόμοις*. Si veda Robinson, t. I, p. 334.

[6] BARTHÉLÉMY, Anach., cap. XXVI, t. III, p. 9, ediz. del 1791.

[7] Si vedeva ancora, al tempo di Plutarco, nel Pritanèo, qualche flebile resto delle antiche tavole sulle quali erano incise le leggi di Solone (Plut., *in Sol*; Meursius, *in Sol.*, caput XXIV). Il grammatico Didimo aveva scritto su una parte di queste leggi un'opera, e Seleuco un commentario, né l'uno, né

ci è pervenuto, come quello di Dracone, solo attraverso le enunciazioni spesso furtive degli storici e le citazioni troncate degli oratori. Se si trattasse solo di ricercare il senso di una disposizione, sarebbe ben possibile, mediante un lavoro di comparazione e di critica, riconoscere il significato di una legge in un testo sfigurato o in una citazione incompleta. Ma la forma stessa, l'espressione, come coglierle nei testi assenti o stravolti? Sulla fisionomia dell'espressione giunta sino a noi come distinguere quanto si ricollega al diritto dei primi giorni da quanto non è altro che l'interpolazione del copista malaccorto, la trasfigurazione interessata dell'oratore, o la criminale corruzione di Nicomaco! I materiali mancano, a riguardo, per risalire dai secoli civilizzati alle età barbare. Quanto al diritto di Lacedemone, gli ostacoli non sono meno grandi. Le leggi di Licurgo, si sa, non furono scritte, ed era proibito, sotto pene severe, affidarle alla scrittura. La tradizione orale, quando la scrittura se ne impossessò, fu, per la forma e per l'espressione, religiosamente consultata e fedelmente raccolta? Lo stato dell'arte, per quanto concerne il diritto ellenico in se stesso, e soprattutto nei suoi testi primitivi, consente appena timide congetture. Si comprende dunque la sobrietà che ho dovuo impormi. La Grecia, d'altronde, fu priva d' influenza sul diritto; essa è la patria dei filosofi, degli oratori e dei poeti; Roma sola ebbe dei giureconsulti. Il diritto trovò soprattutto in terra romana suolo fertile alla sua espansione.

Il nostro Medio Evo, senza essere probabilmente in realtà più ricco dell'antichità pagana, ci ha trasmesso tuttavia dei materiali più considerevoli e meno dubbiosi. Si sono già visti numerosi esempi nel diritto tedesco e in quello del Nord. Le altre parti d'Europa sono altrettanto feconde.

l'altro pervenuti sino a noi. Gli scrittori dell'antichità e, fra gli altri, l'oratore Lisia, accusano soprattutto Nicomaco, che era stato incaricato di fare la recensione di queste leggi, di averle corrotte studiatamente, spesso dietro compenso, nel loro senso e nel loro testo: «Quotidie, dice Lisia, accepto pretio leges illas inscribebat, has delebat; eoque reducti sumus ut ex ejus minibus leges acciperemus…Vobis in mari periclitantibus, ipse, hic manens, leges Solonis corrumpebat» (Orat. XXIX).

Il diritto anglosassone, che Grimm considera alquanto povero in questo genere, stabilisce, attraverso una figura assolutamente poetica, la differenza che esiste fra il delitto forestiero e il furto ordinario dicendo che: «L'ascia suona meglio del ladro»[1]. La finzione di Eduardo il Confessore, che assimila il bandito al lupo, dandogli la testa di questa bestia selvatica, che tutti possono uccidere impunemente, questa finzione è una poesia delle più forti, che ricorda la denominazione tedesca di *Vogelfrei*[2]. Nelle leggi che Guglielmo il Conquistatore presentò all'Inghilterra come una risurrezione del santo re Eduardo, si può citare la qualifica data al bestiame destinato ad essere venduto, chiamato *pecunia viva*, in opposizione a *pecunia sicca*, dato alla moneta contante[3].

A Gand, "Legge, giudice e magistrato" sono sinonimi[4]. Poiché, prima che fosse scritta, il magistrato era il solo a conoscere la legge e la ricordava a memoria[5]. Era quindi la legge personi-

[1] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 7.

[2] DUCANGE, *Caput lupinum genere*, II, 291. – Questa finzione è ricordata più volte nel corso della Simbolica (si veda in particolare quanto dico nel lib. I, cap. III, § 5, sul *Mito* giuridico)

[3] «Interdicimus etiam ut nulla viva pecunia vendetur aut ematur, nisi, ecc.» (*Leg. Willelmi, reg. Ang.*, LX; - Si veda Houard, *Anc. lois fr.*, II, 136 e 140). Il pittoresco dell'espressione latina, *pecunia viva, sicca*, e messo ancora più in risalto dall'etimologia della parola *pecunia*, che viene da *pecus*, il capo di bestiame impresso sulla prima moneta romana coniata sotto Servio Tullio e destinata a rappresentare le greggi, che erano la principale ricchezza dei primi romani. Si veda Cicerone, *de Repub.*, l. II; - Plinio, *Hist. nat.*, lib. XVIII, cap. III. – Si dice ancora oggi, in Provenza, *capitali viventi* per designare il bestiame legato ad un bene rurale e *capitali morti* per i concimi, gli utensili agricoli ecc.

[4] MICHELET, *Hist. de Fr.*, V, 330-332.

[5] «In Islanda, dice Marmier, l'assemblea dell'*Alting* era presieduta dai dodici rappresentanti dei distretti, e al di sopra di essi si elevava il capo giudiziario eletto dal popolo e proclamato *uomo della legge*. Era davvero l'uomo della legge, poiché, in un'epoca in cui essa non era ancora scritta, doveva conoscerla letteralmente a memoria, e ripeterla ogni anno alle diverse tribù. Per duecento anni questo codice primitivo si perpetuò così attraverso il ricordo e attraverso la parola» (*Lettres sur l'Islande*, p. 105, ed. in-18). Si veda Michelet, *Hist. de Fr.*, V, 345.

ficata, la legge vivente. Di qui, il nome di "Legge" che la città di Gand dava al magistrato.

Il diritto antico della Francia non è sterile quanto ad espressioni poetiche ed appellazioni pittoresche. Ma ciò che c'è di molto notevole, a riguardo, è che diverse di queste locuzioni si incontrano nelle consuetudini dei paesi la cui origine è teutonica, oppure si ritrovano quasi identicamente nel diritto dei popoli germanici. Il nostro antico diritto normanno dà il nome di "Cause di spada" ai processi criminali e designa come "spada del Duca" la giurisdizione criminale del duca di Normandia[1]. Vuole che ogni malfattore "si purghi al giudizio del ferro"[2]. Esso ricomprende sotto il nome di Varech le cose trovate e tutto ciò che il mare getta a riva tanto vicino alla terra che «un uomo a cavallo vi possa arrivare con la propria lancia»[3]. La qualifica di confraternita applicata alla curia di Atene riappare, con un carattere più primitivo, con maggior freschezza poetica, nella carta della città di Aire, in Artois, paese di filiazione tedesca, dove l'associazione comunale è chiamata "l'Amicizia della città" ed il capo della municipalità "Prefetto dell'amicizia"[4]. A Lille, la legge municipale porta anche il nome di "Legge dell'amicizia" e il capo della magistratura urbana il titolo di "Guardiano dell'Amicizia"[5].

Nelle consuetudini di Hainaut, Mons, Tournay, altri paesi completamente impregnati di germantà, come pure nella *Somme rurale* del nostro Bouteiller, il bambino è "in pane" di suo padre quando è ancora sotto la sua autorità; è "fuori dal

[1] MARMIER, *Établ. et cout. de Norm.*, p. 50 e 81, nota 4.

[2] *Id.*, p. 29.

[3] Coutume réformée, art. 596.

[4] DUCANGE, *Amicitia*, I, 385; *Ordonn. des rois de Fr.*, XII, 563. – il signor Aug. Thierry (*Récits mérov.*, I, 388) cita gli statuti municipali di questa città. Egli ritiene (p. 291, 292, nota 1) che la Carta sia del dodicesimo secolo. (Si veda anche Michelet, *Hist. de Fr.*, V, 315-317).

[5] *Respector amicitiæ*, carta del 1238; *Rewart*, in lingua fiamminga. – Ducange, *loc. cit.*; Aug. Thierry (*Récits mérov.*, Introd., t. I, p. 291); - Michelet (*loc. cit.*).

pane" una volta emancipato[1]; e nelle consuetudini del Nivernais e della Marche si "fa pane separato" quando si scioglie una comunità stabilita[2]. Il *pane* diviene così il simbolo della famiglia, del focolare domestico, della comunità. La consuetudine lorena, la cui parentela teutonica è innegabile, ha le sue "finestre orbe", dalle quali si può guardare con un solo occhio, e le sue "finestre cieche", che hanno l'aspetto di una porzione di cielo[3]. Il Foro di Béarn non si esprime meno poeticamente, quando designa il diritto di far pascere un gregge sul fondo altrui con il nome di "servitù di dente"[4]. E il guardiano del gregge, che lo dirige col suo scettro da pastore, viene denominato, nella consuetudine di Troyes, "Bastone"; per questo si dice che un gregge è sotto un solo bastone, quando si vuole indicare il fatto che sia una sola persona a condurlo al pascolo[5]. «Il regno di Francia non cade sul fuso», ecco come il nostro vecchio diritto politico dichiara che le donne non ereditano la corona[6]. Per questo motivo, le donne o i loro rappresentanti che si rechino all'apertura di una successione vengono chiamati "fuori dal fuso", espressioni queste che discendono in linea diretta dalle antiche leggi turingie[7]. Il nostro antico diritto consuetu-

[1] HAINAUT, cap. XLII, XCVIII, CVI; Mons., cap. VI, VIII, IX, X, XXXVI; *Somme rurale*, l. I, p. 590. – Si veda DUCANGE, Ii, 109, - Loisel, *Inst.*, L. I, tit. I, regola 38, t. I, p. 84, a cura di Dupin e Laboulaye; – Delaunay, *Comment. sur les Inst. cout. de Loisel*, p. 284. – Le stesse espressioni si leggono in un titolo di Eduardo, re d'Inghilterra, nel registro della conestablia di Bordeaux, foglio 202: «Scilicet dominus hæreditatis vel filius suus, vel alius qui secum sit in domo ad panem et vinum. (DUCANGE, *loc. cit.*, e *obs. sur les Étab. de saint Louis* a seguito di Joinville, p. 167. – Il nostro diritto feudale diceva anche di colui che si trovava sotto la potestà di un signore che questi era "al pane e al vino" del suo signore» (Si veda *Étab. de saint Louis*, I, c. XXX dell'edizione di Ducange a seguito di Joinville)

[2] DELAUNAY, *op. cit.*, regola 75, pag. 452.

[3] LORRAINE, art. 247 e tit. XIV, art. 21; - Laurière, *Gloss.*, I. 168.

[4] Rubrique de *Bocages*, art. 9, - Laurière, II, 373.

[5] Troyes, art. 169, - Laurière, I, 155. I sergenti o uscieri vergati, in Inghilterra, si chiamavano un tempo *Baston*, dalla nostra vecchia parola francese esportata in questi luoghi dai Normanni.

[6] LAURIÈRE, II, 13.

[7] *Ibid.*, «Hæreditas a lancea ad fusum transit»

dinario dice che «i matrimoni si fanno in cielo e si consumano in terra»[1]. Per esprimere il fatto che presso di noi la parola ha lo stesso valore della stipula romana, una regola del nostro diritto consuetudinario dice molto pittorescamente che: «si legano i buoi per le corna e gli uomini con le parole»[2]. Nel corso della vita della moglie, dei figli e del marito, per indicare il carattere incerto della dote femminile, il nostro diritto consuetudinario la chiama "Dote smarrita"[3]. Le cose date in pegno si dividono in "pegno vivo" per designare un debitore che ancora accede ai suoi frutti, e "pegno morto", per designare colui i cui frutti appartengono solo al creditore, senza imputazione a profitto del debitore, per il quale il pegno è davvero *morto* poiché non gli frutta nulla, mentre nell'altro caso era *vivo*, poiché egli godeva dei suoi frutti[4]. Quando la consuetudine di Loudun vuol parlare della primavera, dice: «Il mese di maggio»; quando vuole esprimere il periodo dell'anno durante il quale gli alberi necessitano di essere tagliati, essa ordina di attendere che abbiano «tante foglie». Quattro mesi di maggio significano quattro anni, quattro primavere; quarta foglia è sinonimo di quarto anno[5], maniera di parlare che risale proprio all'infanzia del mondo o di un popolo, a quell'epoca di ignoranza astronomica in cui si contava l'anno attraverso il lavoro dei campi, invece che in base alla rivoluzione delgi astri. Per lungo tempo, in Cina, per dire un anno si è detto *un mutamento di foglie*[6], locuzione che si ritrova in tutti i poeti dell'antichità greca o latina, e che ricorda

[1] LOISEL, *Inst.*, l. I, tit. II, regola 2.

[2] *Id.*, lib. III, tit. I, regola 2.

[3] LOISEL, *Inst.*, l. I, tit. III, regola 37.

[4] *Ibid.*, l. III, tit. VII, regole 1 e 2.

[5] LOUDUN, tit. XIV, art. 3: «Le seigneur coupera les bois taillis accoutumez d'être payez, pourveu qu'ils ayent quatre feuilles et quatre mois de mai passez» (Laurières, I, 459). Altrove, Laurières stesso si serve della parole foglia per indicare l'anno, espressione, per di più, ancora in uso oggi. «Nei boschi tagliati, dice, la pastura è viva dal tempo del taglio sino alla quarta foglia o al quarto anno» (II, 204). Il nostro Codice forestale non ha mantenuto questa locuzione.

[6] LEROUX DES HAUTES-RAYES, *Lettre sur les Chinois*, a seguito dell'*Origine des lois* de Goguet, t. VI, p. 303 dell'ediz. In-12.

in particolare la *tertia messis erat* di Virgilio[1]. Il diritto tedesco, lo si è visto, dona ai beni della Chiesa un "Dente di ferro" a causa della loro imprescrittibilità. Il nostro antico diritto francese chiama anche "Bestie di ferro" il bestiame dato in affitto, con l'obbligo per i fattori di sostituirlo sempre; poiché questa sorta di animali sono considerati eterni, nel senso che non possono *morire al proprio signore*[2]. Il nostro Codice civile ha fatto suo e conserva questo contratto con la stessa denominazione di "bestiame di ferro"[3], di cui i suoi redattori, in mancanza di studi storici, si sono fatti un'idea assai incompleta[4]. È con gli stessi colori e la stessa poesia nell'espressione che, per esprimere il

[1] Si dice anche tre spighe per tre anni. I contadini dicono: la scorsa mietitura, la prossima mietitura per dire l'anno scorso, l'anno prossimo. Questa maniera di contare è interamente primitiva e completamente poetica. (Cf. Vico, l. II, *Cronologia poetica*; *Coroll. d'intr. a' troppi*, e *passim*.).

[2] BEAUMANOIR, cap. LXVIII, - Laurières, *Bestiaux de fer*, I, 158, *Cheptel*, I, 224; - Michelet, *Origines*, 93; - Troplong, *Louage*, III, 408. – In Germania: Bestie di ferro, di acciaio, bestie eterne (Zuchtvieh, hausvieh…eisernes, stælernes, ewiges). Di qui, il brocardo tedesco: Bestia di ferro non muore (Eisern vieh stirbt nicht). – Grimm, *Deuts. Rechtsalt.*, 593. Il faggio di ferro (die isern Boke), nome del luogo in cui il franco giudice della Marca siedeva ancora, in Germania, nel 1490, può ricollegarsi allo stesso pensiero. – Si veda Grimm, p. 797 in nota e p. 808 in nota; - MICHELET, *Orig.*, p. 302, 307.

[3] «Questo bestiame, chiamato anche bestiame di ferro, è quello attraverso il quale, ecc» (art. 1821).

[4] «Questo bestiame, dice il signor Mouricault nella sua relazione al tribunale, questo bestiame, chiamato anche bestiame di ferro, *perché esso è come incatenato alla fattoria*». (Fenet, XIV, 347). Il signor Duranton non è più felice nella sua spiegazione , che presenta la stessa inesattezza senza possedere la stessa eleganza: «Lo chiamano bestiame di ferro per mostrare che è attaccato alla mezzadria». (*Cours de Code civil*, XVII, 294, n. 296). – I signori Mouricault e Duranton in questo hanno letteralmente seguito Poithier (*des Cheptels*, sez. 2, art. 2, n. 65). – L'uno e l'altro, dice il signor Troplong (*loc. cit.*) lasciano nell'ombra il tratto saliente del bestiame di ferro, che è di non perire "per il proprietario", di essere eterno, come dice il diritto tedesco, immortale, come gli uomini della guardia di Serse, che si chiamavano *immortali* perché erano sempre rimpiazzati non essendo mai né più né meno di diecimila (ERODOTO, VII, § 83). È uno di questi immortali che Serse donò come guardiano, con l'ordine di rimpiazzarlo sempre, *al bel platano* di cui si era invaghito e che fece ornare di collane e braccialetti d'oro (Erodoto, *id.*, § 31). – Il senso dell'espressione *bestiame di ferro* non è sfuggito a MICHELET. Cf. *Origines*, p. 93.

vantaggio del signore che ha preso il bene del suo vassallo e che, attraverso la main-garnie, si difende dalle opposizioni di quest'ultimo, il diritto consuetudinario dice che «un signore di paglia, fieno o burro vince e mangia un vassallo d'acciaio»[1].

Si potrebbero moltiplicare le citazioni e spingerle molto spesso sino all'epoca contemporanea. Così, le parole «fusto, ceppo, rami», del nostro antico diritto consuetudinario[2], si trovano nelle parole «ceppo e ramo» impiegate metaforicamente dal nostro Codice civile in materia di successione[3]; le espressioni "figli dello stesso letto, di un altro letto", utilizzate dalla giurisprudenza, e delle quali si serve anche il Codice civile per designare i figli nati da una stessa unione o da matrimoni diversi[4], sono delle maniere di parlare che hanno uno sguardo al contempo sulla poesia antica e sullo stato primitivo del diritto. Attinte dalla natura stessa delle cose, queste sorte di locuzioni hanno dovuto sempre essere impiegate e probabilmente lo saranno costantemente. Così, vediamo l'antica consuetudine di Bar dire "letto infranto" per indicare la separazione di corpi[5], espressione che si può ricollegare alla poesia mitologica del Nord dell'Europa e a quella dell'antica Grecia, poiché l'Edda dice "fare letto insieme" per dire "sposarsi"[6]; e l'Iliade, quando parla di persone unite dal matrimonio, spesso non le designa che attraverso la circostanza del dividere lo stesso letto[7]. Tanto nella poesia quanto nel diritto, la parola "Letto", come simbolo

[1] LOISEL, *Inst.*, l. IV, tit. III, regola 102.

[2] LOISEL, *Inst.*, l. II, tit. V, regola 7. - «L'on a dit autrefois que'où ramage défaut, lignage succède» (*Id.*, regola 26)

[3] Art. 734, 743, 745 ecc.

[4] Code civ., art. 1098.

[5] Art. 16, Laurière, *hoc verbo*.

[6] Fra l'Edda e la consuetudine di Bar si potrebbero porre, per legare questi due testi l'uno all'altro, dei testi analogi presi nel vecchio diritto tedesco, cui questa maniera di esprimersi è stata forse presa in prestito dalla consuetudine di Bar. Si veda Heineccius, *Ant. germ.*, III, 149, 150, 261.

[7] Si veda la fine del canto I, verso 609, 610 e 611. A questa osservazione, che è di Grimm, si può aggiungere, nel senso dello stesso accostamento, che la stessa parola in greco *Εὐνή* (in poesia *Εὐναίν*) significa *letto* in senso proprio e *matrimonio* in senso figurato; quindi *Εὐναστής* significa *marito, amante, colui che condivide il Letto.*

del matrimonio, appartiene, lo si vede, alla più alta antichità poetica.

Ma l'espressione è solo la superficie del Diritto e la poesia è incompleta se, dal guscio, non penetra nel nucleo. La poesia, nella redazione del diritto, si eleva alla pienezza della sua potenza, quando l'espressione e l'idea nello stesso tempo parlano al cuore ed afferrano l'immaginazione. Tale è, in quest'ultimo genere, questa maniera di misurare la distanza attraverso il suono che produce l'ascia del boscaiolo nell'abbattersi su un albero, modalità di apprezzamento sancita dalla nostra ordinanza del 1669 e dal nostro Codice forestale, quando questi documenti parlano dei delitti commessi "a portata d'orecchi"[1]. Questo sistema di misurazione è di per se stesso e per l'antichità della sua origine, che risale all'infanzia di ogni popolo, poetico. La sua poesia ci incanterebbe, quand'anche non fosse elevata dal fascino naïf di quelle vecchie espressioni che sono esclusivamente tipiche dei nostri poeti. L'ordinanza del 1669 aveva riprodotto un'altra espressione, che non si ritrova più nel nostro Codice forestale e che, da sola, costituisce una poesia tutta intera. Essa prevedeva delle proibizioni e delle pene contro coloro che *incantano* i boschi, ricollegandosi così alla legislazione delle Dodici Tavole, la quale puniva coloro che, mediante canti magici, avevano impedito lo sviluppo delle messi, *qui fruges excantassit*, e ricordando, con quella sola parola, tutta un'epoca di semplicità, nella quale si credeva che gli alberi guastati dal piede potessero perire solo per effetto di un *incantesimo* oppure di una sorte gettata da un potere soprannaturale[2]. Oggi, il Codice forestale, a ragione, vede in un simile atto nient'altro che un atto puramente umano, un fatto di cattiveria, che punisce nella misura di un pregiudizio causato[3].

[1] Si vedano gli art. 31 e 45 del Codice forestale del 1827. (N.d.T. Letteralmente sarebbe "l'udire della scure", cioè quanto accade abbastanza vicino da udire il rumore della scure che si abbatte sull'albero).

[2] Ord. 1669, art. 22, tit. XXVII. Si veda il Dictionnaire de Buadrillart, v. *Bois charmés* e Jousse, *Justice crim.*, IV, p. 284; Legge delle Dodici Tavole, VIII, 8.

[3] Art. 196.

Nulla, nella sua redazione asciutta e priva di fronzoli, si ricollega più alla poesia delle credenze primitive, conservata dall'espressione dell'ordinanza del 1669. Tuttavia, cosa degna di nota, se la poesia primitiva si è eclissata in queste disposizioni del Codice forestale, che vietano prosaicamente di mutilare gli alberi e puniscono severamente il taglio e l'abbattimento, quella poesia si è rifugiata nel linguaggio e nei processi verbali degli agenti forestali. Così, per designare un albero scorticato o mutilato, gli agenti forestali, più fedeli del Codice alle credenze tradizionali dei giorni antichi, non mancano mai di dire che l'albero è stato "disonorato"; se si tratta di designare un albero abbattuto di recente, il processo verbale non dimentica di constatare che l'albero è stato trovato ancora "sanguinante". Si tratta di locuzioni al contempo eleganti e metaforiche le quali, riportando i nostri ricordi su uno dei più grandi nomi e su una delle più brillanti finzioni della poesia latina, ricordano, inoltre, le credenze dei primi giorni del mondo, delle quali queste espressioni e finzioni poetiche sono l'immagine, e riproducono ai nostri occhi l'antico culto della natura e degli elementi, così come tutti quei curiosi sistemi dell'India sulla sofferenza di un chicco d'orzo, mentre marcisce infondo alla terra, e sul dolore dell'albero che viene abbattuto, che trema, geme e grida sotto l'ascia impietosa (*manus impia*)del boscaiolo:

Dixit; et obliquos dum telum librat in ictus
Contremuit, gemitumque dedit Deoia quercus:
Et pariter frondes, pariter pallescere glandes
Coepere, ac longi pallorem ducere rami.
Cujus ut in trunco fecit manus impia vulnus,
Haud aliter fluxit, discussa cortice, sanguis,
Quam solet ante aras ingens ubi victima taurus
Concidit, abrupte cruor e cervice profusus[1].

L'umile guardia forestale ed i redattori dell'ordinanza del 1669, i quali si servono di queste espressioni, non pensano di

[1] OVIDIO, *Metamorfosi*, VIII, n. 7.

certo né al nome di Ovidio né a tutte queste belle reminiscenze poetiche. Sono lungi anche dal chiedersi se, nel quadro arido di un processo verbale giudiziario o di una disposizione legislativa, possano riportare in vita quest'epoca primitiva del genere umano, in cui l'immaginazione animava tutti gli oggetti della creazione e conferiva ad essi, così come all'uomo, sentimento e pensiero. Nondimeno, queste espressioni ne sono un accattivante riflesso.

Fermiamoci qui, prima di affrontare un altro genere di poesia giuridica, che tocchiamo grazie a questa esumazione delle credenze primitive del mondo antico, e riconosciamo, in tutti questi testi presi a prestito dal diritto di tanti popoli diversi, la prova autentica, irrecusabile, della redazione poetica che distingue, in tutti i luoghi, il diritto dei primi giorni. In questi materiali dei tempi andati, sempre così piosamente conservati e trasmessi, sin dall'infanzia del mondo, dall'epoca presente a quella successiva, ammiriamo anche, sin da ora, l'opinabile ed energica vitalità dell'elemento storico all'interno della legislazione.

## III

La poesia non consiste solo nella forma e nei suoi abbellimenti. Può essere anche una poesia per il volgo; ma gli spiriti elevati la cercano anche altrove, e chiedono al fiore altra cosa oltre all'aspetto che rapisce gli occhi. Per il pensatore, per il saggio, è soprattutto nelle cose, nel profumo che esala dal pensiero o dal sentimento, che risiede l'essenza delle poesia. Se solo l'espressione la costituisse, l'uomo che, nel suo orgoglio, creda di aver inventato la propria lingua, potrebbe vantarsi di essere, per così dire, il creatore della poesia. Ma l'uomo non crea nulla, egli produce. Manifesta ciò che sente, vede, pensa; inventa, applica, trova; ma trova solo ciò che già esiste, sia nella natura che in se stesso, nella sua organizzazione intima, al fon-

do del suo essere[1]. Dio solo crea la poesia, come crea tutte le cose, e la diffonde negli spettacoli della natura così come nel cuore e nell'immaginazione umana. L'uomo, interprete di Dio, ma non suo rivale, esprime, a modo suo, la poesia sfuggita al seno della divinità, che la natura esprime anch'essa a suo modo; e l'uomo, semplice imitatore di Dio e della natura, trasporta questa poesia nella sua parola e nelle cose che stabilisce.

È questa poesia reale, la poesia delle cose, più che quella delle parole, questa poesia primitiva che, data dall'idea stessa, si diffonde nelle istituzioni, oppure scintilla attraverso le disposizioni costitutive del diritto, che si tratta ora di chiedere alla scienza.

Si è visto l'antico culto della natura e degli elementi riprodursi, all'insaputa degli agenti forestali, con straordinaria e trasparente verità, attraverso le espressioni di cui si servono per

[1] Di qui, la nostra espressione *troubadour*, *trouvère*, che ha il suo corrispondente nel tedesco *Finder*, trovatore, per dire *Poeta*. Grimm, dopo aver indicato quest'accostamento, aggiunge che il poeta è *creatore*, come designa le ποιητής dei greci (*Poesie im Recht*, § 3). Ma *ποιητής* (*fattore, compositore, artigiano, autore*) non rende il senso di *trouvère* più di quello di creatore, benché sia preso talvolta con quest'accezione nel senso di *autore*, *fabbricatore*. «*Poesia*, ha detto a ragione Racine figlio, vale a dire l'opera per eccellenza, e colui che la compone si chiama *Poeta*, nome che non significa *creatore* o *inventore* di finzioni, ma solo *operaio*, come se si volesse dire il perfetto operaio, colui le cui opere sono uniche ed ammirevoli». *Essence de la poésie* (*Insc. et bel. let.*, id., 262). - «L'*opera*, *ποιημα*, dice l'abate Fraguier; e l'autore di un'imitazione così ammirevole lo si è nominato, come per eccellenza, l'*operaio*, *ποιητής* ». *Diss. sur les poèmes en prose* (*Insc. et bel. let.*, id., 267). Vico dice bene da qualche parte che *Poeta*, in greco e in generale, significa *creatore*; ma ha cura di spiegare che con questa parola non intende che una creazione immaginaria e non reale (lib. II, *Metafisica poetica*). Rivela persino ancora altrove il suo pensiero, quando dice espressamente che la *poesia* non è che un'*imitazione* (lib. I, *Degnita*, 52; - lib. II, *Ultimi corol.*, n. 5). Il signor Cousin ha detto anche che il genio crea e «non imita», ma si è affrettato ad aggiungere che «probabilmente, in un senso, l'arte è un'imitazione, poiché la creazione assoluta appartiene solo a Dio». *Du Beau et de l'art* (*Revue des Deux-Mondes*, 1 settembre 1845, p. 793). Nelle lingue tudesche, *Finder* significa ugualmente *giudice*, *giurista* e *poeta*, perché i giudici dei giorni antichi trovano il diritto come i poeti trovano la poesia. Cf. Grimm, *loc. cit.*, Michelet, *Hist. de Fr.*, V, p. 331, nota 2; *Origines*, Introd., LXXII.

constatare il taglio o l'abbattimento degli alberi. Siamo qui sul terreno del grossolano panteismo del mondo primitivo. Infatti, a quest'epoca, le credenze religiose sono tutte più o meno panteistiche. Andiamo a vedere questo panteismo infiltrarsi, con maggiore o minore intensità, nelle istituzioni, nelle disposizioni giuridiche, ed animarle dei più ingenui colori della poesia.

A quest'epoca del mondo, Dio vive e si rivela in tutte le forme ed in tutti gli esseri. Tutto, sino alle piante, sino alle stesse pietre, è popolato di spiriti meravigliosi, di celeste origine. Di qui, l'adorazione di tutti i corpi della natura in generale, e specialmente della terra, delle pietre, degli alberi, del mare e dei fiumi, che si trova presso quasi tutti i popoli dell'antichità. La mitologia greca personifica anche il mare, i fiumi, le montagne, le foreste e le praterie; essa fa della natura materiale il fondo dei suoi dèi antropomorfi. Ma, a differenza di altre mitologie, l'elemento umano domina il senso fisico in queste rappresentazioni esteriori[1].

Quale che sia la superstizione dell'antichità greca, romana o parsa per le foreste e per gli alberi, essa è lungi dall'eguagliare, a riguardo, il culto grossolano e tutto materiale della razza gallica e di tutti i membri della grande famiglia teutonica. Odino e i Druidi, questi primi civilizzatori degli Scandinavi, dei Galli e dei Germani, non possono più sradicare le abitudini inveterate di questi popoli per il culto degli alberi, delle pietre e delle fontane[2]. Alfine di conformarsi a questa

[1] HEGEL, *Estetica*, trad. fr. del signor Bénard, t. II, p. 68

[2] «Lucos ac nemora consecrant», dice Tacito parlando dei Germani (*De mor. Germ.*, cap. IX). Parlando dei Sennoni, dice: «Stato temporem in silvam, auguriis partum et priscâ formidine sacram…coeunt» (*id.*, cap. XXXIX). Il nome stesso di *Galls* indica la loro predilezione per le foreste; *Galls*, abitanti dei boschi, *Gael*, *Guilh*, foresta, terra incolta. – Si veda GIRAUD, *Rech. hist. sur les cout. de Bretagne*, § 1; *Rev. de législ. de Wolowski*, t. XVII (I della 3ª serie), p. 304. Durante il periodo romano, la popolazione armoricana, povera ed indipendente, viveva nelle foreste (*Ibid.*, § 2, p. 312). – Su questo culto degli alberi, presso i Germani, gli Scandinavi e i Galli, si veda Agathias, l. I; - PROCOPIO, *Bel. goth.*, l. II, cap. XV; - DUPUIS, *Orig. des cultes*, L. I, cap. II, tom. I, p. 21, ed. in-4°; MICHELET, *Hist. de Fr.*, t. I, p. 41 e 458, *sur les pierres celtiques*, nei chiarimenti alla fine del volume.

tendenza, la cosmogonia odinica ammette due rami d'alberi come origine del genere umano. Gli dèi, passando sulla riva del mare, scorgono due rami galleggianti; li raccolgono e ne fanno l'uomo e la donna.

I Druidi stuzzicano volentieri il superstizioso feticismo dei Galli, che vengono ad istruire, quando consacrano, come l'oggetto di un culto, il *gui*, che colgono con una serpe d'oro. È con i rami di diversi alberi, abbastanza analoghi ai caratteri runici, che compongono il loro alfabeto segreto. Si trovano ancora oggi, in Galles, delle pietre druidiche coperte di cesellature diverse e recanti, fra gli altri, alcuni segni che sembrano rappresentare degli alberi allacciati fra loro, geroglifici probabilmente inintellegibili, ma che incontestabilmente ammiccano all'antico culto degli alberi.

San Bonifacio, apostolo di Germania, trova questo culto vivo presso gli abitanti di Hess; Ascario, l'apostolo del Nord, presso gli Scandinavi; Carlomagno presso i Sassoni. Nella Gallia cristiana dei secoli quinto, sesto e settimo, malgrado la conversione già molto antica dei Galli, e quella più recente, ma non meno sincera, dei Franchi, malgrado l'autentico attaccamento dei due popoli per la Chiesa cattolica, dei concili sono obbligati a proibire il culto delle pietre, degli alberi e delle fontane. Dal tempo di Gregorio di Tours, i popoli del Gévaudan rendono omaggio ad un lago situato sul monte Hélanus. Una moltitudine di paesani si raccoglie ogni anno, per tre giorni, sui bordi del lago; gli offrono pane, cera e stoffe che gettano nelle sue acque[1]. Ancora nell'undicesimo secolo Canuto, re d'Inghilterra, è costretto a proscrivere nei suoi Stati il culto del sole, della luna, del fuoco e dell'acqua corrente, delle fontane, delle foreste e delle stesse pietre, tanto forte fu l'inclinazione di tutte queste razze per l'adorazione della natura materiale.

Le stesse legende cristiane si associano a queste credenze. Chi non ha udito raccontare, infatti, che gli alberi di una fore-

[1] DUPUIS, *Origine des cultes*, t. I, l. I, cap. II, p. 22. Si assicura persino che, nella nostra Bretagna, il rispetto dei laghi e delle fontane si è ancora conservato, dimodoché, in alcuni luoghi, gli abitanti vi portano in un certo giorno burro e pane.

sta, attraversata un giorno dal Cristo, si inclinarono per rendere omaggio alla sua divinità? Volete sapere perché il salice freme senza posa e trema al minimo vento? Perché solo, fra tutti gli alberi di quella pia foresta, non chinò la sua testa superba e Cristo gli disse: «Hai rifiutato di piegarti dinanzi a me, ma ti curverai incessantemente alla brezza della sera ed al vento del mattino».

All'origine del mondo, così come nei nostri giorni civilizzati, i legni emanano come una sorta di magia misteriosa e segreta, che ispira a tutti un religioso rispetto, un santo fervore. È un'emanazione delle credenze panteistiche dei tempi primitivi.

Si comprendono senza sforzo, adesso, quelle superstizioni del Medio Evo cattolico che popolano le foreste di spiriti, fate e meraviglie, gli omaggi di Giovanna d'Arco a quell'albero delle fate che ella consulta nelle fantasticherie della sua infanzia e, per rientrare nel diritto, quelle espressioni della guardia forestale che considera un albero come un corpo umano, che versa sangue per le incisioni subìte e di cui si parla come di un essere sensibile alla sofferenza ed accesibile al disonore. Si comprende bene anche l'uso di quei numerosi simboli presi nella natura vegetale, imprestati soprattutto agli alberi, ai loro rami e ramoscelli, importati dai Germani ed accettati con premura dalla razza gallo-romana, nell'ambito del diritto così come nelle consuetudini della vita civile.

Dopo aver gettato questo sguardo sulle credenze primitive, si sente meglio anche tutto ciò che vi è di poetico e di toccante nell'abitudine degli antichi Germani e dei Galli di raccogliersi presso un albero[1], si comprende la consuetudine dei Tedeschi del Medio Evo, che tenevano le loro conferenze politiche e giudiziarie all'interno della foresta[2], che designavano mediante

[1] DUPUIS, *Origine des cultes*, t. I, l. I, cap. III, p. 43, in-4°.

[2] «Feci conventum fieri in foreste vierbeche, sub præsentia Ruggeri comitis, ibique iterum juravit (Sigebodus) cum XII suæ conditionis ho minibus, ecc» (WENK., *Hess. Gesch.*, II, n. 7, anno 1073, ap. GRIMM, *Deut. Rechtsalt.*, 794); - «Præsidente Erf. Comite in foresto vierbecha ad hujus rei judicium»

la stessa appellazione una foresta o un'assemblea pubblica. Recarsi in tribunale, in parlamento o nella foresta significava, per gli uomini di quel tempo e di quei paesi, una sola e medesima idea, una sola e medesima cosa[1]. Di qui, il giudice di quest'epoca che situava il suo pretorio piamente ai piedi dell'albero sacro, sotto i tigli, l'olmo o il biancospino in fiore[2], consuetudine consacrata dalla religione dei ricordi[3]. Le querce secolari della foresta di Vincennes non sono le sole ad aver riparato alla loro ombra la giustizia[4].

Le *rocce* e le *pietre*, questi feticci degli antichi Celti e di tutti i popoli del Nord, adottati dai Druidi nei loro sacrifici, da Odino in alcuni usi del suo culto, si mantengono al lungo come oggetti degni di rispetto, nella memoria e nelle abitudini della maggior parte dei popoli[5], cui nemmeno gli Ateniesi fanno eccezione.

È presso una *pietra* situata sulla pubblica piazza, che i Tesmoteti e gli Ateniesi vanno a prestare giuramento[6]. Ma presso i popoli di razza teutonica queste abitudini sono più marcate

(*Ibid.*, II, n. 41, anno 1095; Grimm, *id.*). - «In placito quod fuit in silva, quæ dicitur vorst prope civitatem Casle» (Kopp, n. 55, an. 1294; Grimm, *id.*)

[1] *Forst (forestum) et Placitum, conventus, generale concilium*, erano sinonimi (Grimm, *loc. cit.*).

[2] Sotto le tre, le cinque, le sette querce, sotto i tigli, sotto i sette tigli; sotto il sambuco; sotto il pero; sotto il faggio di ferro; sotto l'olmo, nella baia di Remiremont; il tribunale del biancospino. – Si veda Grimm, 795-797 e MICHELET, *Origines*, 301, 302.

[3] Unter geheiligten bæumen, dice Dümge, *Symbolik der germ. Völker in einigen Rechtsgewohn*, 50.

[4] «Maintefois, dice Joinville, ay veu le bon saint (Louis IX), après qu'il avoit ouï messe en esté, il se alloit esbattre au bois de Vincennes, et se seoit au piè d'un chesne, et nous faisoit seoir tous emprès luy: et tous ceulx qui avoient affaire à luy venoient à luy parler, sans ce que aulcun huissier ne auttre lui donnast empeschement, et demandoit haultement de sa bouche, s'il y avoit nul qui eust partie…» (*Hist. de saint Louis*, p. 12 e 13, ediz. In-folio. Ducange, 1668).

[5] Si trovano in Francia numerose tracce di questo culto delle pietre, non solo nelle tradizioni, ma anche nei nomi delle diverse località, in tutte le parti del regno: Gévaudan, Linguadoca, Provenza, Lorena, Limusino, Normandia, ecc., come *Pierre-Feu*, *Pierre-Fiche*, *Pierre-Figues*, *Pierre-Fitte*, ecc.

[6] PLUTARCO, *in vita Solonis*; J. MEURSIUS, *Attic. lect.*, lib. I, cap. VI.

ancora ed hanno un carattere più poetico. Le *rocce* fungono da seggio al capo scandinavo appena eletto, al giudice del Nord che pronuncia la sentenza ed agli elettori della Germania che fino al sedicesimo secolo vengono, dall'alto della loro poltrona di pietra, a proclamare all'aria aperta ai venti, alle nubi ed al popolo il nome dell'imperatore che hanno scelto, cerimonie solenni che si armonizzano meravigliosamente con la rude natura di questi uomini di granito, con l'epica barbarie di questi secoli di ferro.

Il culto per le fontane, per i laghi, per il mare e per i fiumi è l'origine di questi giudizi resi, durante il Medio Evo, sul bordo dei fiumi[1] e dei laghi[2], presso una fontana[3], una fonte o un pozzo[4], su di un ponte[5], su un battello. Il tribunale del lago di Grandlieu, che amministra alta, bassa e media giustizia, ha sede su un battello a duecento passi dalla riva. Il giudice, quando pronuncia la sentenza, deve toccare l'acqua del lago con il suo

[1] «In loco juxta fluvium pheterach » (MEICHELBECK, *Hist. frising.*, n. 368, ap. Grimm, 799). - «Actum super fluvium Moin in loco nuncupante Franconofurd» (RIED, *Cod. dipl. Ratisb.*, n. 10, an. 794; GRIMM, id). - «Super vadum amnis dicti burke prope Poslar, sede liberi comitatus» (KINDLINGER, 3, 283, an. 1305; GRIMM, *id.*)

[2] «Acta sunt hæc apud Velbach in littore laci turicini» (NEUGART, *Cod. dipl. alleman.*, n. 1030, anno 1282; ap. Grimm, 799. – Sotto le prime due razze dei nostri re di Francia, il re convocava talvolta il *placitum generale* sui bordi di un fiume. (*Vita sancti Salv.*; *Script. rer. gallic. et franc.*, III, 647, ap. Hélie, *Traité de l'inst. crim.*, t. I, p. 206, 207).

[3] «Zu dem richtbrunnen an dem landtag bi stuhlingen» (Wegelin, II, 221, an. 1391, ap. Grimm, 799).

[4] «Beim Born zu Pfungstatt» (Wenk, , *Hess. Gesch.*, I, 82, ap. Grimm, 799).

[5] «Placitum juxta pontem fluminis» (Grimm, 799); - «Hæc autem mutuatorum prædiorum alternatio facta est super ripam fluminis Werra, secus pontem Fuldensis oppidi, quod Fach vocatum est» (*Thuring. sacr.*, I, 97, an. 1189, ap. Grimm, *Loc. cit.*) - «Gauding in Grebenstein auf der brücke unter freiem himmel». (Kopp, I, 393; Grimm, *id*). - «Gericht zu husen vor der brücken» (Kopp., n. 73, an. 1462; Grimm, *id.*). - «Sein gericht mag er (der Landrichter) setzen vor der brücke». (Walch., *Vermischte Beitr. zu dem deuts. Recht*, III, 257; Grimm, *id.*). Si ritrova qualcosa di quest'antica consuetudine durante il diciottesimo secolo, nell'eso àncora seguito a quest'epoca, in Germania, di celebrare alcune feste solenni su un ponte e di farvi dei festini (Grimm, 800).

piede destro[1]. Questa consuetudine ricorda il tribunale che aveva sede ad Atene in riva al mare, nel Pireo, per giudicare colui il quale, già condannato all'esilio, si trova perseguito per un altro crimine, come l'omicidio volontario. L'accusato, senza poter gettare l'ancora né toccare la riva, difende la sua causa in una barca che fluttua a qualche distanza. Se riconosciuto colpevole, è lasciato senza remi e senza timone alla mercè dei venti e dei flutti[2].

Questo stesso culto per i fiumi ispira ad alcune nazioni galliche del Belgio l'idea di una bizzarra istituzione, che serve a provare la santità del letto coniugale. Appena il neonato ha emesso il primo vagito, lo sposo lo afferra e lo stende sul suo scudo, esponendolo al corso impetuoso del Reno. È al Reno, fiume sacro giudice e vendicatore del matrimonio, che il padre rimette il compito di rivelare la legittimità del bambino. Non sentirà battere in petto un cuore di padre, prima che il Reno abbia pronunciato la sentenza fatale. All'onda incostante spetta il compito di proclamare la fedeltà della sposa, lasciando galleggiare lo scudo e il suo prezioso fardello oppure pronunciando il disonore spalancando le proprie acque per inghiottire il frutto del crimine. Forse questa è la poesia della superstizione giuridica portata alla sua più sublime espressione.

In quest'adorazione del mondo primitivo in onore della natura materiale, gli animali giocano il ruolo più elevato. È sempre dall'India che vengono sia questo rispetto religioso, sia questa carità verso gli animali, i quali sono fra le cause prime del culto antico, di cui furono quasi generalmente oggetto. Dovunque si respiri la vita universale, l'uomo è tenuto a rispettarla. Per pietà verso le farfalle, vieta a se stesso di accendere una

[1] *Mém. De l'acad. Celtique*, V, 143, ap. Grimm, p. 800 in nota.

[2] Secondo alcuni autori, subiva, in caso di condanna, la pena ordinaria riservata al suo crimine: «Hic judicabatur, si quis, cædis involuntariæ reus, alteram insuper voluntariam commisisset. Erat vero judicium in mari; et reum quidem adnavigantem, terram non attingentem, e navi causam dicere opportebat, neque scalam, neque anchoram in terram injicientem» (Pollux, *in Phreatt.*). – Si veda anche DEMOSTENE, *in Aristocratem*; - MEURSIUS, *Aeropag*, c. XI, e ROBINSON, *Ant. grecq.*, trad. franc., t. I, p.170, 282.

lampada. Per compassione verso l'agnello che sta per essere sgozzato, impiega un mantello per ricomprarlo dal macellaio[1]. Il panteismo non può manifestarsi in maniera più toccante ed infantile. Questa carità dell'uomo verso gli animali esplode nei libri degli Ebrei. Il riposo del settimo giorno, Dio lo ordina anche in favore degli animali domestici, affinché si prendano un po' di pausa[2]. Non vi è infatti, fra gli animali e la specie umana, una sorta di comunità di sorte cui sono stati destinati, formati come lei da un limo grossolano[3], nominati dall'uomo[4], condannati con lui e sottomessi a condividerne, forse per alleviarlo, il fardello pesante del male[5]?

Un motivo meno puro, più interessato, quale il timore di certi pericoli o la speranza di certi servizi da parte di alcune specie utili o malevole, detta talvolta gli omaggi rivolti agli animali. Questi omaggi hanno allora come causa l'allontanamento da un'influenza funesta o l'espressione di una pia riconoscenza.

Un'origine più ingenua, e allo stesso tempo più filosofica, si manifesta alquanto spesso in quest'adorazione. Vedendo negli animali quei moti singolari, uniformi, necessari che li distinguono, l'uomo delle prime età è portato ad adorare, in essi, le sante leggi della natura. Nella forma esteriore dell'organismo vivente, l'uomo contempla un principio interiore che anima gli esseri, ammira la vita come potenza superiore all'esistenza materiale. Questa forma misteriosa, cieca, stupida, che si manifesta nella vita animale, le rivela il principio divino che sembra apparire come presente in questi esseri. I sacerdoti, con un pensiero più elevato, più generale, vi vedono il segreto

[1] Questo tratto, ben degno degli Indù, è di san Francesco d'Assisi, questo monaco ispirato dall'amore di Dio, che, attraverso le sue austerità, ha tanto in comune con i fachiri dell'India. Un altro giorno, salva una lepre perseguitata dai suoi cacciatori. Predica agli animali, cui dà il nome di fratelli, e li benedice come si fa d'altronde ancora oggi a Napoli. – Cf. MICHELET, *Hist. de Fr.*, II, 539, 653.

[2] Esodo, XXIII, 12.

[3] *Gen.*, II, 19.

[4] *Id.*, 19, 20.

[5] BALLANCHE, *Palingénésie*, Proleg., III parte.

dell'esistenza che ignora se stessa e donde risulta uno stato d'innocenza e di calma, che è l'attributo degli animali e che respinge, in ogni tempo, il principio della libertà umana, questa perpetua lotta dello spirito con la parte materiale della natura dell'uomo[1].

Gli uccelli che abitano le regioni dell'aria, che si riposano sulle piùlevate cime delle montagne, attingono, da questa vicinanza col cielo, un non so che di divino e di puro, che li raccomanda sopra ogni cosa all'attenzione del genere umano. Meglio degli altri animali, essi sembrano in grado di sorprendere il pensiero della Divinità e di ricevere comunicazione della sua volontà. Dovunque, infatti, in Italia, in Persia, presso i Greci, gli uccelli, mossi da un impulso divino, sono gli interpreti del cielo. Nella religione degli antichi Persi, gli spiriti guardiani e penetranti sono rappresentati da uccelli, che sono i nemici di Ahriman e che appartengono all'ordine puro. Lo stesso cristianesimo non è del tutto estraneo a questa simbolica animale. I libri degli Ebrei e dell'Apocalisse sono pieni di bestie meravigliose, che celano rapporti antichi, più o meno diretti, con il culto primitivo degli animali[2]. È così che le antiche credenze sulle ispirazioni divine, di cui sembra dotata la natura delle bestie in generale, e quella degli uccelli in particolare, si perpetuano attraversando l'antichità, percorrendo il Medio Evo, ed arrivano persino sino ai secoli che toccano la nostra epoca, probabilmente indebolite e sfigurate dal tempo e dalle dottrine spiritualiste dei cristiani, ma non abbastanza cancellate perché la loro origine primaria sfugga a degli sguardi allenati.

Grazie a questo stato d'innocenza o di misteriosa ispirazione, il sacerdote del paganesimo interroga gli animali nelle ce-

[1] CREUZER, *Symb.*, trad. fr., l. III, cap. IX.

[2] Cf. DANIELE, VII, 3,4,5,6,7; VIII, 3, 4, 5, 6, 7 e 8; - San Luca X, 19; Apocalisse XII, 3, 4; XIII, 1, 2, 3, 4. Si veda anche il serpente della Genesi e gli anni rappresentati dalle mucche in non so più quale parte dell'Antico Testamento. – Sui rapporti dei simboli persiani, presi dagli animali puri o impuri, con le origini del cristianesimo, si veda Creuzer, *Symb.*, (trad. fr., l. II, cap. III), e il signor Guigniaut, *Relig. de l'ant.*, t. I, II parte, p. 721 e seguenti.

rimonie del culto ed il popolo, qualunque sia la sua religione, li sceglie spesso per fissare l'incertezza della sua volontà quando è chiamato a prendere una risoluzione[1] o a compiere un atto di giurisdizione sovrana[2]. Ama anche sceglierli o consultarli per stabilire una misura di durata, d'intesa, di spazio, di limite nel possesso o nella proprietà.

Questo culto degli animali eleva necessariamente, agli occhi degli uomini, la natura della bestia e la avvicina, se non la pone al di sopra, alla propria natura. Risulta evidente che consultando il loro volo, il loro movimento, l'uomo presta agli animali almeno una parte della propria intelligenza. Li personifica assimilandoseli. Il Lappone parla all'orecchio della renna. L'Arabo nomade, così come il Greco dei secoli eroici, tratta il suo destriero come un suo simile, conversa con lui e gli attribuisce le facoltà morali degli uomini. Tale è l'origine di quest'abitudine mentale, tanto generalizzata nell'antichità, di proporli agli uomini come modelli in quelle lezioni simboliche che chiamiamo apologhi[3]. Con ciò si spiegano anche le interpellazioni rivolte agli animali e la loro comparsa dinanzi al

[1] I Sabini discendono dalle loro montagne guidati da un lupo, un bue, un picchio: il picchio, ispirato dal dio Marte, uccello profetico di questo popolo, ed il cui nome fu in seguito dato a Giove Romano, *Jupiter-Picus*. Cadmo si lascia condurre da una vacca in Beozia. Alla fine del nostro dodicesimo secolo, il piccolo popolo che si mette in marcia , alla voce di Pietro l'Eremita, per andare a conquistare il Santo Sepolcro, grida ad Alberto d'Aix che non c'è bisogno di tanti preparativi né di precauzioni, che non bisogna fare altro che proseguire innanzi a sé e lasciarsi guidare da un'oca e da una capra, bestie piene dello Spirito di Dio: «Anserem quondam divino spiritu asserebant afflatum, et capellam non minus eodem repletam; et hos sibi duces fecerant» (Albert. Aquens., l. I, c. XXXI. – Cf. MICHAUD, *Hist. des crois.*, l. II, t. I, p. 142, 143 e MICHELET, *Hist. rom.*, l. I, cap. IV e V; *Hist. de Fr.*, II, 228; *Origines*, p. 71, 72). – Secondo le vecchie leggende cristiane, sono gli stessi buoi attaccati al carro funebre ad indicare, con il luogo nel quale si fermano, il posto in cui avverrà la sepoltura di un santo. (MALTER, *Hist. univ. de l'Égl. chrét.*, I, 145).

[2] Si veda di seguito nel capitolo III della *Simbolica*, il paragrafo dedicato al *simbolo giuridico propriamente detto*.

[3] CREUZER, *Symb.* (trad. fr., Introd., cap. II).

giudice in qualità di testimoni[1]; è quanto ci dà la ragione dei numerosi processi che sono intentati loro per i danni che commettono, per gli omicidi di cui si sono resi colpevoli, e quanto ci fa comprendere le condanne e le esecuzioni giudiziarie, che sono la conseguenza delle procedure presso gli Ebrei[2], in Grecia[3], a Roma[4], soprattutto nel nostro Medio Evo,

[1] L'uomo che ha ucciso per legittima difesa l'assassino che si era introdotto nella sua dimora proverà, in assenza di una testimonianza umana, il tentativo criminoso di cui fu oggetto: prenderà tre fili di paglia dal tuo tetto di stoppie; attaccherà con una corda il cane che sorvegliava il suo cortile, oppure prenderà il gatto che stava accanto al focolare, o il gallo, che vegliava sulla scala del pollaio; li condurrà dinanzi al giudice e, in loro presenza, affermerà tramite giuramento quanto accaduto, persuaso che Dio potrà smentirlo, alla bisogna, attraverso la più infima delle sue creature (J. GRIMM, *Poesie im Recht*, § 10).

[2] La Genesi contiene a riguardo una disposizione generale, quando dichiara che sarà chiesto conto agli animali di tutto il sangue umano che avranno versato (IX, 5). I libri mosaici contengono inoltre delle disposizioni particolari, che condannano ad essere ucisi e lapidati gli animali che hanno dato la morte ad un uomo o a una donna. Questi libri vietano anche di mangiare la carne di questi animali (*Esodo*, XXI, 28, 29, 31, 32). – Indipendentemente da questi passaggi, si vedano anche quelli in cui gli animali si trovano condannati a ragione dei crimini contro natura commessi con loro dall'uomo o dalla donna (*Esodo*, XXII, 19; *Levitico* , XX, 15, 16).

[3] È Solone ad aver stabilito che l'animale che ha occasionato un danno ad altri, o il cane che abbia morso qualcuno, debba essere consegnato incatenato a colui che ne aveva sofferto: «Scripsit etiam de pauperie , a quadrupedi bus facta, legem, in qua canem qui momorderit, catena quatuor cubitos longa alligatum, noxæ dandum esse præcipit» (PLUTARCO, *in Solone*). - «Quemadmodum qui canes eos, qui momorderint, catena vinctos noxæ dedunt» (SENOFONTE, *Hist.*, lib. II). – «Si quadrupes pauperiem fecisset, noxæ dedi statuit» (Meursius, *Solone*, cap. XIX).

[4] La disposizione della legge delle Dodici Tavole, *Si quadrupes pauperiem*, è all'incirca la stessa di quella di Solone. Si attribuisce a Numa una legge che condannava alla pena capitale, dichiarandoli *sacer*, i buoi, così come i loro padroni, che avevano oltrepassato i confini delimitativi di un campo. Era la legge *Qui terminum exarassit et ipsum et boves ejus sacros esse*, riportata da Festo alla parola *Terminus*, e che non si trova nell'edizione data recentemente dal signor Egger. Si può leggere questa legge in alcune collezioni antiche della legge delle Dodici Tavole. Ballanche fa probabilmente allusione a questa legge, quando dice che la parola *sacro*, come sinonimo di condannato, «si applica agli animali, agli uomini e persino alle cose» (*Paling.*, III parte).

che osserva scrupolosamente, nei loro riguardi, tutte le formalità legali, che li fa imprigionare, che nomina loro un avvocato per difenderli[1], li giudica, li condanna seguendo esattamente tutte le prescrizioni della procedura, facendoli morire, per stessa mano dell'esecutore delle sentenze penali, con lo stesso genere di morte riservata agli uomini, e che continua a mettere l'uomo e la bestia sulla stessa linea, scontando il loro stesso supplizio[2].

[1] Fu una difesa di questo genere, in favore dei ratti della diocesi di Autun, che diede avvio alla reputazione del ceoebre commentatore della Consuetudine di Borgogna, chef u primo presidente al Parlamento di Provenza e che è conosciuto sotto il nome di *Chassanée* o *Chassaneus*, posto in cima alle sue opere scritte in latino.

[2] Secondo le vecchie Consuetudini del ducato di Borgogna, anteriori alla revisione del 1459, il cavallo che uccide un bambino «è consegnato alla giustizia del signore» (Coust. et stilles gardez ou duchié de Bourgoigne, *de delictis et pœnis*, art. 57; Giraud, *Hist. du Droit au moyen âge*) «La chièvre prise en revenue pert la langue» (Id., *de animalibus*, art. 71). Si possono vedere in Carpentier (*Homicidium*, II, 754, 755) diversi esempi di esecuzioni penali su degli animali, nel 1268, 1322, 1323, 1378, 1414, a seguito delle *delibere del consiglio*. Egli cita anche una sentenza dell'11 dicembre 1621, tratta dagli Archivi di Meudon. Beaumanoir biasima l'applicazione delle forme giudiziarie a simili accidenti; poiché, dice, «bestes muez n'ont pas entendement qui est biens ne qu'est maus, et por che est che justice perdue». Il signor professor Berriat Saint-Prix e il signor Vernet, avvocato, hanno pubblicato curiosi dettagli a riguardo (*Themis*, I, 178 e seg; VIII, 34 e seg.). Una lettera inserita in questa raccolta dà su questi processi ingegnose spiegazioni, alcune delle quali fanno ben comprendere il mantenimento di queste procedure. Ma la causa prima, se vi si vuole riflettere, la causa nascosta, ma vera, di tutti questi processi, è nelle credenze primitive di tutto il genere umano. L'autore di questa lettere ha toccato questo punto (*Thémis*, IX, 440 e seguenti).

Non bisogna confondere, in maniera troppo assoluta, così come si fa ordinariamente, i processi, di cui è questione in questa sede, con quelli in cui gli animali figurano, accanto a un uomo o a una donna, come complici di un crimine carnale contro natura. La distruzione dell'aminale aveva ancora, in quel caso, uno scopo tutto speciale, che era di non lasciare alcuna traccia del crimine orribile che aveva occasionato. Ciò è quanto dice chiaramente la legge canonica. – Si veda *Canon, Mulier 4, causa 15, quæst. 1*; - Vernet, *Thémis*, VIII, 44. – Non era infatti solo l'animale, che si ucideva o bruciava, ma anche il suo complice. La procedura stessa era bruciata e distrutta, alfine di seppellire la memoria del fatto che l'aveva originata. L'ultima sentenza di

Si ritrova qualcosa dell'influenza di queste credenze primitive, ma con caratteri più toccanti, nell'antica legge di Atene, di cui si ignora l'autore, che vieta di attentare alla vita del toro, che l'aratro e il suo giogo hanno elevato a livello di agricoltore, associandolo ai lavori dell'uomo. Ministro di Cerere e compagno del lavoratore, la sua morte è un crimine capitale assimilato all'omicidio di un cittadino[1]. Lavora e scava il tuo penoso solco, venerabile toro, ma dormi tranquillo; la legge veglia anche su di te. L'uomo ingrato non leverà mai su di te una mano empia. I tuoi giorni si spegneranno solo al termine fissato dalla natura.

La legge di Mosè contiene una disposizione che fa pensare a questa legge attica, rispetto alla quale non è priva di analogie. Se un Israelita trova un nido con la madre sui suoi piccoli o sulle uova, gli è permesso di prendere i piccoli o le uova; ma se vuol vivere a lungo, deve lasciar volare via la madre[2]. Probabilmente è una ragione di previdenza economica, ad aver dettato questa legge. Ma bisogna confessare che tocca il cuore per la mansuetudine che la anima. Questa compassione per la povera madre è destinata ad abituare l'uomo alla dolcezza, all'umanità verso i suoi simili, ed è attraverso un motivo interamente identico, che le leggi attribuite a Triptolemo ordinavano di non fare alcun male agli animali[3].

questo genere è stata resa dal Parlamento di Parigi il 12 ottobre 1741, secondo Jousse, *Just. crim.*, IV, 124.

[1] «Lex etiam hæc est attica: ne et bos arator mactetur, qui sub jugo laboravit, sive aratro sit, sive plaustro: quod et ipse agricola esset et laborum inter homines socius». (Eliano, *Variæ Hist.*, l. V, cap. XIV). - «Hic (bos) socius hominum in rustico opere et Cereris minister. Ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capitale sanxerint si quis occidisset» (Varrone, *de Re rust.*, l. II, cap. V). – «Cujus tanta fuit apud antiquos veneratio ut tam capitale esse bovem necasse, quam civem» (Columel., *in proem.*, l. VI).

[2] «Si ambulans per viam, in arbore vel in terra nidum avis inveneris, et matrem pullis vel ovis desuper incubantem: non tenebis eam cum filiis; sed abire patieris, captos tenens filios, ut bene sit tibi et longo vivas tempore» (*Deuter.*, XXII, 6, 7).

[3] Cf. GOGUET, *Orig. des lois*, t. I, p. 74, 75 e t. III, p. 140 dell'ediz. in-12.

Tutte queste ingenue credenze, e soprattutto queste disposizioni, che fanno delle bestie le compagne dell'uomo e le includono nella confraternita umana, ponendole nel diritto[1], sono uno degli elementi giuridici che hanno, di per sé, maggior fascino e poesia.

Notiamo qui, prima di passare a un altro ordine d'idee, l'energia delle credenze dei tempi primitivi, il cui effetto si prolunga spesso sino alle età della civiltà. Queste influenze panteistiche dei primi giorni del mondo ci avvolgono ancora oggi. Le nostre istituzioni, il nostro linguaggio, i nostri costumi sono lungi dall'esserne interamente affrancati.

La donna, che le epoche della barbarie mostrano quasi sempre in uno stato di asservimento e di degradante nullità, in preda del capriccio del più duro, illimitato e brutale despotismo da parte dell'uomo, spesso è posta anche più in basso degli animali. Ma la sua nobile natura non è sempre misconosciuta. Il Germano trova in lei come una scintilla della Divinità. Consulta la donna nei pubblici affari più importanti e delicati. Attento alle sue risposte, segue con pio rispetto i consigli che sfuggono alle sue labbra ispirate[2]. Vi è infatti, nella natura della donna, un'intima e profonda analogia con la facoltà di previsione dei destini umani, facoltà misteriosa, che colpisce lo spirito degli Aquitani e dei Liguri della Gallia meridionale e che li porta ad investire le loro donne di un'autorità politica superiore a quella degli uomini. Sono loro a farsi carico di pronunciarsi sulle divergenze sopraggiunte con i propri alleati ed è un tribunale di donne che statuisce, in ultima istanza, in merito alle richieste e lamentele di Annibale pronto ad attraversare la Gallia per andare a far tremare Roma[3].

[1] Espressione di MICHELET, *Orig.*, Introd., p. 55.

[2] «Inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant, nec ant consilia carum aspernantur aut responsa negligunt» (TACITO, *de Mor. Germ.*).

[3] PLUTARCO, *de Virt. Mulierum.* – Ma Plutarco, seguito in ciò dalla maggior parte degli autori, attribuisce quest' istituzione ai Galli in generale, mentre secondo il signor Amédée Thierry ritiene che vada ricondotta agli Aquitani e ai Liguri, di razza iberica. Cf. *Hist. des Gaul.*, t. I, p.267, 268, 1ª edizione.

Quali che siano l'apparato e la pompa cerimoniale solenne delle nostre moderne assemblee giudiziarie, quale che sia l'eleganza della tenuta o la grandezza della fama degli uomini che vi siedono, non esiste corte di giustizia che possa rivaleggiare, quanto a prestigio poetico, con questo semplice tribunale composto da qualche donna seminuda e un po' silvana, che tiene le sue assise sulle rive del Teti. Poiché la donna è la poesia stessa.

L'ispirazione che diversi popoli hanno cercato nelle bestie, che i Liguri ed i Germani chiedevano al sesso, la si è talvolta cercata nell'infanzia; poiché l'innocenza dell'età, come la semplicità della bestia, è anch'essa un'ispirazione. L'antica consuetudine di Puy pone sullo scranno del giudice dei bambini piccoli pieni di candore, dai cuori puri, che investe di potere decisionale ogni qual volta vi sia un dibattito fra due giudei, «affinché la grande innocenza dei giudici temperi la grande malizia dei contendenti»[1].

Vi è ancora un carattere molto poetico, ma meno stuzzicante per l'immaginazione, in quei tribunali tanto celebri noti sotto il nome di *Corti d'amore*, che si formarono, nel corso del Medio Evo, in diverse parti del regno di Francia, e soprattutto, si dice, in Provenza, nel castello di Signe, à Romarin, a Pierre-Feu, per giudicare sovranamente i dibattiti e le dispute dei poeti sul merito dei loro scritti, e per pronunciarsi, in ultima istanza, sulle querelles degli amanti. In quell'epoca di galanteria e di canzoni, amore e poesia furono quasi sinonimi[2].

[1] MICHELET, *Hist. de Fr.*, II, 422.

[2] È in questo senso che Petrarca (*Trionfo d'amore*, IV) ha detto del troubadour Arnaud Daniel: Gran maestro d'*amor*, ch'alla sua terra/Ancor fa onor col dir polito e bello.

Anche una raccolta ancora inedita, composta a Tolosa nel quattordicesimo secolo, e che racchiude una grammatica, una poetica ed una retorica, è intitolata *Leys d'amor*, letteralmente *lois d'amour*, benché non fosse in uso nelle corti d'amore. I regolamenti della Société des troubadours, a Tolosa, portavano anch'essi questo nome. Quest'accezione della parola *amour*, per significare *poésie*, è proprio in rapporto con la natura e l'essenza della poesia romana. ( Si veda un articolo del signor Guessard sulle *grammatiche romane del tredicesimo secolo, Biblioth. de l'éc. des chart.*, t. I, p. 128, ed il saggio *Essai*

Questi parlamenti di cortesia e di gentilezza, come li chiama Fauchet[1], composti da signori e dame del gran mondo, siedevano sotto l'*Ormel*, imponevano delle pene, prescrivevano la forma delle rotture o gli articoli delle riconciliazioni, e a nessuna potenza fu permesso d'infrangere le loro sentenze o declinare la loro giurisdizione. A lungo accreditati in tutta la Francia, questi tribunali, se prestiamo fede agli eruditi, ebbero il loro legislatore ed il loro Codice, raccolto in trentuno articoli da un cappellano del re, una giurisprudenza rispettosamente invocata e fedelmente seguita, una raccolta di sentenze di cui un dottore in legge fece un dotto, ma assai poco poetico, commentario. Paragonato alla leggerezza dell'argomento, questo pesante commentario rassomiglia alquanto ai marchi e alle etichette di piombo che la dogana appone alle fini merci d'Italia[2]. L'eleganza e la grazia sobria dei secoli civilizzati si rivelano già in queste giurisdizioni, in cui troneggiano l'analisi e la sottigliezza e che, per quanto antiche, non esalano, se poco ci manca, quel profumo di primitiva antichità che si sente olezzare sul semplice tribunale delle donne liguri, e che avvolge l'ingenuo pretorio dei bambini del coro della città di Puy.

La cavalleria, questo sacerdozio militare del Medio Evo, che ricorda le fatiche dei semi-dèi dei favolosi tempi ellenici, può, anch'essa, rivendicare un Codice. Ma essa ha per Codice una poesia[3] e, per commentatori, i troubadours e i trouvères, galanti Aèdi, poeti del gaio sapere, che rimpiazzano i gravi poeti teologi della vecchia Grecia, e che, come loro, ma attraverso canti profani, addolciscono la rudezza della loro epoca e preparano la strada alla civiltà moderna. Le cerimonie interamente simboliche della cavalleria, la sua lingua allegorica e lo scopo che si propone, che altro non è che un pensiero di moderazione per il forte, di protezione e di giustizia per il debole, fanno

*sur les cours d'amour* del signor Frédéric Diez, professore all'università di Bonn, tradotto dal tedesco dal signor Ferdinand de Roisin, p. 69).

[1] *Orig. de la lang. et poés. fr.*, l. II, p. 578.

[2] Osservazione del signor Marchangy, *Gaul. poét.*, t. III, p. 422, nota 2 della fine del volume, 1ª edizione.

[3] *L'Ordene de chevalerie*, par messire Hues de Tabarie.

di questa istituzione, la cui organizzazione ebbe un carattere giuridico, una fonte di poesia che inonda le espressioni dei suoi regolamenti[1], e che feconda tutte le disposizioni delle sue leggi[2].

Il Medio Evo ci ha trasmesso, sulla poesia del diritto, i materiali più abbondanti. I suoi usi giuridici, le formalità e le prescrizioni dei suoi costumi, quasi tutte le sue istituzioni, in una parola, sarebbe troppo lungo enumerarle qui, ma soprattutto le prestazioni e le rendite feudali, recano un'impronta spesso infantile, ma sempre eminentemente poetica.

Cosa di più curioso, in quest'ultimo genere, della *corona di rose* dovuta e restituita solennemente in piena udienza, con accompagnamento di tamburi, nei Parlamenti di Parigi e di Tolosa[3]! Cosa di più poetico della forma di rendita del signore di Saint-Pereuze, obbligato a condurre ogni anno con una cerimonia grandiosa, nel Nivernais, al maniero del signore di Champdiou, un piccolissimo reuccio posto su un immenso carro coperto di muschio, trainato da tori vigorosi e superbi[4]!

La nota poetica che ravviva la maggior parte degli usi giudiziari del Medio Evo trova la sua causa nello stato psicologico di quest'epoca, ancora barbara, interamente sottomessa al potere dell'immaginazione e del suo abbagliante miraggio. Anche le tradizioni delle età primitive c'entrano probabilmente molto[5].

[1] Le armi di cui i tornei prescrivono l'uso si chiamano «armi cortesi e graziose». Per esprimere il fatto che gli araldi concedono a ciascun combattente l'eguaglianza del terreno, si dice che essi «dividono la terra ed il sole fra i combattenti». Questi due esempi bastano per far apprezzare la lingua dei regolamenti della cavalleria.

[2] Si vedano qui di seguito, l. I, nel capitolo relativo alla *Simbolica del diritto penale*, le cerimonie di degrado del cavaliere.

[3] Su questo punto, l. I, cap. III, § 4 della *Simbolica*.

[4] Potrei continuare all'infinito, se dovessi riportare qui tutti gli usi dello steso genere che sono pieni di poesia. Sconfinerei, d'altronde, nella *Simbolica*, poiché questi usi sono, per la maggior parte, dei veri simboli, vere allegorie che non appartengono a quest'Introduzione e che trovano il loro posto nella Simbolica, dove bisognerà andare a cercarli.

[5] L'antichità dovette essere, sotto ogni aspetto, più ricca del Medio Evo, così come esso è esistito almeno in Francia, in Italia, in Spagna, perché la barbarie dell'antichità fu una barbarie primitiva, e non una barbarie rinnova-

È con queste disposizioni psicologiche che il Medio Evo e i tempi primitivi si occupano dell'invenzione di un tipo nel peso e nella misurazione; ed è compenetrandosi in questa condizione morale dell'umanità e guardando attraverso il prisma dell'immaginazione, che gli antichi procedimenti volti a misurare il tempo, lo spazio, le quantità, vogliono essere esaminati per essere bene apprezzati. Le necessità di determinare l'estensione di un campo, la durata di un diritto o di un dovere, o di una funzione, il fissare i limiti di un comune, di una città, di un impero si fa sentire dall'uomo civilizzato quanto da quello che ancora versa nella barbarie. Di qui, in tutti i tempi, la creazione di un tipo convenzionale che dovrebbe servire da punto di partenza nelle misure di estensione, peso, tempo, capacità. Questo tipo è necessariamente arbitrario. Nei tempi primitivi è sempre grossolano. La scienza non interviene per crearlo, poiché la scienza non esiste ancora. Esso è attinto di solito dalla natura, dalla persona umana o dalle sue occupazioni giornaliere.

Il punto di partenza, preso nella natura, è presso i Galli un *chicco d'orzo*. L'antico capo bretone, Dynwald Moelmud, misura tutta l'isola partendo dalla lunghezza di un *chicco d'orzo*[1]. Era, prima del nostro sistema decimale, una delle prime suddivisioni dell'antica lira, il cui denaro si componeva di ventiquattro *grani*[2].

ta come quella del Medio Evo, in queste contrade. Ma quest'ultima epoca ci è meglio nota, ed è ciò che ha fatto dire che il Medio Evo fu più simbolico e più poetico dell'antichità. Quest'osservazione non si applica alla Germania, la cui barbarie non ha avuto un'epoca di rinnovamento.

[1] MICHELET, *Origines*, p. 106. – *Dynwald Moelmud* fu un capo bretone che visse, a quanto si dice, 400 anni prima di Gesù Cristo; è il *Dunvaldo Molinus* di cui Wace racconta la storia nel suo romanzo di *Brut*, versi 2291-2360; si veda l'edizione di Leroux de Lincy, t. I, p. 107-110 e t. II, p. 113 dell'analisi. Dynwald Moelmud passa per essere colui che ha riunito le vecchie triadi gallesi e ha dato delle leggi al suo paese. A questa credenza, Wace fa allusione in questi due versi: Cist mist les langues et les lois/Qu'encor tiennent li Anglois

[2] In medicina, il *grano* era, ed è ancora oggi, presso di noi, il punto di partenza. 12 *grani* fanno un *obolo* (Denisart, voce *Poids*). Il *peso medicinale*, autorizzato dalle nostre leggi moderne, non è altro che il debito delle droghe e

Presso gli Indù, il tipo primitivo del peso, la prima quantità percettibile, è l'*atomo di polvere* che fluttua nel raggio di sole e si chiama *trasarenou*; il secondo dei tipi primitivi è il *seme di papavero*, che pesa quanto otto grani di questa polvere; il terzo, il *seme di mostarda nera*; il quarto, quello di *mostarda bianca*, il quinto, il *chicco d'orzo*, che vale sei *semi di mostarda bianca*; il sesto il *chrichnala*, ghianda di un piccolo alberello[1] che vale tre *grani d'orzo*[2].

La persona umana fornisce una parte del corpo, la *mano*, il *braccio*, il *dito*, il *piede*[3]. È il sistema dei Greci, dei Romani, dei Longobardi.

La misura del giorno, preso gli Indù, è persino il *battito d'occhi*[4]. Il passo, come mezzo per precisare l'estensione, non è loro ignoto. Questa modalità di determinazione si presenta in India con un carattere mitologico. Vichnou assume il volto di un bramino di taglia estremamente piccola e, sotto le spoglie di un nano chiamato Vamana, si presenta dinanzi al gigante Mahabali, che è divenuto oggetto di collera per gli dèi. Gli chiede la concessione di tre *passi* di terreno. Mahali promette sulla parola. Il nano, sviluppando allora un corpo immenso, misura la

preparazioni medicamentose al *grano*, e non al grammo. (Vedere la legge del 21 germinale anno XI, art. 35 e 36). I farmacisti talvolta mettevano ancora, fino a non molto tempo fa, nella loro bilancia dei *grani* d'orzo o di grano in natura.

[1] Chiamato Goundjâ. (*Abrus precatorius*).

[2] Manu, l. VIII, sl. 132, 134. – Sul valore di questi pesi e sul loro rapporto con i nostri, si vedano le note del signor Loiseleur Deslongschamps nella sua traduzione. (*Livres sacrés de l'Orient*, p. 408, note 1, 2 e p. 397, nota 4)

[3] Il signor Victor Hugo (*le Rhin*, I, 79) crede che sia il piede di Carlo Magno che diede luogo a quest'appellazione, *pied de roi*, che serviva da tipo all'antica misura francese. Il nostro *piede* fu preso a prestito al *pes* dei Romani. Ma l'espressione *pied de roi* si ricollega, secondo Grimm, non a Carlo Magno, ma a Lutiprando, re dei Longobardi, il cui piede, per la sua lunghezza, serì ai Longobarsi a determinare la misura delle loro terre. (*Deutsche Rechtsalterthümur*, 541). Il signor Michelet ha seguito quest'opinione. Il piede del re Lutiprando ricorda il piede d'Ercole lungo due gomiti impresso su una roccia della Scitia, presso Tyras, ed il sandalo di Perseo, della stessa lunghezza, che il dio lasciava talvolta nel suo tempio a Chemnis, città della Tebaide. Erodoto, IV, § 82, e II, 91.

[4] Manu, l. I, sloca 64. (*Libri sacri dell'Oriente*, p. 337).

terra con un *passo*, il cielo con l'altro; sta per abbracciare anche gl'inferi con il terzo *passo* quando Mahali, caduto in ginocchio, riconosce il potere del Dio supremo[1].

Le occupazioni giornaliere dell'uomo, nelle prime epoche del Mondo, sono quasi sempre la caccia, la pesca, la pastura e la guerra. Gli strumenti propri di questo genere di attività servono da tipi alla misurazione e sono ordinariamente tratti dalla *picca*, dalla *lancia*, dalla *freccia*, dal *giavellotto*, dal *bastone*.

Il lancio di queste armi determina la distanza, fissa l'estensione, stabilisce la proprietà.

Questa modalità di misurazione si incontra in Germania, in Irlanda, in Inghilterra, così come in India e in Persia. Non è estranea alla Francia. Secondo la consuetudine del Borbonico, un *tiro d'arco*, un *lancio di pietra*, una *portata di archibugio* indicano uno spazio di terra[2]. Nel Berry un arciere armato di balestra è scelto per regolare i limiti di un terreno dipendente da una chiesa, appartenente all'abbazia di Saint-Sulpice di Bourges. Questo arciere si pone ai quattro angoli e sgancia successivamente quattro *frecce*. Nel punto in cui queste cadono, si piantano quattro croci in segno di salvezza di questa chiesa[3].

Invece delle armi, si trova qualche volta il *martello*[4]. Il *lancio del martello* è celebre presso i popoli dell'Europa settentrionale. Nella mitologia scandinava Thor, dio della Forza, ha come attributo un *martello*. Può darsi che presso questi popoli un'antica reminescenza religiosa si mescoli, anche a loro insaputa, a questa modalità di misurazione.

Il *raggio di sole*, tutto ciò che copre con la sua luce, è una misura di estensione o di durata. Tanto lontano brilla il sole,

[1] La teogonia indiana ha conservato il ricordo di questo mito. Il nano meraviglioso vi porta ancora il nome di *Trivikrama*, tre passi. – Si veda CREUZER, *Symbolik*, (trad. Fr. l . I, cap. III); Grimm, *Von der poesie im recht*, § 8.

[2] Art. 524; - LAURIÈRE, *Gloss.*, II, 426. – Noi ci serviamo ancora oggi, nel linguaggio usuale, delle parole *tiro di schioppo* per determinare una distanza.

[3] *Étude hist. sur les cout. du Berry*, del signor Rainal. (*Rev. de législ.* De Wolowski, t. XII della collezione e t. II della nuova serie, p. 25)

[4] GRIMM, *Deutsche Rechtsalt*, p. 55, 57; lo stesso autore, *Von der poesie im recht*, § 8.

tanto a lungo cammina, dicono le leggi della Frigia[1]. La *durata del giorno*, il *levarsi e il calar del sole*, servono anche come misura di estensione, donde il nostro *diario* ha preso il nome[2], o come determinazione del giorno legale; e tale è, a questo riguardo, l'antica consuetudine romana, *solis occasus suprema tempestas esto* (Tav. 1, 8). Tale è anche, su quest'ultimo punto, il principio presso i Franchi. La nostra civiltà attuale, così dotta, così raffinata, che possiede procedimenti così esatti per misurare il tempo, conserva ancora, persino oggi, qualcosa di questa modalità di misurazione tanto approssimativa e variabile, tanto fallace, adatta solo alle epoche dell'ignoranza. Prima del *levarsi* e del *tramontare del sole*, il povero deve astenersi dallo spigolare e dal raspollare nei campi[3]; prima del *levarsi* e del *tramontare del sole*, nessun taglio o sottrazione di legno possono essere effettuati dagli aggiudicatari[4].

Qualche volta è il suono del *corno*[5], della *campana*[6], oppure il *soffio del vento*[7] che serve a fissare l'estensione o la durata di

[1] «Also lang als diu sonne scînt; - als die sunn ofgêt». (Grimm, *Deutsche Rechtsalt*, p. 38).

[2] Il *Diario* designava anche certe prestazioni di lavoro. (Vedere DUCANGE, *Jornale e suoi derivati*, come *jornancia, jornaria, jornata, jorneia*, III, 1546, 1547, 1548). – I contadini, in Provenza, non hanno ancora interamente abbandonato questa denominazione e questa misura.

[3] Codice penale, art. 471, n. 10; avviso di regolamento del parlamento di Parigi del 16 febbraio 1784.

[4] Codice forestale, art. 35. – Sotto l'antica giurisprudenza, era permesso sfruttare il terreno solo *fra due soli*, cioé dall'*alba* al *tramonto*. L'art. 1037 del nostro nuovo Codice di procedura ha stabilito a questo proposito delle ore fisse ed invariabili alle quali il Codice forestale, benché redatto nel 1827, non si è conformato. In generale, le tracce delle consuetudini e delle credenze antiche si ritrovano più spesso o più profondamente nelle materie rurali, quale che sia la nuova legge che le regge, che nelle altre materie. Si è visto più sopra qualche esempio; se ne troverà immediatamente un altro preso anch'esso dal Codice forestale. Grimm ha fatto un'osservazione analoga per la Germania. Dice che vi si trova più poesia nel diritto di caccia (*im Jagerrecht*) che in ogni altro diritto. – Cf. *Von der poesie im recht*, § 4 *in fine*.

[5] MICHELET, *Origines*, p. 82.

[6] GRIMM, *Deutsche Rechtsalt*, 76, n. 4.

[7] «So lange der wind weht. – Gehen so weit wind weht» (Grimm., p. 38).

un diritto di caccia, di pesca, di pastura, di giurisdizione, di proprietà.

Qui prende come regola il *grido* di un *animale*, come quello *dell'elefante* presso i Birmani[1]; là è *l'abbaiare di un cane*[2]; altrove, è il *canto del gallo*[3], quel canto che dissolve gli incantesimi[4].

Il nostro antico ed il nostro nuovo diritto forestale hanno mantenuto un ricordo di queste antiche modalità di misurazione, che risalgono quasi alla culla del Mondo, fissando, in alcuni casi, la distanza rispetto al suono che produce l'ascia di un boscaiolo che si abbatte su un albero. La determinano secondo l'*udire della scure*[5].

Questi mezzi, per quanto arbitrari e variabili siano, non hanno tuttavia, per la maggior parte, quasi nulla di aleatorio; poiché il *lancio* dell'arco o della balestra, il *grido* di un anima-

[1] GRIMM, *ibid*., 76, n. 5.

[2] *Ibid.*

[3] «So lang der wind weit und der hane creit. – So lange der wind weht, der hahn kräht» (Grimm., p. 38).

[4] Il *canto del gallo* passava un tempo, presso gli antichi popoli del Nord, e passa ancora oggi, presso di noi, per possedere la proprietà di far svanire gli incantesimi poiché annincia la venuta del giorno, incompatibile con gli spiriti maligni, che sono spiriti delle tenebre. A partire dalla conversione dell'Europa al cristianesimo, si mescola forse in questa credenza una reminescenza confusa dell'episodio di san Pietro nel Nuovo Testamento.

Ecco un racconto popolare che ha la sua origine nei Miti del nord dell'Europa. Il *canto del gallo* vi figura come una condizione risolutoria delle convenzioni; ma si ricollega implicitamente alla credenza di cui ho appena parlato. «Il diavolo si era impegnato a costruire una casa per un contadino ed a completarla prima del canto del gallo, cosa che voleva dire prima del giorno, ma senza che il diavolo si fosse sognato di esprimersicon tale precisione. Se il gallo avesse cantato prima che la casa fosse completata, il contadino sarebbe rimasto libero da ogni impegno verso lo spirito delle tenebre, che avrebbe perso la partita. L'opera era quasi alla fine, restava solo una tegola, una soltanto, e il giorno non era sul punto di arrivare. Il contadino si mise ad imitare il *canto del gallo*, e improvvisamente tutti i galli del vicinato si misero a rispondergli. Il diavolo aveva perso» (Grimm., *Von der poesie im recht*, § 8).

[5] Ordinanza del 1669; Codice forestale, art. 31 e 45. Ma l'art. 31 ha cura di determinare in metri la distanza indicata dall'*udire della scure*. Nel caso previsto dal quest'articolo, tale distanza è fissata a 250 metri, a partire dal taglio.

le, il *suono* di un orologio, il *rumore* della scure possono essere stimati approssimativamente. Ma l'uomo dei tempi barbari non si limita a questo. Superstizioso all'eccesso, come lo si è sempre in queste epoche del Mondo, spesso non consulta altro che il caso. Per misurare il possesso, si rifà al *volo* di un uccello, alla *marcia* di un animale[1], al *volo* di una piuma sospinta dal vento[2], come J.-J. Rousseau, il filosofo, che cerca nel *lancio* di una pietra, tirata contro un albero, la risoluzione che deve prendere.

Si tratta di determinare sino a che punto debba estendersi una cosa, quanto tempo debba durare? Le antiche leggi tedesche dicono: «Tanto lontano quanto *marcia* o *vola* il gallo, o *salta* il gatto, più vicino dello *sperone del gallo* o del *salto del gatto* [3]»

Il Francia rivendichiamo come nostro il *volo del cappone*, che serve a designare la quantità di terra che il primogenito dei figli può prendere insieme al principale maniero[4].

Questa preferenza accordata al grido degli animali, al loro *volo*, al loro *istinto*, per guidare la volontà dell'uomo, per misurare il possesso, si ricollega al culto degli animali e si lega a quella primitiva epoca del Mondo nella quale l'uomo adorava, negli animali, le leggi sante, ma nascoste, della natura. La scienza augurale e l'influenza teocratica vi si rivelano in tutta evidenza[5]. Sotto questo punto di vista si possono, in una certa misura, considerare come simbolici, nel senso trascendente, antico e religioso di questo termine, i diversi procedimenti di misurazione e di determinazione qualunque presi nella natura animale. Mezzi che colpiscono per l'immaginazione, ben più delle nostre attuali misure, in cui tutto è esattamente e freddamente prescritto, questi antichi procedimenti hanno, al più al-

[1] Sul *volo* degli uccelli e la *marcia* degli animali come modalità di misurazione, come strumento di determinazione di un diritto, di un possesso, si veda la *Simbolica*, libro I, cap. III, § 1.

[2] GRIMM, *Deutsche Rechtsalt*, p. 83.

[3] GRIMM., *Von der poesie im recht*, § 8.

[4] Si veda nel *Glossaire* di Laurière (t. II, p. 468) l'enumerazione delle consuetudini che parlavano del *volo del cappone*, chiamato, in alcune di esse, *chèze*. Si veda questa parola in Laurière, t. I, p. 252.

[5] MICHELET, p. 71.

to grado, un carattere poetico, come tutto ciò che si ricollega, d'altronde, ai tempi primitivi. Attraverso il loro senso indeterminato, aleatorio, possiedono anche un non so che di misterioso, che santifica, in qualche maniera, l'acquisizione, il dominio, l'autorità, di cui essi fissano il territorio[1].

Alcune di queste modalità di misurazione hanno un carattere simbolico sul quale tornerò in seguito. Ma, come fa osservare il signor Grimm, benché i simboli e le misure si presentino spesso sotto la medesima forma, vi è nondimeno fra loro una differenza fra le più salienti, che li distingue in modo essenziale. Nella misura, la cosa serve a determinare l'atto, come il *lancio* del *martello*, della *freccia*, il *suono* della *campana*. Nel simbolo, la cosa accompagna, in qualità di segno, un atto che si compie, come la *paglia* in occasione dell'investitura. Il simbolo è più durevole, più pratico. Resiste energicamente ai progressi della civiltà. Le vecchie ed antiche modalità di misurazione sono da lungo tempo abbandonate, mentre una folla di simboli conservano ancora la loro forza e le loro attrattive[2].

La misura, nel grado della penalità, la forma della pena ed i suoi rapporti con il fatto che si tratta di reprimere, si legano spesso all'età poetica del diritto. Senza parlare qui delle pene simboliche, di cui sarà questione in un'altra parte di quest'opera e che non sono la parte meno interessante del diritto dei giorni antichi[3], la pena reca frequentemente con sé un carattere invariabilmente poetico che trae, come il carattere simbolico, dalle epoche della barbarie. Se il crimine ha la sua poesia che rapisce l'anima e colpisce l'immaginazione, anche la legge penale ha la sua, quando il castigo è esasperato. Sotto

[1] GRIMM, *Von der poesie im recht*, § 8.

[2] J. GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 110. – Nella sua *Poesie im recht*, J. Grimm ha anche dedicato l'intero § 8 alle modalità di misurazione, di numerazione e di pesaggio utilizzati in passato. Li esamina sempre sotto il punto di vista poetica; non dice una parola che possa far pensare che guarda ad essi come a procedimenti simbolici. È questa considerazione che mi ha determinato a porre nell'*Introduzione*, e non nella *Simbolica*, ciò che concerne le antiche modalità di misurazione, numerazione e pesaggio delle quali ho appena parlato.

[3] Si veda di seguito la *Simbolica*, libro I, cap. XII.

questo punto di vista, l'atrocità del diritto antico non ha nulla da invidiare a quella del diritto medievale.

Roma permette ai creditori di mettere a morte il debitore insolvente e dividersi il suo corpo[1].

Nel nostro Medio Evo, un Ebreo stipula una libbra di carne da tagliare sul corpo del suo debitore, se costui non paga il suo debito al termine convenuto. Il giudice cui il contratto è sottomesso si crede obbligato a permetterne l'esecuzione[2].

La favola rappresenta Prometeo condannato dagli Dèi ad essere divorato vivo da un crudele avvoltoio, che gli rode le viscere perpetuamente rinascenti[3]. I Burgundi copiano il mito greco, nelle proporzioni autorizzate dalla realtà, condannando il ladro di un avvoltoio ad offrire sei libbre della carne del suo petto all'avidità di quest'uccello predatore, oppure a pagare al proprietario la somma di sei scellini[4].

[1] «Tertiis nundinis partis secanto, si plus minusve secuerunt se (sive) fraude esto» (Tab., III, 6). – *Partes secanto* si intende realmente della persona, del corpo, e non dei beni, nel senso della spartizione materiale del corpo del debitore. Cf. AULO GELLO, *Noct. attic.*, XX, 1; - QUINTILIANO, *Inst.*, III, 6; - TERTULLIANO, *Apol.*, c. IV; - J. GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 616 e *Poesie im recht*, § 12; - MICHELET, *Hist. rom.*, I, 154-157, 2ª edizione, e *Origines*, p. 393; - BONJEAN, *des Actions*, § 160, t. I, p. 403 e 404. – Ma gli autori latini su elencati ci insegnano che la pratica non aveva accettato questo diritto barbaro: *quam legem mos publicus repudiavit*, dice formalmente Quintiliano (*loc. cit.*). Altri autori si rifiutano di ammettere l'autorità del testo appena citato. Il signor Laferrière cerca di conciliare tutti guardando alla disposizione come comminatoria. (*Hist. du Dr. civ. rom. et du Dr. fr.*, t. I, p. 135, 136).

[2] Questo riconoscimento della giuridicità del contratto risulta dalla stessa risposta del giudice, che «Se taglia più o meno, sarà egli stesso messo a morte» (J. GRIMM, *Poesie im Recht*, § 12). Questa tradizione è assai anteriore a Shakespeare, che ne ha fatto uso nel *Mercante di Venezia*. Su questa tradizione, si vedano le autorità indicate da Grimm, loc. cit., e pag, 616 e 617 delle sue *Antiquités*.

[3] Rostroque immanis vultur obunco/Immortale jectur tundens, foecundaque poenis /Viscera, rimaturque epulis, habitatque sub alto/Pectore: nec fibris requies datur ulla renatis. (*Eneide*, VI, 597 e ss.)

[4] «Si quis acceptorem alienum involare præsumpserit, aut sex uncias carnis acceptor ipse (ipsi) super testones comedat, aut certe si noluerit, sex solidos illi cujus acceptor est, cogatur exolvere» (*Lex Burg.*, tit. XI).

Il parricida romano è cucito vivo in un sacco di cuoio con una vipera, un cane, un gallo e una scimmia, e gettato nell'acqua per morirvi di fame o per essere divorato da questi quattro animali simbolici[1]. Sotto i Valois, i condannati, cuciti anch'essi in un sacco, sono gettati nel fiume con la celebre iscrizione: «Lasciate passare la giustizia del re».

In caso di omicidio commesso sulla flotta che trasporta Riccardo Cuor-di-Leone in Palestina, questo re ordina che il colpevole, legato al cadavere, sia lanciato in mare[2]. Gli Egiziani non fanno morire il padre che ha ucciso suo figlio, ma lo condannano ad un supplizio più crudele della stessa morte, obbligandolo a tenere nelle sue braccia, per tre giorni e tre notti, il cadavere della sua vittima[3].

Cambise fa morire e scorticare dopo la sua morte un giudice prevaricatore[4]. I pagani scorticano vivi i cristiani; e i Persi, quando un uomo ha toccato delle vesti impure, gli scorticano tutta la pelle all'altezza della cintura[5].

Roma offre alla curiosità popolare lo spettacolo degli infelici schiavi, o dei gloriosi martiri, gettati in pasto alle bestie feroci. Il diritto tedesco non ha nessun esempio simile. Ma il diritto del Nord ebbe probabilmente delle prescrizioni di questo genere, poiché le saghe hanno spesso menzionano tale supplizio e la tradizione attribuisce al re scandinavo Frodo VII una legge che condanna il ladro ad essere legato ad una forca con un lupo al suo fianco,destinato a divorarlo, per indicare la voracità dell'uno e dell'altro[6].

[1] Su questo supplizio, si veda la *Simbolica*, lib. I, cap. XV e lib. II, cap. III.

[2] MICHELET, *Origines*, 375.

[3] Diod. di Sic., l. I; - Goguet, *Orig. des lois*, l. I, part. I, cap. I, art. 4, t. I, p. 122, ediz. in-12.

[4] Il signor Michelet dice che fu scorticato vivo, ma Erodoto ci insegna che Cambise lo fece prima morire e poi scorticare; poi si tagliò a strisce la sua pelle e con esse si foderò la sedia sulla quale egli aveva esercitato. Fatto ciò, Cambise diede quel posto di giudice al figlio, raccomandandogli di tenere sempre a mente quella sedia. (Erodoto, V, § 25).

[5] J. GRIMM, p. 705.

[6] GRIMM, 686, 701; - MICHELET, p. 368. – Questa pena è simbolica.

Nel quattordicesimo, quindicesimo e sedicesimo secolo, si bruciavano vivi gli stregoni che avevano commesso dei malefici[1].

I falsari sono bolliti vivi in un calderone[2], genere di supplizio ignominioso spesso riservato agli eretici e che, in un tempo più arretrato, re Teodato aveva applicato al crimine di parricidio[3].

Gli Sciti mettono i falsi indovini su un carretto pieno di ramoscelli, con piedi legati e mani legate dietro la schiena e imbavagliati. Danno quindi fuoco alle stoppie lanciando i buoi in corsa[4]. Gli Egiziani fanno bruciare i parricidi avvolti in fagotti di spine cui si dà fuoco dopo aver precedentemente infilzato in tutte le parti del corpo del condannato delle spine delle punte di giunchi della lunghezza diun dito, destinate ad infiammarsi sul corpo del suppliziato[5].

La vestale infedele discende viva nella notte della tomba. L'assassino, nel contado di Bigorre, è sotterrato vivo sotto il cadavere dell'uomo che ha ucciso[6]. Il duca di Bretagna, Pierre Mauclerc, ordina che un sacerdote che ha rifiutato di sotterrare vivo un uomo scomunicato sia egli stesso sotterrato vivo con il cadavere[7].

Amestri, moglie di Serse, fa tagliare le mammelle alla moglie di Magiste e, dopo averle fatto anche tagliare il naso, le orecchie, le labbra e la lingua, la rimanda a casa sua così muti-

[1] JOUSSE, *Just. crim.*, III, 759, 761 e ss.

[2] Questa era la consuetudine quasi generale in Francia. – Si veda l'art. 364 della consuetudine di Bretagna, riformata nel 1580, e i dettagli che fornisce a riguardo il signor Floquet, così come i passi che cita nella sua *Hist. du Privilège de saint Romain*, I, 226, 227.

[3] «Hic vero (Theodatus rex) cum didisset quæ feretri illa commiserat, qual iter propter servum quem acceperat, in matrem extiterat parricida, succenso vehementer balneo, eam in eodem cum unâ puellâ includi præcepit. Quæ nec morâ inter arduos vapores ingressa in pavimento corruens mortua atque consumpta est» (Greg. Turon., III, 31; - Grimm, 700, 701).

[4] ERODOTO, IV, § 79.

[5] Diod. Sic., l. I; - Goguet, t. I, p. 121.

[6] «Interfector sub mortuo vivus sepeliatur» (*Charta*, anno 1238; Ducange, *Sepeliri*, VI, 389).

[7] DARU, *Hist. de Bretagne*, ap. Michelet, *Hist. de Fr.*, II, p. 550.

lata, per punirla di aver favorito gli amori fra Serse ed Artaita[1]. Guglielmo il Conquistatore, re d'Inghilterra, impedisce di uccidere o impiccare il criminale, ma vuole che gli si strappino gli occhi e gli si taglino i piedi, le parti sessuali o le mani, affinché non resti di lui che un corpo vivo in memoria del suo crimine[2].

Abbandoniamo quest'agghiacciante poesia dei supplizi e volgiamo i nostri sguardi su delle immagini meno cupe.

L'immaginazione si riposa con gioia su un diritto più misericordioso, più umano e non meno poetico, pensando alla povera spigolatrice della Bibbia. La spiga che cade dalla mano del mietitore, il grappolo dimenticato dal vignaiolo o l'oliva che rimane sull'albero spogliato, il Signore ordina ad Israele, in commemorazione della schiavitù d'Egitto, di lasciarli alla vedova, all'orfano, allo straniero, come il patrimonio dell'infelicità, che deve attirare la benedizione del cielo sui lavori del proprietario[3]. L'antichità non ha nulla di simile da opporre a questa disposizione toccante, a questa tenera legge di fratellanza che fa già presentire la carità universale del vangelo.

Raccolta dalle nostre antiche consuetudini[4], questa disposizione passa nelle leggi di San Luigi, in favore "dei poveri, membra di Dio". Un editto di Enrico II chiama a suo beneficio «le persone vecchie e debilitate di membra e i bambini piccoli e tutti quelli che non hanno forze»[5]. Queste espressioni, impregnate di un carattere così dolce e cristiano, le si ritrovano ancora, sino al 1784, in un avviso di regolamento del parlamento di Parigi[6]. Una legge della Rivoluzione e il nostro Codice penale sanciscono questo diritto, ma è quasi a malincuore che

[1] ERODOTO, IX, § 111.

[2] «Interdicimus etiam ne quis occidatur vel suspendatur pro aldiquà culpâ, sed evernantur oculi et abscindantur pedes, vel testiculæ, vel manus; ita quod truncus remaneat vivus in signum proditionis nequitiæ suæ» (*Leg. reg. Willelmi*, art. 68, *de Suppl. Modo*; - Houard, *Anc. lois fr.*, II, 138).

[3] Levitico XIX, 9, 10; Deuteronomio, XXIV, 18, 19, 20, 21.

[4] Melun, Étampes, Dourdan.

[5] Ediz del 2 novembre 1554, art. 10.

[6] Sentenza del 16 febbraio 1784. – Una sentenza del 7 giugno 1779 dello stesso parlamento contiene le medesime disposizioni.

il Codice penale lo mantiene[1]. Questo senso di rimpianto e il tono di aridità che regna, a questo riguardo, nella redazione di questo Codice, fanno appassire l'intima poesia di tale pia disposizione[2]. La giurisprudenza moderna ha fatto rinverdire il suo stelo riesumando, su questo punto, i regolamenti dei giorni antichi[3].

Non sempre quest'aridità di cuore pervade le nostre leggi moderne . Un sentimento di pietà verso la disgrazia, di commiserazione verso le grandi infermità le irradia talvolta con semplice tenerezza. Non è senza una viva emozione che si vede il severo legislatore del nostro Codice penale del 1810 punire la mendicità di gruppo ed affrettarsi ad esentare da tale disposizione la moglie che mendica col marito[4], il padre e la madre coi loro bambini piccoli, il povero cieco che chiede il pane dell'elemosina, guidato dalla sua giovane e lamentosa guida;

[1] La legge del 28 settembre–6 ottobre 1791, tit. II, art. 21, mantiene il diritto dei «di chi spigola, racimola e rastrella nei luoghi in cui è costume rastrellare, spigolare e racimolare, tuttavia dopo il raccolto». – L'art. 471, n. 10 del Codice penale affranca da ogni pena «coloro che avranno spigolato, rastrellato o racimolato nei campi interamente spogliati del loro raccolto». – Ma queste due leggi non determinano coloro ai quali il diritto appartiene, cosa che facevano le antiche sentenze e regolamenti.

[2] Questo rimprovero non raggiunge l'Assemblea costituente, la quale, nella sua *Instruction aux assemblées administratives* (12-20 agosto 1790, cap. VI), tiene un linguaggio davvero evangelico. Essa invita quelle autorità a posare «uno sguardo attento sul racimolare, patrimonio del "povero"».

[3] Si veda una sentenza della Corte di cassazione del 16 ottobre 1840, che ricorda ed applica gli antichi regolamenti. (*Journ. du Palais*, t. II, del 1840, p. 521). – Ma la Corte suprema non ha sempre potuto essere tanto misericordiosa verso i poveri. Un tribunale regio aveva risparmiato degli individui sospettati di aver raccolto legna secca in una foresta, dicendo che questo fatto non era proibito, se commesso da gente povera che avrebbe usato quella legna per uso personale. La Corte di cassazione è stata obbligata a infrangere questa sentenza, perché gli articoli 192, 194 e 198 del Codice forestale non fanno alcuna distinzione né fra i diversi tipi di legno né fra le diverse classi di persone. (C.C. 7 marzo 1845, cas. J. P. 1845-2-33).

[4] Ad Atene, una legge andava oltre; obbligava la donna a servire ella stessa da guida al marito divenuto cieco: «Lex est, ut marito, qui cæcus sit, uxor manum porrigat» (Marcellinus, *in Hermogen.*; Meursius, *Themis attica*, l. II, cap. VIII).

religiosa e toccante eccezione, che riporta involontariamente il ricordo su tre grandi nomi dell'antichità, che ricorda il meraviglioso cieco della Ionia, il re dei poeti[1], ridotto a mendicare con la melodia dei suoi canti la sterile pietà dei suoi contemporanei[2], il vecchio fatale del Citerèo, che fugge da Tebe con la pia Antigone, e l'illustre guerriero respinto da una corte ingrata, Belisario, che il grande capitano dei nostri giorni aveva forse presente alla memoria, o gli piace pensarlo, quando redigeva quest'articolo del Codice penale[3]. In Inghilterra, il cane del cieco non è sottomesso alla tassa che colpisce tutti gli animali di questa specie; pia eccezione, nella quale riluce lo spirito di carità che dettò l'art. 276 del nostro Codice penale.

Queste disposizioni giuridiche non si ricollegano in ogni loro parte al diritto dei tempi primitivi. Forse mi si perdonerà di averle qui ricordate, meno come documenti storici che come una prova del carattere poetico verso cui il diritto, di per sé, ha l'attitudine ad elevarsi.

Questo è, in poche parole, lo schizzo fedele ma ridotto di un antico e poetico edificio che la mente umana elevò lentamente in onore del diritto, edificio al quale ogni secolo, ogni popolo ha messo mano, per aggiungere o sottrarre una pietra, e che vede sulla sua cima planare con le ali spiegate il genio delle finzioni di diritto, finzioni materiali o simboli nei tempi di barbarie, finzioni intellettuali nei giorni della civiltà, quando il diritto si spiritualizza[4]. Trovando nel diritto stesso che ci regola ancora oggi, in questo diritto così dotto, così positivo, tante vestigia dei secoli trascorsi, così tanti e talvolta curiosi relitti di questa grande e severa poesia giuridica che fu l'attributo della

[1] Poeta soverano, come dice Dante.

[2] Il suo nome era, si dice, Mesigene; ma la sua infermità gli valse il nome di *Omero*, che vuol dire *cieco*. Si racconta a riguardo un curioso anneddoto che si può vedere nella Vita di Omero attribuita ad Erodoto.

[3] Codice penale, art. 276, n. 5. – L'Assemblea costituente non ha avuto questo buon pensiero, che appartiene tutto intero a Napoleone. L'art. 22, tit. II, del Codice correzionale del 19-22 luglio 1791 punisce aspramente la mendicità fatta da due o più persone insieme.

[4] Sulle Finzioni di diritto, si veda, qui di seguito, la *Simbolica*, l. I, cap. III, § 7.

giurisprudenza romana[1], ma fu propria anche del diritto primitivo di tutto il genere umano, seguendo così l'elemento storico sino a noi, attraverso le sue trasformazioni secolari, ci si può fare un'idea esatta della potenza immortale di quest'elemento nella legislazione e della necessità di farne l'oggetto di uno studio serio e profondo.

## IV

Il diritto, in effetti, rappresenta sempre più o meno fedelmente la natura, i bisogni e il destino di una nazione. Così come la sua lingua, è identico al genio di un popolo. Se è vero, come si è detto, che il carattere nazionale risulta da un fatto primitivo, nascosto nel mistero delle origini, che regna sul popolo governandolo a sua insaputa, e spesso suo malgrado, durante tutta la sua esistenza, è egualmente vero che il diritto e la lingua, attraverso la loro identità con il genio di una nazione, non posseggono di per se stessi una vita propria ed indipendente. Determinati l'uno e l'altra dal carattere e dal passato di un popolo, sono inseparabilmente legati alle condizioni del suo esistere. Il diritto e la lingua di una nazione crescono, si sviluppano e muoiono con la nazione stessa.

Guai alla legislazione che dimentica che per poter stendere i suoi rami verso l'avvenire deve avere la propria radice nel passato! Cosa ne è stato dei tentativi dell'Assemblea costituente per fondare un nuovo ordine di cose sulla ragione pura e sull'ideale della logica? Questi tentativi sono falliti, lasciando dietro di sé i più tristi ricordi. Ma sono e resteranno immutabili, malgrado le variazioni degli affari politici, quelli fra i suoi lavori i quali, ricollegandosi a dei precedenti storici, presero a prestito al cristianesimo il principio dell'eguaglianza dinanzi alla legge, questa realizzazione giuridica del dogma della fratellanza fra tutti gli uomini, profetizzato un tempo da Cicerone,

[1] «Tutto il diritto antiquo romano fu un serioso poema, che si rappresentava da' Romani nel Foro, e l'antica giurisprudenza fu una severa poesia» (VICO, *Scienza nuova*, l. IV, ultimo corollario).

che aveva annunciato la grande legge di carità e la legge di perfettibilità fondata sulla nostra natura spirituale[1], quel principio di eguaglianza che il cristianesimo solo ha potuto sviluppare, ma che era stato intravisto dai grandi giureconsulti della Roma ancora pagana[2] ed insegnato dal genio tutto evangelico del filosofo Seneca[3]. Sono e resteranno immutabili, malgrado gli sforzi insensati di cui siamo ancora testimoni, quelle fra queste concezioni che furono animate dal tentativo di restaurare energicamente sul nostro antico suolo politico troppo parcellizzato il vecchio tipo di centralizzazione e di unità legato dall'impero romano a quello di Carlo Magno[4]. Quindi resterà immutabile sulla sua base, non solo logica, ma anche profondamente storica, questo Codice civile tanto a lungo invocato dagli auspici dei popoli, preparato dai lavori dei re da più di tre secoli ed animato, in ultimo luogo, dal soffio fecondo del genio di un grande uomo[5].

[1] «Cùm animus cognitis perceptisque virtutibus, societatem *caritatis* coierit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit…, quid eo dici aut cogitari beatiùs?» (*de Legib.*, I, 23) – Egli dice anche altrove *caritas generis humani*; ma non ritrovo più il passo.

«Nunc quotiamo nomine, quod principium reliquarum rerum esse voluit, generavit et ornavit Deus, perspicuum sit illud (ne omnia disserantur), ipsam per se naturam longiùs *progredi*: quæ etiam nullo docente profecta ab iis quorum, ex primâ et inchoatâ intelligentiâ, genera cognomi, confirmat ipsa per se rationem, et *perficit*» (*id.*, I, 9)

[2] Il movimento intellettuale cominciava a diffondersi nel mondo prima della venuta del cristianesimo, che trovò il mondo preparato e fecondò il germe già esistente donando una formula comprensibile ed accattivante per le masse.

[3] Si conosce la tradizione popolare sui rapporti di Seneca con i cristiani e con san Paolo. Diversi passaggi delle opere di Seneca sembrerebbero conferire qualche veridicità a tale tradizione. Sono questi passi che l'hanno fatto chiamare dai Padri della Chiesa *Seneca noster*. Coloro che l'hanno rivendicato al cristianesimo sono san Girolamo, *de Scriptoribus ecclesiasticis*, c. XII, e sant'Agostino, *Civ. Dei*, l. VI, c. X; *Epist. Ad Maced.*, LIII. – Seneca aveva circa 60 anni quando san Paolo venne a Roma. Si veda quanto dice il signor Troplong a riguardo (*Influence du Christ. sur le Dr. rom.*, p. 71 e ss.).

[4] Cf. Aug. THIERRY, *Récits mérov.*, Introd., t. I, p. 133, 134.

[5] Si veda il Discorso preliminare della commisione incaricata di redigere il progetto del Codice civile.

Quali che siano le inevitabili imperfezioni del nostro nuovo diritto civile, esso è divenuto, e ancora lo sarà per lungo tempo, per il mondo moderno, ciò che fu il diritto romano per il modo antico e medievale. Può darsi che, nel suo insieme, e in diverse delle sue parti, esso non sia sempre rigorosamente scientifico. Ma il nostro Codice civile non si è rivelato agli uomini per essere una speculazione scolastica. Il suo carattere è di essere innanzitutto un'opera pratica. La sua pretesa, simile, in questo punto, a quella del Vangelo, fu meno di illuminare l'intelligenza e ricercare la verità filosofica quanto di regolare la vita e governare la condotta degli uomini e dei popoli. Se fosse stato un sistema scolastico, la sua influenza si sarebbe limitata ad un ristretto numero di discepoli. Ma essendo una riforma pratica, si preoccupa assai poco della critica o dell'approvazione di qualche spirito di élite, aristocrazia intellettuale troppo ristretta, in verità, per la sua ambizione, che è quella di reggere le masse e governare un giorno una grande parte dell'Europa. *Tu populos regere imperio!...*

Ma se vuole stringere sempre nelle sue mani lo scettro della legislazione, la Francia non dimenticherà affatto che non le è permesso dormire sui suoi allori. Alla superiorità del suo diritto pratico, aggiungerà gelosamente la superiorità dell'insegnamento e dell'interpretazione, alfine di poter ridiventare un giorno, cosa che fu per lungo tempo, la regina del diritto scientifico.

L'applicazione usuale non rivela tutti i giorni, è vero, l'utilità immediata degli alti studi giuridici. Poste in una sfera elevata, la filosofia e la storia del diritto sembrano appena consentire di calarsi nella prosaicità in cui si elaborano le questioni. Ma con quale scia di luce, segnano il loro passaggio, quando si degnano di prendere posto nelle discussioni giuridiche! Chiunque si senta preso da un nobile amore per la professione a cui si è dedicato, non proverebbe d'altronde il bisogno di avere, di tanto in tanto, con queste vergini feconde, uno di quegli incontri intimi e misteriosi che, segnando con le loro possenti ispirazioni le ore della notte dedicate alla meditazione, trasportano il pensiero umano fuori dalla spessa atmosfera della prati-

ca, ed hanno da soli il potere di riconciliarci, attraverso la scienza, con la parte puramente meccanica delle nostre funzioni? È in questo che si nobilita la giurisprudenza, il che ne fa una scienza e non un mestiere, una grande scienza destinata a sviluppare ciò che vi è di più elevato e di più nobile nelle nostre facoltà intellettuali, e non a soddisfare una vana curiosità d'artista o di erudito; è qui ciò che contribuisce a mettere un immenso intervallo fra un oratore ed un avvocato, ciò che distingue il giureconsulto dal semplice legista, ed è così che si stabiliscono nell'eloquenza giudiziaria, o nel diritto, quei nomi che attraversano i secoli e che si perpetuano con onore,nel ricordo di tutti gli uomini.

Il diritto fu un tempo a Roma, ed è ancora nelle società moderne, la più vasta delle scienze umane. Preposta all'amministrazione delle cose e delle persone, incaricata di regolare gli interessi, di prevenire o di reprimere le passioni, toccando gli elementi di tutti gli studi morali e fisici, questa scienza marcia e si sviluppa poggiata sulla duplice base della filosofia e della storia, queste due grandi maestre del genere umano, che insegnano la natura delle cose e la natura dei popoli, che attengono all'invisibile mondo delle idee ed al mondo materiale dei fatti e che raccontano insieme, con voce comune, il principio e il destino dell'uomo, l'origine e la sorte delle nazioni. Racchiuso in una sfera più ristretta, limitato agli oggetti che appartengono più direttamente all'ambito giudiziario, il diritto resta nondimeno una scienza ancora immensa, sufficiente a colmare l'esistenza più studiosa, è che è dato possedere solo ad un ristretto numero d'intelligenze d'élite.

Le legislazioni morte, la legislazione vivente e le legislazioni a venire, cioè la storia del diritto, la sua applicazione e la sua teoria, tale è ancora, nella sua ristretta specialità, il triplice punto di vista che si offre allo studio del pubblicista, del giureconsulto e del legista.

Agli occhi del pubblicista esclusivamente votato al culto della logica e della ragione, la legge troppo spesso non è altro che un'astrazione, un tema dato, nel quale la filosofia assorbe il

diritto senza alcun riguardo per le esigenze della realtà. Quel pubblicista conosce della scienza solo l'ideale.

Schiavo dei testi, incatenato alla legge dell'oggi da un'esperienza di ieri, il pratico-legista non vede per così dire altro, nel diritto, che uno strumento per distribuire ogni giorno ai contendenti il pane della giustizia. Costui non percepisce che il profilo materiale della scienza.

Solo il giureconsulto ne abbraccia tutti gli aspetti.

La legislazione passata, rivelandogli lo spirito della legislazione presente, gli rivela nello stesso tempo la vera legge dell'età a venire. Dietro testi dimenticati e negli usi estinti, la storia del diritto fa apparire ai suoi occhi il genio delle nazioni che non esistono più e gli insegna le conseguenze dei costumi dei popoli, ciò che il loro carattere reclama, e cosa esigono le diverse forme del loro governo.

In questo ritratto, tutti hanno riconosciuto Montesquieu,questo grande genio troppo poco compreso dai suoi contemporanei; Montesquieu, il più grande giureconsulto dei tempi antichi e moderni, che fece della storia del diritto, che egli creò, una scienza nuova e positiva, indispensabile ormai al praticante come al pubblicista, scienza assolutamente utile e piacevole, la cui importanza, a lungo misconosciuta, richiama oggi tutta l'attenzione degli amici dei grandi studi giuridici.

Il diritto, e più in particolare il diritto privato, nel quale più che nell'altro i popoli lasciano l'impronta del loro carattere, il diritto conosce progressi e decadenza come le nazioni. La sua fisionomia varia con quella della società; le sue condizioni di esistenza cambiano come quelle degli Stati. Vuol dire, tuttavia, che il diritto si spoglia interamente del tipo speciale che lo distingueva alla sua origine? Quali che siano i continui mutamenti occorsi nell'esistenza di un popolo, e a meno di qualche grande cataclisma che l'abolisca del tutto e per sempre, quel popolo conserva sempre in sé, con la sua individualità fisica, il sentimento della sua identità morale. Il diritto esprime questo sentimento e trattiene sempre, attraverso le vicissitudini dei secoli, dei segni più o meno evidenti della sua fisionomia primitiva. Nulla, infatti, può sottrarre il legislatore alla potenza

dell'elemento storico, «agli usi, ai costumi, alle leggi anteriori, alle regole generali, alle massime ricevute, perché tutto ciò risponde a dei bisogni e a delle abitudini che non è in suo potere cambiare. Quindi, salvo poche eccezioni, tutto ciò passa nelle sue leggi nuove, spesso suo malgrado o persino a sua insaputa?...Per quanti violenti sforzi le rivoluzioni facciano per interromperla, per quante ridicole pretese le restaurazioni avanzino di riannodarla, la catena dei tempi si dipana con inalterabile costanza e il passato più remoto, come quello più prossimo, rientra sempre nei suoi diritti»[1].

Il diritto civile che regge la Francia del diciannovesimo secolo non è un diritto spontaneo, senza legami con il passato, separato dalle tradizioni antiche della nazione o del genere umano, vero figlio perduto nella scienza giuridica, esposto tutto d'un colpo al sole della nostra prima rivoluzione. Complemento ed ultima parola di questa immensa crisi sociale, il testo del nostro Codice civile riflette probabilmente in modo ammirevole il nuovo ordine di cose nato da questo grande movimento politico. Tuttavia, sotto questo testo tutto impregnato dei colori democratici del 1789, chi oserebbe dire che non si troveranno, nascoste ma ancora vive, un gran numero delle disposizioni delle legislazioni diverse che un tempo si spartivano la Francia, e che sembrano all'occhio inesperto essere interamente scomparse?

Sulla stessa superficie del nostro nuovo suolo giuridico non si incontrano, in abbondanza, i più ricchi materiali appartenenti all'antica giurisprudenza parlamentare, alle ordinanze dei nostri re, alle consuetudini scritte, al diritto romano e al diritto canonico, le due legislazioni cui la Francia deve il salutare principio di unità che fa la sua gloria e la sua potenza?

La Francia moderna ha, senza alcun dubbio, rotto completamente e definitivamente con la feudalità in quanto sistema politico. Chi potrà dire, tuttavia, che non continuiamo a vivere, in questo momento, sulle rovine e dentro i legami della Feuda-

[1] KLIMRATH, *Essai sur l'étude hist. du Dr. et son utilité pour l'interprétation du Code civil.*

lità, di questo regime che aveva organizzato l'Europa e creato la proprietà fondiaria del Medio Evo, tipo ancora visibilmente marcato, oggi, nella nostra proprietà terriera?

Scavando un po' di più alle fondamenta del nostro attuale diritto, chissà se non incontreremo, sotto altri strati, delle vestigia evidenti dello spirito dei Germani, impiantato in Francia dalla conquista, quest'elemento così a lungo misconosciuto, che tuttavia contribuisce a spiegare l'uomo e la civiltà moderni[1]?

Ma la Gallia, prima di chinare la testa sotto il giogo dei Romani o dei Sicambri, la Gallia non aveva forse degli usi, dei costumi, un diritto privato che si ricollegano al tempo della potenza dei Druidi, questi primi legislatori del nostro paese? Il diritto indigeno dei nostri padri è stato assorbito dalla legislazione dei popoli vincitori? È vero che sarebbe del tutto scomparso, quando una parte della lingua celtica si è conservata nel nostro vocabolario[2], e soprattutto quando vediamo irradiarsi ancora,

[1] In ciò che concerne il carattere del diritto e dei simboli giuridici dei Germani e il loro rapporto con il diritto francese, si veda di seguito, nella *Simbolica*, lib. II, cap. III, VI e VII.

[2] Lévesque de la Ravallière pensa che la lingua volgare della Gallia sino a Filippo Augusto ebbe come base la lingua celtica, che tale è anche la base della nostra lingua di oggi, e non il latino. *Insc. et bel. let. (Hist.)*, t. XXIII, p. 244-249. – Duclos e l'abate Laboeuf insegnano, al contrario, che il latino ha sempre formato il fondo della nostra lingua (*Insc. et bel. let.*, t. XV, p. 565, e t. XVII, p. 171, 709 e 729). Bonamy ha pubblicato su quest'argomento tre dotte dissertazioni, nelle quali stabilisce che la lingua latina volgare fu quella che si parlò nelle Gallie dopo la conquista romana. Ammette nondimeno che vi sia nel francese un influsso dell'antica lingua gallica, che valuta nella proporzione di un trentesimo. *Insc. et bel. let.*, t. XXIV, p. 582 e ss., p. 603 e ss., 657 e ss. Senza entrare in una valutazione dettagliata, il signor Fabre d'Olivet insegna che la nostra attuale lingua è formata dai residui del latino e del celtico (*Hist. du genre humain*, t. II, p. 161). Il signor Ballanche, senza indicare le fonti, come suo solito, dice che il fondo della nostra lingua è la lingua celtica, alla quale i Romani ebbero tanta pena a sostituire il latino. Egli sembra vedere la fonte dell'universalità della lingua francese nel genio della lingua celtica, della quale essa è erede (*Inst. soc.*, cap. X, 1ª parte, p. 321, 322, 324). Il signor Michelet pone infattinell'elemento celtico la facoltà di sciabilità che distingue la nostra nazione (*Hist. de Fr.*, t. I, *passim*, e t. II, *passim*.). Si veda di seguito, nella *Simbolica*, lib. II, cap. III, VI e VII.

sulla nostra fisionomia, il carattere degli antichi Galli, questo popolo sempre inquieto e sempre pronto a sconvolgere allegramente il mondo con la sua spada[1]? Gravi e difficili problemi di geologia giuridica, attraverso i quali, risalendo di epoca in epoca, ci sentiamo trasportati alle epoche primitive, in cui si scopre ai nostri occhi la culla del mondo e del diritto, con la sua poesia, i suoi misteri e i suoi simboli, di cui si percepiscono ancora, nei nostri usi e nelle nostre leggi, gli immensi detriti, le vestigia che, per la loro innegabile vitalità, saranno sempre, per lo spirito umano, un inesauribile soggetto di meditazione e di sorpresa!

La vera scienza giuridica consiste nel saper discernere e correlare, nello studio o nell'elaborazione della legge, i due grandi elementi di cui il diritto si compone: l'elemento storico, che rappresenta la realtà, e l'elemento filosofico, che proviene dal mondo delle idee; il fatto ed il pensiero, la materia e lo spirito, questi due immutabili principi del diritto, che sono anche i principi essenziali dell'uomo[2].

Le teorie filosofiche sono probabilmente la più alta espressione dell'intelligenza umana. Esse debbono essere esaminate e seriamente studiate da chiunque desideri rendersi conto della ragione metafisica del diritto che esse illuminano, indicando i rapporti della legge con la natura delle cose e con la natura dell'uomo e della società. Ma i loro dogmi troppo assoluti danno luogo troppo spesso a crudeli sviste storiche. La storia, che

[1] Avevo fatto quest'osservazione nel 1841, in un discorso di rientro pronunciato dinanzi al regio tribunale di Rouen, da cui questo frammento è tratto. Il signor Laferrière, il quale aveva trascurato le origini celtiche del nostro diritto nella prima edizione della sua *Histoire du Droit français*, ha colmato questa lacuna esponendo il diritto gallico e il diritto gallo-romano. (si veda il tomo II della nuova edizione della sua *Histoire du Droit français*. – Sulle vestigia ed i caratteri dei simboli celtici, si veda di seguito nella *Simbolica*, libro II, cap. II, III, VI e VII).

[2] Fra gli elementi che compongono il diritto, non ricomprendo l'economia pubblica. Probabilmente è importante porre tale scienza in perfetto acordo con il diritto, ma essa non è uno degli elementi particolari e distinti che lo costituiscono. I principi di questa scienza, d'altronde, chiedono di essere sperimentati e maturati.

racconta i fatti ed espone il loro progressivo concatenarsi, offre al giureconsulto un punto d'appoggio più certo, meno esposto al vento delle passioni, all'influenza perniciosa dei pregiudizi. Utili e nobili ancelle dell'esegesi, la filosofia la feconda, le ricerche storiche la completano.

Uomo di teoria, il giureconsulto non si attiene alla pura ragione; uomo di applicazione, interroga altra cosa che il testo della legge o i ricordi del giorno prima. Per lui, la conoscenza del passato non è uno scopo, ma un mezzo. Lo stato presente della società, con le sue passioni ed i suoi bisogni, attira gli sguardi ed è oggetto della sua sollecitudine. Illuminato da una filosofia intelligente e guidato dalla ragione pratica, risale lungo il sentiero delle trascorse età e, alla luce di quella duplice fiamma, chiede agli usi e alle leggi non più in vigore le lezioni dell'esperienza per l'interpretazione delle leggi e delle consuetudini in vigore. È solo così che la giurisprudenza può acquisire, sulle menti, l'autorità che spesso le manca e di cui ha bisogno per divenire il rifugio del diritto nei giorni d'impotenza legislativa e per ovviare, in ogni tempo, alla sua decadenza, segnalando, e persino riparando, nelle materie civili, l'imperfezione della legge, e sapendo metterla, per quanto possibile, in rapporto con le necessità sempre in moto di una civiltà sempre in progresso.

# LIBRO I
## TECNOLOGIA

## CAPITOLO I
### OGGETTO DELLA SIMBOLICA GIURIDICA

Il diritto, nelle sue manifestazioni esteriori, non ha sempre rivestito in via esclusiva la forma della parola o della scrittura alfabetica. Per essere compreso ed assorbito dalle rudi intelligenze dei grossolani uomini dei tempi primitivi, il diritto ha bisogno di immagini sensibili, di rappresentazioni figurate e di segni fisici che parlino agli occhi e all'immaginazione[1].

Tali segni, reali o immaginati, hanno ricevuto il nome di *simboli*. Li si chiama, in questa sede, *simboli giuridici*, alfine di meglio caratterizzare la loro specificità[2]. La scienza che insegna la formazione e l'origine di questi simboli e che, grazie agli strumenti forniti dall'erudizione, crea sui simboli stessi, dei quali il diritto fa uso, un corpo dottrinale al contempo filosofico e pratico, un insieme di regole e di precetti che conducono all'interpretazione dei simboli in generale ed alla conoscenza di ciascun particolare simbolo, ebbene questa scienza si chiama *simbolica del diritto*.

Il Diritto[3] ha le sue radici nella natura dell'uomo e nella coscienza. Esso si compone di due elementi essenziali, inseparabili, come tutto ciò che riguarda l'umanità. Comprende l'elemento storico, che determina i fatti; e l'elemento filosofico, che determina l'idea nei suoi rapporti con la natura dell'uomo e della società. La legislazione, la legge (*lex*) sceglie[4] fra i fatti o

[1] Si veda l'Introduzione.

[2] Sull'etimologia della parola *simbolo*, si veda la nota J alla fine del volume.

[3] Dal latino *rectum*, in tedesco *recht*, ciò che è bene, morale, onesto, ragionevole. Si veda di seguito libro I, cap. IX.

[4] A *legendo*…*delectus* vim in *lege* ponimus. CICERONE, *de Legibus*, l. I.

fra le idee; essa pone e stabilisce, come regola obbligatoria per tutti, ciò che i bisogni presenti della società hanno sanzionato[1]. Il diritto è dunque indipendente dalla legislazione. Invece di essere il diritto costituito per la legislazione, è attraverso il diritto, al contrario, che la legislazione si costituisce. Esso è l'edificio del quale la legislazione non è che lo scheletro. L'uno è il pensiero e la vita; l'altra è il verbo ed il corpo. Ma questa definizione, che costituisce il diritto elevato a tutta la sua altezza scientifica, non può essere compresa che nelle epoche della civiltà. Il diritto, che costituisce l'oggetto di quest'opera, appartiene sia alle epoche più primitive del mondo, sia ai giorni della barbarie secondaria delle società civili. Si capisce allora come il diritto, di cui è questione, non debba sempre essere formulato attraverso i caratteri scientifici indicati dalla teoria filosofica o accettati dalla giurisprudenza pratica dei tribunali. Il Diritto, preso nella sua culla, nella sua infanzia, nei suoi più incompleti, più confusi, più informi rudimenti, non potrebbe essere assimilato al diritto giunto all'età matura, quale quello che fiorisce nella nostra legislazione scritta o nelle decisioni delle nostre corti di giustizia regolarmente istituite. Quali che siano le fasi della sua esistenza, il Diritto, senza dubbio, trova sempre il proprio fondamento nella natura dell'uomo; ma esso assume, in quest'opera, l'accezione, se non la più alta, senz'altro la più varia. Applicazione pratica agli affari della vita civile, esso non si limita solo alle "cose della giurisprudenza" . Manifestazione dell'idea giuridica, esso non è limitato alle sole prescrizioni della legge scritta, la quale non è altro, come i simboli, che un particolare modo della lingua del diritto. Esso abbraccia tutto ciò che, nella vita degli uomini e dei popoli, sia quanto alla sostanza, sia quanto alla forma, costituisce un rapporto obbligatorio e tutto ciò che esprime un'idea giuridica, quale che sia l'oggetto al quale si applicano questo rapporto e quest'idea; libertà, proprietà, contratto civile o politico, potere, comando, pena, canone, pace, guerra, alleanza, o

[1] In tedesco *gesetz*, ciò che è posto, stabilito dagli uomini, che traggono la legge dal fondo stesso e dalla sostanza del diritto.

matrimonio, per quanto indeciso sia tale rapporto, per quanto sia tale idea, in una parola per quanto oscuri e confusi possano essere il rapporto e l'idea.

La Religione e il Diritto, mescolati l'uno all'altra nelle prime ere del mondo, hanno rivelato al genere umano il loro insegnamento, con l'aiuto delle stesse emblematiche finzioni. La conoscenza degli antichi simboli religiosi è dunque il punto di partenza di qualunque serio studio dei simboli giuridici. Tuttavia, lungi dal confondere queste diverse nature di simboli, occorre al contrario, nel paragonarle, distinguerle sempre esattamente le une dalle altre, poiché appartengono a due diversi ordini di idee. Le une reggono la vita religiosa, le altre la vita civile o giuridica.

Il piano della presente opera è molto semplice. *L'introduzione* sui caratteri poetici del diritto primitivo forma, con la *Simbolica*, un tutto indivisibile, dal quale essa non potrebbe essere separata senza nuocere all'intelligenza dell'opera. È qui, infatti, che occorre andare a cercare l'origine fisiologica dei simboli ed un gran numero di nozioni generali, senza le quali lo spirito del lettore, privato dei soccorsi di un utile preparazione, rischierebbe di errare a casaccio nello studio dei simboli giuridici. Indipendentemente da questa *Introduzione*, la *Simbolica* propriamente detta si divide in due libri, dei quali il primo comprende tutta la parte puramente didattica: definizione, caratteri, classificazione, applicazioni e spiegazioni diverse dei simboli. Ho riservato per un secondo libro tutte le idee generali altre da quelle necessarie alla comprensione dell'aspetto didattico della disciplina ed altre da quelle che trovavano naturalmente posto nell'*Introduzione*. L'esposizione tecnica dell'opera si trova così posta a metà strada fra le idee filosofiche dell'*Introduzione* e le osservazioni generali del secondo libro.

Finora ci si è preoccupati più di scoprire simboli giuridici che di spiegarli. Ci si è impegnati più a spiegarli che a coordinarli fra loro in un sistema razionale di classificazione. Sono i resti di un tempo che non è più, che ci siamo divertiti a riesumare dal loro sepolcro e che ci siamo preoccupati di descrivere

con intelligenza, spirito e competenza, ma senza chieder loro altra cosa e senza volerne trarre una teoria generale e dei principi didattici. L'opera ha come missione quella di esporre le regole ed i principi attraverso i quali si costituisce la *Simbolica Giuridica* in quanto teoria scientifica che, da questo punto di vista, è una scienza del tutto nuova. Avendo cura di aggiungere sempre l'esempio accanto al precetto, è d'altronde facile far figurare, in una teoria generale, un gran numero di quei curiosi emblemi e di quelle accattivanti allegorie che tanto spesso si incontrano nell'ambito del Diritto, altrettanti interessanti materiali che, pur senza essere di per sé la *Simbolica Giuridica*, rientrano necessariamente nella costruzione dell'edificio. Verificare ogni simbolo, chiedergli la sua origine, seguire le diverse fasi della sua biografia giuridica sono i passaggi propri della teoria particolare dei simboli. Ho cercato tuttavia di assolvere a queste condizioni, nella misura in cui ciò era permesso dal quadro di una teoria generale, per quanto riguarda i numerosi simboli citati nei diversi sistemi di classificazione indicati da quest'opera. Ho tentato, inoltre, di penetrare il senso in essi racchiuso, liberando quei curiosi enigmi dal misterioso velo che li avviluppa.

Questo Saggio ha necessariamente numerosi punti di contatto con diverse opere già pubblicate, in particolare con le *Origini del Diritto francese* del signor Michelet, con le *Antichità del Diritto tedesco* di Grimm e con la sua dissertazione su *La poesia che si trova nel Diritto*, opere eminentemente erudite di cui le *Origini del Diritto francese* del signor Michelet non sono che una libera riproduzione. Frequenti prestiti, sempre coscienziosamente indicati, sono stati fatti a queste dotte pubblicazioni. Ma il poco che ho sinora affermato è già bastato, forse, a mostrare a coloro che conoscono tali opere che queste differiscono interamente dal pensiero, dal piano e dall'esecuzione di questo *Saggio*. Le *Antichità del Diritto tedesco* di Grimm, la sua dissertazione su *La poesia giuridica*, e le *Origini del Diritto francese* del signor Michelet racchiudono, è vero, un gran numero di simboli, mescolati ad un più gran numero di usi o di disposizioni giuridiche che non hanno alcuno dei caratteri del

simbolo; ma non sarebbe possibile trovare, in nessuna di queste tre opere, una *Simbolica del Diritto*. Il trattato sull' *Origine del Diritto tedesco*, la cui prima parte è dedicata alla *Simbolica del Diritto germanico*, questo trattato del professor Reysches di Tubinga è la sola opera in cui ci si imbatta nel pensiero di una *Simbolica del Diritto* in quanto disciplina. Poiché l'opuscolo del dottor Dümge, malgrado il suo titolo di *Simbolica dei popoli germanici in alcuni dei loro costumi giudiziari* non è che l'esposizione di un'assai piccola quantità di simboli giuridici. L'esecuzione del trattato del professor Reyscher si allontana d'altronde da quella che ho seguito tanto per lo sviluppo e la varietà delle materie, quanto per la loro distribuzione. Si può aggiungere a queste opere la dissertazione di Sua Signoria il conte di Beignot su *Le Cerimonie Simboliche usuali nell'antica giurisprudenza francese*, dissertazione poco estesa che si fa valere grazie ad una sana erudizione. Non mi è dato di entrare in spiegazioni più dettagliate su quest'ultimo scritto in quale, non essendo mai stato messo in vendita, non è conosciuto che attraverso i ricordi necessariamente incompleti e sempre incerti delle persone alle quali è stato possibile farne una rapida lettura. Queste osservazioni sono necessarie al fine di scartare ogni idea di assimilazione fra questi dotti lavori ed il debole *Saggio* che dò alle stampe. Se scrittori quali quelli appena nominati avessero fatto o voluto fare la *Simbolica del Diritto*, ci sarebbe più che la temerarietà nel voler trattare dopo di loro lo stesso argomento. Significherebbe disconoscere il pensiero che presiede alla redazione di quest'opera il fatto di considerarla come avente per oggetto una vana curiosità di artista e di erudito. La direzione dei miei studi non ha cessato di condurmi verso uno scopo di applicazione seria, che si rivela in ogni capitolo e, per così dire, ad ogni rigo. L'opera tocca, infatti, così tanti testi di legge attualmente in vigore in Francia, spiega un così gran numero di disposizioni legislative ancora esistenti, chiarisce l'origine o il senso di così tanti usi ancora vivi in tribunale, che la sua utilità non può essere del tutto incompatibile con

l'applicazione del nostro Diritto Francese[1]. Tale è, come conclusione pratica e di dettaglio, l'insegnamento particolare che risulta da quest'opera.

L'importanza dell'elemento storico, la sua realtà, la sua potenza nel Diritto, e la necessità di farne l'oggetto delle nostre meditazioni, ecco, come conclusione generale, l'insegnamento che deve restare negli spiriti dopo la lettura della *Simbolica del Diritto* e dell'*Introduzione*.

I rapporti dei simboli giudiziari con l'idea della civiltà di un popolo; lo spirito della legislazione indicato dallo spirito dei simboli giuridici, il cui regno e la cui decadenza sono determinati dal principio politico della società, tale è, infine, dal punto di vista della filosofia, l'utile e curiosa rivelazione data dall'apprezzamento dei simboli giudiziari.

Lo studio dei simboli giuridici, lo si nota, resta sempre per noi ricco di interesse.

Concludendo questo rapido tracciato del piano e del fine di quest'opera, mi si consentirà di dire qui, prima di entrare nel vivo della materia, che tale fine è interamente scientifico, e che non ho scritto appositamente per gli uomini che applicano il diritto alle necessità correnti. Ma mi si permetta anche di far osservare che, pur non destinando questo libro agli uomini di legge, essendo io stesso un uomo di legge, non ho dovuto perdere di vista coloro con i quali sono quotidianamente in comunione di lavori e di studi. Non ho dimenticato che, fra gli uomini votati all'applicazione abituale del Diritto, vi sono, in tutte le nazioni, numerosi spiriti elevati e numerosi nobili intelletti, che sanno distaccarsi, per quanto da essi dipende, dal turbine di faccende che li trascina a riva e che amano, di tanto in tanto, vagare a vele spiegate verso le alte e limpide acque della scienza. Questi non si sentiranno estranei allo spirito di quest'opera.

[1] Si veda alla fine del volume la nota O, che contiene la ricapitolazione delle leggi, dei decreti, ordinanze e sentenze citati nel corso dell'opera.

## CAPITOLO II
### CARATTERI GENERALI DEL SIMBOLO GIURIDICO

Le cause che hanno prodotto i simboli religiosi hanno dato origine ai simboli giuridici, ma i primi hanno sui simboli giuridici un'incontestabile preminenza. I preti, che sono quasi presso tutti i popoli della gentilità i primi istitutori ed i primi legislatori delle nazioni, testimoni dell'uso dei segni simbolici nelle pratiche usuali della vita civile, colpiti dalla simpatia dei popoli per tali pratiche e convinti dell'impotenza di ogni dimostrazione logica per mettersi in comunicazione con il genere umano sin dall'infanzia, immaginano di rivestire di un corpo sensibile la pura luce delle nozioni intellettuali che, senza questa precauzione, accecherebbe con la sua luce troppo viva i deboli occhi di questi uomini barbari. Il pensiero morale e religioso, invece di essere enunciato apertamente, si avvolge in una forma emblematica. L'immagine perviene così fino all'anima e afferra lo spirito attraverso i sensi[1]. Il simbolo ed il dogma sono dunque identici[2]. E' grazie a questo ingegnoso processo che la verità di una salutare lezione riesce a penetrare questi intelletti grossolani.

Questa forma di manifestazione del pensiero, questa maniera di istruire i popoli e di diffondere la Religione, la Morale ed il Diritto, a lungo mescolati e confusi insieme, risale alla più lontana antichità ed alla culla di tutti i popoli. Questo procedimento è fondato sulla necessità, così come sulla natura delle cose[3].

Di tutte le diverse forme di manifestazione del pensiero, il simbolo è sicuramente la più originale. Esso ha regnato a lungo nella consuetudine e nella giurisprudenza. Domina ancora

[1] Cf. CEUZER, *Symbolik* (trad. Fr. Di Guiguiaut, *introd.*, ch. I)

[2] Forse non era lo stesso per coloro che venivano iniziati ai misteri. Il dogma appariva loro senza velo, e la nebbia prodotta dall'emblema era dissipata.

[3] Si veda l'*Introduzione* ed anche il capitolo I che precede, e l'inizio del capitolo III del secondo libro qui di seguito.

nella religione. Esso occupa anche un posto importante nell'ambito dell'arte plastica. Tali sono i tre punti di vista rispetto ai quali questa espressione del pensiero umano dev'essere innanzitutto considerata: il Diritto, la Religione e l'Arte, misteriosa trilogia nella quale il Simbolo, come una finzione poetica, si ritaglia un ruolo animato, accattivante e pittoresco[1].

In queste tre diverse fasi della sua esistenza, il simbolo conserva il medesimo carattere? Identico in ciò che concerne la sua origine fisiologica e psicologica[2], la sua natura si rivela con la medesima identità? Non appare esso, al contrario, su questa triplice scena, segnato ogni volta da un particolare sigillo che lo differenzia e lo caratterizza? Cerchiamo di definire il simbolo sotto ciascuno di questi tre aspetti.

Delle idee pure, una moralità elevata e sublime sotto delle spoglie corporee, ecco cosa costituisce, in senso stretto, il simbolo religioso. Emanazione del cielo ma rivestito di un'apparenza tutta fisica, sotto la quale si manifesta alla terra, la natura di tale simbolo è duplice, come quella dell'umanità. Questa dualità nella sua essenza e nella sua origine ottenebra in lui il raggio divino, del quale è penetrato, e comunica a tutto il suo essere un riflesso dubbioso ed un alone misterioso. La grande idea racchiusa nel simbolo religioso fluttua così, impalpabile ed indecisa, in mezzo ad una luce vacillante e ad un'onda di mistero, che sono precisamente gli attributi della sua potenza. Poiché, ciò che l'uomo non fa che presentire lascia, nella sua anima, una traccia ben più formidabile di ciò che si presenta apertamente ai suoi occhi[3].

Il simbolo giuridico non è chiamato allo stesso destino. La sua missione non consiste né nel rivelare all'uomo i grandi misteri del cielo, né nell'insegnargli le profonde verità della filoso-

[1] Sull'origine comune della scultura, della religione e del diritto, si veda la mia *Introduzione*, con le relative note, e qui di seguito la fine di questo capitolo.

[2] Sull'origine fisiologica dei simboli si veda la mia *Introduzione*, in particolare sulla loro origine psicologica si veda di seguito il capitolo 3 del libro II.

[3] Cf. CEUZER, *Symbolik* (trad. Fr. Di Guiguiaut, *introd.*, ch. II).

fia. Ma il simbolo giuridico propriamente detto, nel suo significato più elevato, è anche una vera e propria emananzione celeste, segno improvviso, imprevisto, misterioso, che avverte l'uomo del suo diritto, che regola una determinazione giuridica o che fissa la soluzione di una controversia giudiziaria Il suo ruolo non raggiunge sempre una simile altezza ed il suo carattere è lungi dall'essere costantemente tanto augusto. Figlio della terra e creazione dell'uomo, il suo destino è ordinariamente più umile e la sua natura più semplice. Da questo punto di vista, esso non si propone di rappresentare un'idea pura, né una alta e sublime moralità. Traduzione materiale di un'idea pratica o di una cosa terrestre, il simbolo giuridico, nella sua accezione ordinaria ma inferiore, è un segno che ha per obiettivo quello di rappresentare in modo fittizio o una cosa fisica o astratta appartenente al mondo della vita quotidiana, oppure un atto o una persona. Una *zolla di terra,* una *gleba,* indica un campo; una *tela,* una *chiave,* significa una casa; l'*effige* di un individuo o il suo *cappello* rappresenta la sua persona. La *capigliatura* è il segno della libertà, del potere, de comando. Uno *scettro*, sormontato da una *mano* aperta, diviene il simbolo della giustizia in generale; una *spada* è più in particolare il simbolo della giustizia penale[1]. In altre parole, e per adoperare una definizione più ampia, più sintetica del simbolo, nella sua accezione inferiore e puramente terrena il simbolo è la perpetrazione figurata di un atto della vita[2].

Questa definizione racchiude sia il simbolo giuridico che il simbolo civile, così spesso confusi insieme. Espressione entrambi dei costumi di un popolo, essi in effetti hanno, e a tale titolo devono avere, una identica fisionomia. Simili nella loro origine e nella loro forma esteriore, essi ebbero a lungo un dominio comune ed una comune esistenza. Oggi distinti e separati, ma non opposti, l'uno ha preso per appannaggio l'espressione della vita pratica in generale; l'altro, la rappresen-

[1] Questi simboli sono molto semplici; essi sono scelti e citati espressamente in questo capitolo proprio in ragione della loro semplicità.

[2] J. GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 109.

tazione speciale degli atti della vita giuridica. Ecco tutta la loro differenza. Degli esempi la faranno percepire ancora meglio. Tutti comprendono che gli *abiti bianchi* donati a Giovanna D'Arco allorché la sua missione divina fu riconosciuta da Carlo VII sono un vero simbolo avente il fine di manifestare agli occhi del mondo la purezza e l'innocenza di questa santa ragazza. Ma non vi è in ciò alcun rapporto giuridico. Il segno costituisce semplicemente un simbolo civile. Lo stesso colore *bianco*, adottato presso i Romani per le vesti dei candidati alle funzioni pubbliche, ha il fine di esprimere la medesima idea di candore e di purezza. Ma producendosi così dinanzi al popolo raccolto in assemblea per assistere ad un atto giuridico, questo simbolo assume esso stesso un carattere tutto giuridico ed appartiene, in questo caso, alla *Simbolica* del diritto.

Il simbolo, in generale, racchiude in se stesso il senso della rappresentazione per la quale è impiegato. Da questo punto di vista, la forma simbolica non è assolutamente arbitraria, poiché non è del tutto estranea al pensiero che esprime. Ma poiché questa forma non rappresenta mai perfettamente l'idea, poiché ha d'altronde una marea di proprietà che non hanno, per la maggior parte dei casi, niente in comune con l'idea, e poiché la medesima immagine può esprimere delle idee diverse[1], ne consegue che il rapporto che unisce il segno all'idea è spesso assai arbitrario; ed è questo che conferisce al simbolo, principalmente a quello di ordine inferiore, una natura essenzialmente equivoca[2]. Poiché nel simbolo propriamente detto, nel simbolo che si produce in virtù di un segno celeste, l'idea si rivela ordinariamente nello stesso istante.

È così, qualunque sia l'ambito cui appartiene il simbolo, e in particolar modo nel simbolo religioso. Ma in ciò che concerne specificamente il simbolo giuridico, è necessaria una spiegazione.

Per adeguare questa forma di manifestazione del Diritto allo stato intellettuale degli uomini grossolani ai quali è destina-

[1] Si veda di seguito il capitolo XV, *Regole di interpretazione generale*.
[2] Cf. HEGEL, *Esthétique*, trad. Fr. di Ch. Bernanrd, t. II, p. 8 a 12.

to, è evidente che la forma simbolica debba essere in diretto rapporto, almeno poco allontanato, con l'oggetto rappresentato. Se fosse altrimenti, la perspicacia pubblica sarebbe in difficoltà e il fine del linguaggio simbolico non sarebbe raggiunto. Poiché non vi è per il Diritto, come vi fu nelle religioni antiche, un'iniziazione destinata a stracciare, in fondo al santuario, il velo che copriva la verità religiosa o cosmogonica nascosta dietro il simbolo. Da ciò, per il simbolo giuridico, la necessità di una forma e di un senso che siano semplici, chiari, precisi nell'origine[1]. Ma ciò è vero per il simbolo considerato nella sua accezione meno elevata. Quanto al simbolo giuridico, che si manifesta agli occhi incantati degli uomini e che coglie istantaneamente lo spirito sotto le spoglie di un avvertimento divino o di un presagio celeste, esso si lascia penetrare anche da quest'aura misteriosa e sublime che fa l'essenza e la forza del simbolo religioso. A mano a mano che invecchia e che ci si allontana dall'epoca primitiva, il simbolo inferiore si altera nella sua forma, il suo significato originale si perde e, mescolato com'è da tanti secoli alle abitudini del popolo, confuso come è stato, nelle prime epoche, con le antiche pratiche religiose, esso acquisisce, per tutte queste ragioni, come tutto ciò che è antico, un'apparenza per così dire favolosa, che gli imprime un carattere sacro e solenne. È così che, associato alle credenze o alle superstizioni popolari, unito alle tradizioni mitologiche e legato alla culla della nazione, questo simbolo, quale che sia l'inferiorità della sua condizione, assume nondimeno un alto significato e riveste, anch'esso, un senso misterioso, che affascina il sapiente come l'uomo del popolo[2].

Questa semplicità, nella forma e nel significato, che distingue primariamente i simboli giuridici, non esiste che a condizione che tali simboli abbiano un'origine ed un'applicazione esclusivamente civili[3]. Quelli fra essi che si ricollegano più di-

[1] REYSCHER, *Symbolik des germanischen Rechts*

[2] Cf, J. GRIMM, *Poesie im Recht*, § 10.

[3] Quest'ultima parola è presa qui in opposizione ai simboli religiosi. Abbraccia il simbolo civile propriamente detto, così come il simbolo giuridico, il quale è civile, relativamente al simbolo religioso.

rettamente alle idee religiose si allontanano ordinariamente da questo duplice carattere di semplicità. Allora, sia che il simbolo appartenga all'antica Gentilità, sia che sia stato adottato dalla Chiesa cristiana, anch'essa legata ai simboli, il suo significato è sempre profondo e la sua forma sempre nobile. In questa intima alleanza con la religione, il simbolo giuridico riceve nello stesso tempo il riflesso della sua grandezza e l'ombra dei suoi misteri.

Indipendentemente dalla sua affiliazione con la religione ed il diritto, il simbolo si collega anche alle arti plastiche. Allorché è entrata nell'ambito pubblico, l'Arte plastica, la cui missione è quella di cercare il bello, di rappresentare il Bello in un'immagine sensibile, e il cui immutabile problema è quello di idealizzare il reale e realizzare l'ideale, l'arte giunge, per gradi, ad un'energica ed eloquente semplicità. Essa deve cercarla e raggiungerla nell'allegoria e nel simbolo. Ma questa qualità, nell'arte, è lungi dal somigliare alla semplicità volgare che distingue ordinariamente, come si è visto, il simbolo giuridico da un ordine inferiore. La semplicità dell'arte è quella della perfezione, dell'ideale. Il suo carattere è tanto nobile quanto sublime. Il Giove preso a prestito ad un Omero da un Fidia ne sarà eternamente l'inimitabile modello[1]. È in ciò che il simbolismo nell'arte differisce dal simbolismo nel Diritto.

Arti figurative e di imitazione, la Pittura e la Scultura assumono ordinariamente la forma delle loro allegorie e dei loro emblemi nelle forme del mondo visibile e nelle manifestazioni esteriori della natura. È ciò che rende la loro *Simbolica* intelligibile e popolare; giacché gli emblemi dell'arte non sono una questione di erudizione destinata ad un ristretto numero di menti privilegiate. Invece di rivolgersi soltanto all'aristocrazia del pensiero, esse devono farsi comprendere e farsi assaporare immediatamente[2].

[1] Cf. HEGEL, *Esthétique*, t. I, p. 33, 34, 66, 69, 70, 76, 129, 306 della traduzione francese del signor Bénard.

[2] Le rappresentazioni dell'arte escono da questa sfera solo quando l'arte cerca le sue immagini e i suoi soggetti nelle credenze o nelle mitologie straniere. Accade così nella scultura moderna, quando vuole raffigurare le divini-

In conseguenza di questo prestito fatto alle forme esteriori della natura, la *Simbolica* dell'Arte quasi sempre si confonde, in ragione delle sue apparenze estrinseche, con la *Simbolica del Diritto* e con quella della Religione. In ciascuna di queste tre grandi fasi della sua esistenza, il simbolo reale assume, infatti, la propria forma nella natura inorganica o vivente; esso prende a spunto gli oggetti creati dall'industria umana così come quelli che sono il prodotto spontaneo della terra. Nella Religione e nel Diritto, così come nella Pittura e nella Scultura, il simbolo si presenta coronato da *fogliame* oppure ornato di una *cintura*, la fronte cinta di *fiori* o portando fra le mani una *chiave*, una *bacchetta*, una *spada*. Esso si mostra agli occhi degli uomini sotto le sembianze di un nobile *cavallo bianco* oppure sotto forma di un abbaiante *molosso*, sotto lo sgargiante piumaggio di un *gallo* o sotto le scaglie di un *rettile*.

Gli stessi segni fisici sono quasi sempre comuni ai simboli del Diritto, della Religione e dell'Arte; ma è tanto con un senso uguale o analogo, tanto con un significato differente. Durante il Medio Evo, il *ramoscello* è un simbolo assai usato per rappresentare la proprietà fondiaria, mentre presso i Greci si ricollega soprattutto alle credenze religiose, senza rapporto alcuno con l'idea della proprietà civile. Ma la Religione, il Diritto e l'Arte ammettono ugualmente la *chiave* come simbolo di comando, di sorveglianza. Il Dio Giano presso i Romani, l'apostolo San Pietro presso i Cristiani, la Minerva di Fidia presso i Greci hanno come attributo, in qualità di sorveglianti e di guardiani delle porte del cielo e della terra, delle *chiavi*. Vi è in ciò un segno di autorità che si ritrova, col medesimo senso, nella *chiave* di cui la donna romana e quella medievale si servivano come emblema della propria autorità domestica. Quindi, il solo aspetto di una forma simbolica non può caratterizzare il suo senso e la sua applicazione più di quanto determini l'ambito cui l'emblema appartiene.

tà dell'antico paganesimo. Le sue rappresentazioni non sono a quel punto accessibili che ad un ristretto numero di spiriti coltivati, di conoscitori e di eruditi. Ma fu altrimenti per la scultura dell'antichità, perché gli artisti ricevevano i loro soggetti dalla religione popolare.

La *Simbolica* dell'arte plastica non è legata a quella del Diritto dalla sola identità della forma o dell'analogia di pensiero nei rispettivi simboli; si vedono spesso l'Arte e il Diritto darsi la mano per la creazione dei simboli giuridici[1]. La scultura presta al diritto le sue gigantesche *statue di Rolland*, che troviamo in Germania come simboli della giurisdizione. La pittura fornisce, nell'antica giurisprudenza penale, quei *quadri* simbolici che rappresentano, tratto per tratto, la figura del condannato, con tutte le circostanze del suo supplizio, eseguito nell'*effigie* o il *ritratto* del colpevole, in mancanza della sua persona vivente. Anche il *quadro infamante*, un tempo affisso sulla pubblica piazza, questo quadro che raffigura il debitore in una posizione umiliante e che annuncia a tutti la sua cattiva volontà o la sua insolvenza alfine di obbligarlo, attraverso lo scandalo, a soddisfare il proprio creditore, è una pittura simbolica, ammessa per lungo tempo in Germania nell'ambito del diritto pratico. Il blasone, questa ricca e poetica parte della *Simbolica* del Diritto, impresta alla pittura i suoi colori e i suoi tratti più vari. Per evidenziare il fatto che un tribunale aveva diritto di amministrare l'alta giustizia, si metteva nell'uditorio un quadro raffigurante dei campioni in lotta l'uno contro l'altro; poiché solo i casi di alta giustizia, in epoca primitiva, potevano essere decisi da guidici di battaglia[2].

L'unione dei tre termini della Trilogia simbolica è completo: ciascuno di questi tre termini tocca l'altro da diversi lati; essi si uniscono spesso e talvolta si confondono, formando così, nella diversità delle loro parti, un tutto e un insieme armonici, in cui si rivela una felice e poetica unità.

Nulla di più ammirevole, nelle sue numerose modifiche, della ricca efflorescenza del *Simbolo religioso*. Destinato, come si è visto, a trasmettere all'uomo le verità del cielo e della terra, chiamato frequentemente, nelle prime età, al ruolo che assume la filosofia nei secoli di civiltà, non si accontenta, per arri-

[1] Sull'origine della scultura si veda anche la mia Introduzione.

[2] LOISEL, Instit., l. II, tit. II, regola 47, - e Delaurière su Loisel; - *Établissem. de saint Louis*, l. I, cap. IV.

vare all'intelligenza, di rivestire una forma materiale, ma prende spesso a prestito alla parola i suoi colori e la sua potenza. Al suo fianco marciano il *mito*, l'*emblema*, l'*allegoria*, l'*apologo*, la *parabola*, la *sentenza* e la *massima*, rami nati da uno stesso tronco, figli usciti dalla sua matrice e procreati dal suo genio, che hanno il suo stesso scopo, quello di cullare con istruzioni e curiose lezioni un genere umano ancora in fasce[1].

Spiegherò più tardi, in dettaglio, ciascuna di queste sfumature del *Simbolo religioso*, che hanno il loro analogo nella *Simbolica* del Diritto[2]. Ma devo dire qualche parola su quelle fra le sue sfumature che la *Simbolica* del Diritto non ha ammesse.

L'*Apologo* appartiene alla *Simbolica* religiosa come *allegoria* parlata. Lezione indiretta che procede per comparazione e prende delle immagini nel mondo materiale, l'*apologo* è un vero simbolo morale e sviluppato nella sua forma primitiva che, accordando alle piante o agli animali l'intelligenza o la parola umana, ci presenta la verità in un ingegnoso specchio allegorico[3].

La *Parabola*, questo apologo dei cristiani, che essi hanno fatto loro attraverso la superiorità di quelle che inventò Gesù Cristo, sorta di narrazione, amata in ogni tempo dalle antiche nazioni orientali, invece di cercare la forma del suo insegnamento nella natura vegetale e nel regno animale, prende una situazione e le circostanze della vita umana per offrire al popolo una lezione vivente. A questo titolo essa figura, con ragione, nella *Simbolica* religiosa.

La *Sentenza* e la *Massima* sembrano estranee alla *Simbolica*, ma esse vi si ricollegano quando si avvolgono in una forma

[1] «Presso le nazioni dell'alta Antichità, dice Creuzer, ogni credenza, ogni scienza, ogni conoscenza un po' elevata rientrava nel vasto seno della religione» (*Symb.*, trad. fr., Introd., cap. II). – Cf. DUPUIS, *Orig. des cultes*, l. II, cap. II, t. I, p. 137 dell'edizione in-4°. – Decorde, *des Facultés humaines comme éléments originaires de la civilis. et du progrès*, prefazione, p. 27 innota.

[2] Si veda di seguito il cap. III, § 1, 2, 4 e 5.

[3] Sull'origine dell'intervento degli animali nell'Apologo, si veda la mia *Introduzione*.

allegorica, come quelle delle quali si servivano alcuni saggi della Grecia, e in particolare la setta dei Pitagorici, per comunicare agli iniziati le verità pratiche o religiose e le scoperte filosofiche che essi volevano trasmettere al genere umano. «Non sederti sul moggio», diceva la setta di Pitagora: cioè, non vivere nell'inazione; questa è una di quelle celebri *massime* pitagoriche destinate, sotto quest'apparenza davvero simbolica, a servire da esempio e da guida ai mortali[1].

La *Simbolica* delle arti plastiche è lungi dal presentare la stessa ricchezza di espansione, limitata com'è all'*emblema* e all'*allegoria*.

La *Simbolica* del Diritto è meno limitata nelle sue ramificazioni. Essa trasporta sulla scena giudiziaria, al fianco del *simbolo* propriamente detto, l'*emblema*, la *marca* o *etichetta*, l'*allegoria*, il *mito*, la *formula* e la *finzione di Diritto*[2].

Fra il numero delle ramificazioni del simbolo giuridico non ricomprendo le *regole*, *sentenze*, *brocardi* e *massime* di Diritto, benché siano spesso rese in un linguaggio figurato. Tali *sentenze* e *massime*, infatti, non possono paragonarsi a quelle delle quali si è parlato in occasione della *Simbolica* religiosa. Attraverso la loro forma metaforica e spesso enigmatica, che dice una cosa e ne esprime un'altra, le *sentenze* e *massime*, che sono state trattate in precedenza, hanno uno sguardo di simpatia sulla *Simbolica* in generale e attengono anche, attraverso un legame molto stretto, ai veri simboli religiosi. *L'allegoria* ne costituisce il fondo così come la forma. Ma, malgrado la forma spesso poetica delle *regole* e delle *massime* giudiziarie, forma che assegna loro un posto incontestabile nella poesia del Diritto, che è un tutto di cui i simboli non sono che una parte, si percepisce molto bene che tali *massime* non appartengono affatto

[1] Si veda, alla fine del volume, la nota K, un quadro di tutte le rappresentazioni figurate ammesse nella Simbolica generale, e in particolare nella Simbolica religiosa, preso a prestito all'opera di Creuzer. – Si veda il quadro che ho io stesso costruito per la classificazione generale della Simbolica del Diritto, nota M alla fine del volume.

[2] Si vedano le spiegazioni di queste diverse sfumature nel capitolo seguente.

alla *Simbolica* del Diritto: poiché, a differenza delle sentenze pitagoriche, le *regole* e le *massime* di Diritto devono sempre presentare un senso perfettamente chiaro, senza alcuna allusione allegorica che, oscurando l'idea, farebbe mancare lo scopo che tali *massime* si propongono[1].

Tali sono, in un quadro ristretto, le principali parti di questa grande Trilogia emblematica, in cui il simbolo giudiziario occupa un posto abbastanza considerevole da richiamare l'attenzione dei sinceri amici della scienza del Diritto.

## CAPITOLO III
### SPIEGAZIONE DELLE DIVERSE SFUMATURE DEL SIMBOLO GIURIDICO

#### § 1. Del simbolo giuridico propriamente detto[2].

Manifestazione sensibile, rivelazione istantanea, misteriosa dell'idea, il *simbolo propriamente detto*, nell'accezione più elevata e più augusta della parola *simbolo*, colpisce i sensi ed allerta lo spirito che governa e dirige, senza che sia concesso all'uomo di sottrarsi alla sua irresistibile influenza. È infatti dal cielo che discendono tali segni, questi avvisi che gli Ebrei comunicano all'uomo come regola di condotta. Mentre i sette Persi discutono tra loro, senza potersi accordare, per sapere se conviene attaccare sul campo l'usurpatore del trono di Cambisia e il Mago suo fratello, scorgono sette sparvieri che inseguono due avvoltoi e li dilaniano. A tale vista, la loro irrisolutezza cessa. Incoraggiati da quel segno imprevisto, essi si mettono in cammino per andare al palazzo ad attaccare l'usurpatore e suo fratello[3]. Ellenio, dopo il sacco di Troia, cercando una nuova patria, giunge nell'Epiro, dove un toro, sfuggito improvvisamente al coltello del sacrificatore, gli rivela, cadendo, la volon-

[1] Si veda quanto è stato detto sulle massime di Diritto nell'*Introduzione*.
[2] Si vedano le note J, K ed M alla fine del volume.
[3] ERODOTO, III, § 77.

tà degli dèi e il luogo in cui sarà eretta la città che l'eroe troiano deve fondare[1].

Sono i segni di questa specie che gli antichi chiamavano *simboli divini*.

Il vero *simbolo* giuridico presenta gli stessi caratteri e discende dalla medesima origine. Esso può essere assimilato al *simbolo divino* per la sublimità dell'idea come per la misteriosa immediatezza dell'espressione. Segno del cielo, esso risveglia anche in noi il sentimento dell'infinito.

Una *colomba* indica attraverso il suo volo l'estensione di un monastero[2]. Un'altra volta, è la camminata irregolare del *gambero di acqua dolce* che serve a tracciare la linea di separazione fra due comuni. Se si crede ad una tradizione popolare della zona di Hesse, si sollevò un tempo una contesa fra due comuni di quel paese in merito alle loro rispettive delimitazioni. Si finì con il convenire di prendere un *gambero di fiume*, di lasciarlo errare attraverso i campi e di apporre dei cippi ovunque fosse passato. Cosa che spiega le irregolarità e le rientranze di quella linea di separazione[3]. Tale preferenza accordata al volo degli uccelli, all'istinto degli animali per guidare la volontà dell'uomo, per misurare i possedimenti, si ricollega a quell'epoca primitiva del mondo in cui l'uomo adorava gli animali e le leggi sante, ma nascoste, della natura[4]. Sotto questo aspetto, tali sorte di procedimenti posseggono il carattere del *simbolo propriamente detto*, in quanto fondate su un segno del cielo, su una manifestazione istantanea dell'idea divina. Occorre inserire in questa categoria le antiche prove svolte attraverso il Duello, quelle ancora più antiche che troviamo nel Medio Evo e nella Germania, le prove con i ferri roventi, con l'acqua calda, ma delle quali Sofocle già attesta l'esistenza nella procedura penale in uso nei tempi primitivi della Grecia antica[5]. Il cristianesimo trovò questo costume impiegato presso i

[1] CREUZER, *Symb.* (traduzione francese di M. Guigniaut, Introd., cap. II)
[2] MICHELET, *Origines*, p. 72, 431.
[3] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 11.
[4] Si veda ciò che ho già detto al riguardo nella mia Introduzione
[5] *Antigone*, Atto Primo, *apud* F. Hélie, *Traité de l'Inst. Crim.*, t. I, p. 28.

Germani; non lo respinse; e fu dall'ottavo all'undicesimo secolo che le prove giudiziarie furono oggetto di un'adozione universale. L'uomo, in mancanza di prove sufficienti, disperando di riconoscere il diritto o l'innocenza di una parte, si rimette all'intervento divino, che si manifesta simbolicamente attraverso il risultato della prova o attraverso l'esito del combattimento nella persona del vincitore[1]. La Sorte, tenuta in così gran credito nei tempi barbari come prova giudiziaria, la sorte ancora messa nei nostri tempi moderni dalle nostre leggi civili in termini di determinazione di un possedimento[2], e dal nostro Codice di procedura penale come segno di un diritto di giurisdizione, come sanzione di un rango, di una preminenza giuridica[3], la Sorte non è altro che la misteriosa e simbolica espressione dell'idea divina manifestantesi in una maniera irresistibile agli occhi di tutti. Talvolta alla prova della Sorte si aggiunge il candore e la semplicità dell'infanzia, che interviene in ausilio della manifestazione divina. Tale è la disposizione della legge che regge oggi la stampa nell'impero del Brasile, secondo la quale il sorteggio dei giurati d'accusa e di giudizio deve essere fatto da un bambino[4]; ed è in questo senso che si può considerare come simbolico questo tribunale dei bambini istituito dall'antica consuetudine del Puy, per decidere dei dibattiti che nascevano fra due ebrei al fine di poter correggere la grande malizia dei contendenti con la grande innocenza dei giudici[5] .

## § 2. Dell'Emblema e all'occasione del Blasone[6]

Come il *simbolo divino*, l' *emblema* religioso è un'immagine sensibile; ma si tratta di un'immagine sprovvista di qualunque

[1] Su queste prove, si veda F. Hélie, *Inst. Crim.*, t. I, pp. 236, 237, 328, 239, 240, 280, 281, 332.

[2] Codice civile, art. 834; - Codice di procedura, art. 982.

[3] Cod. d' inst. crim., artt. 266,309,342,393,394,399,403,404.

[4] Legge del 20 settembre 1830, artt. 20 e 26, citata alla fine del secondo volume del mio *Traité des délits de la parole, de l'écriture et de la presse*, pag. 801, seconda edizione.

[5] Si veda in proposito l' *Introduzione*.

[6] Si vedano le note K., L. ed M. alla fine del volume.

carattere sacro e augusto, in cui il pensiero umano si rivela, ben prima che l'ispirazione divina, attributo determinato, modo di concezione limitato e finito nel suo oggetto e nella sua idea, che non fornisce che una somiglianza e una comparazione, e che si allontana dalla profondità misteriosa del *vero simbolo*, del *simbolo divino*, di cui non è che un'imitazione ed un'accezione inferiore. L' *emblema* d'altronde è sempre ed essenzialmente allegorico, ed è in particolare a questa sfumatura del simbolo che si riferisce il carattere eminentemente equivoco che è stato indicato come segno distintivo del simbolo nella sua accezione inferiore[1]. Come *emblema* della vigilanza e del risveglio della natura, il *gallo* è l'attributo di Giano che apre l'anno, di S. Pietro incaricato di sorvegliare ed aprire le porte del cielo. L'*alloro*, sempre verde, è l'emblema dell'immortalità del tempo che il sole misura. È, in ragione di ciò, consacrato ad Apollo, dio del sole.

L'*emblema* figura nell'ambito giuridico con il senso determinato, limitato e finito che esso ha nell'ordine religioso. Spogliato come quest'ultimo del carattere solenne e sacro, che è appannaggio del vero simbolo, del *simbolo propriamente detto*, persino nel Diritto, la sua missione consiste anche, come quella dell'emblema religioso, nell'esprimere l'idea giuridica attraverso il mezzo dell'allegoria. L' *emblema* si incontra con profusione nell'ambito del Diritto antico. Questo elemento, attraverso l'abbondanza dei materiali di cui dispone, costituisce la parte più ricca della *Simbolica* del Diritto. Si può qui citare il *Cappello di rose*, questa dote delle ragazze in alcune zone dell'antica Francia, allegoria incaricata di insegnare alla donna che le grazie e la bellezza, appannaggio del suo sesso, di cui la *rosa* è l' *emblema*, sono una dote sufficiente per compensare ciò che vi è di odioso nell'esclusione dall'eredità paterna pronunciata contro la donna dalla legge politica. Questa finzione ha forse anche l'obiettivo di rappresentare l'ideale del matrimonio. La donna, passando attraverso le mani dell'uomo,

[1] Si vedano il capitolo II della presente pubblicazione e il § 4 qui di seguito sulla definizione dell'*allegoria*.

senz'altra dote che il suo semplice *Cappello di rose*, non ha potuto essere ricercata ed amata che per se stessa[1]. Aggiungo solamente, come esempio tratto dal nuovo Diritto che ci regge, che il *cuore* è un *emblema* conservato dal nostro Codice di procedura penale per rappresentare la coscienza del giurato[2]. Gli altri esempi si presenteranno in assai gran numero nel corso di quest'opera.

L' *emblema* designa ancor più particolarmente, nel Diritto, l'immagine o rappresentazione allegorica spesso accompagnata da una leggenda o da un moto. Questa fictio non fu assolutamente estranea all'antichità[3]. Ma i tempi moderni possono, a giusto titolo, attribuirsela in ragione dell'importanza che le conferirono, a partire dall'epoca delle crociate, sotto il nome di *arme* o *blasone*, questa lingua simbolica della feudalità medievale[4]. Legata alla pittura ed alla scultura dalla scelta dei colori e dall'impiego del disegno, associata alla poesia attraverso l'applicazione delle sue leggende rimate o dei suoi enigmatici motti, l'arte araldica fa parte dell'ambito giudiziario, come scienza dei segni distintivi degli Stati e delle città, e come spiegazione dei marchi ereditari delle famiglie. In questi termini, l'arte araldica si eleva all'altezza propria del diritto di proprietà e del diritto sullo stato civile delle persone[5]. Allorché non de-

[1] MICHELET, *Origines*, introduzione, XX.

[2] Art. 348 del Cod. d'inst. crim.

[3] Si consulti la nota L. alla fine del volume.

[4] Il nome di *arme* viene dal fatto che questi segni si portavano ordinariamente sulle armi, sull'ariete, sulla cotta, sulle bandiere e i pennoni. Il vocabolo *blasone* significa una cosa proclamata a suon di tromba, e deriva dal tedesco *blasen* (suonare la tromba), perché coloro che si presentavano ai tornei mostravano i loro armamenti facendo suonare la tromba per chiamare le guardie al passo. Menestrier, *Nouvelle méthode raisonnée du blason*, pp. 1 e 2; Lione, 1761.

[5] Nell'antica giurisprudenza, l' *arme* è stato oggetto di un gran numero di contese giudiziarie. La giurisprudenza moderna ha dovuto ugualmente occuparsene (Corte di Cassazione, 25 febbraio 1823; S.V. XXIII, 1; 821; - J.P. XVII, 920; terza edizione). A partire dalla Carta del 1830, e malgrado la legge del 28 aprile 1832, che ha ritagliato dall'articolo 259 del Codice penale la disposizione relativa all'usurpazione di titoli regali, gli autori della *Encyclopédie du Droit (Titolo quinto, Arme)* pensano che, se non vi è più possibilità di in-

generi in un simbolismo puerile, come i simboli canori o il motto in forma di *rebus* di un gran numero di città e di case, persino nell'antichità[1], quest'arte, bisogna confessare, costituisce una ricca e poetica ramificazione della *Simbolica* giudiziaria. Ma costituisce, a dire il vero, un'arte del tutto speciale e forma una scienza interamente distinta, che impone di essere studiata e insegnata in via particolare[2].

## § 3. Della Marca, o Marchio, o Etichetta.

Come l'*emblema*, di cui esso è un'imitazione, il *marchio* o *etichetta*[3] è un'immagine sensibile, e come il *blasone*, che esso sembra porsi come modello, ammette talvolta il motto. Una sentenza ha onorato la *marca* o *etichetta* dei fabbricanti con il nome e il rango di simbolo[4]. Esso è, a dir proprio, il *blasone* della mercanzia.

fliggere una pena corporale per il porto illegittimo di un arme, non per questo l'azione civile deve venir meno, e la famiglia di cui si sarebbe usurpato l'arme è nel diritto di richiedere ai tribunali civili che tale usurpazione abbia fine. Quest'opinione è perfettamente giuridica.

[1] Si consulti la nota L. alla fine del volume.

[2] Si veda a riguardo, in seguito al *Traité de la noblesse* di Larouque, il suo *Traité singulier du blason*, e gli autori che egli cita. Si veda anche il piccolo trattato sulle *Livrées ou couleurd des pavillons des navires*, inserito da Cleirac in appendice ad uno dei suoi *Us et coutumes de la mer*, in cui si trova una spiegazione dei *motti*, *grida* e *blasoni* fra le più notevoli; l' *Origine des chevaliers, armoiries et hérauts* del Presidente Fauchet, libro I, cap. II; la *Nouvelle méthode raisonnée du blason*, del Presidente Menestrier, 12 voll., Lione, 1761; le *origines du Droit* di Michelet, che ha riassunto ciò che si trova di più curioso nelle opere succitate, e si consulti altresì il tomo quinto, pagina 400, nota 1, della *Histoire de France* dello stesso autore.

[3] Padre Gary, sapiente Minimo, ha offerto l'etimologia di questo vocabolo. Nei tempi in cui la lingua latina era in uso al foro, gli uomini del palazzo scrivevano sui sacchi dei processi: *Est hìc quaestio inter N et N* ( Qui è la questione pendente fra Tale e Tale), e per abbreviazione: *Est hìc quaest*; di qui il vocabolo *estiqueste* nell'origine (*est-ì-queste*), ed ora *etichetta*.

[4] Una sentenza della corte di Rouen del 30 novembre 1840 assegna il nome di *segno simbolico* ad una *stella* impressa su un cartone, adottato da un fabbricante per designare i prodotti della sua filanda (J.P. 1841, I, 232).

Il *marchio* è tanto il segno della proprietà, tanto una semplice indicazione d'ordine. Sotto quest'ultimo punto di vista, esso è estraneo alla mia opera. Ma in quanto segno della proprietà, o in quanto prova di una tradizione consolidata, l' *etichetta* o il *marchio* gioca un ruolo importante nel diritto commerciale[1].

Utilizzata nelle manifatture per evitare o prevenire la contraffazione dei propri prodotti, la *marca* è oggetto di una legislazione speciale. Usata nel commercio per il trasporto delle mercanzie, essa è raccomandata dal nostro Codice del commercio, non come segno di ordine, bensì come segno di proprietà. La *marca*, allorché la vendita di una mercanzia è costante, è perfino assimilata alla prova della tradizione[2].

La *moneta*, con le *marche* e i modi di dire dai quali è accompagnata, deve anch'essa essere considerata come un segno simbolico. Dicendo che la *moneta* è un segno simbolico, non intendo significare che questo segno abbia la virtù di conferire alla *moneta* un valore arbitrario. Che la *moneta* metallica sia o non sia affatto una mercanzia, è una questione che non è di competenza di quest'opera. Non è tuttavia meno vero che l'impronta apportata dalla *moneta*, in generale, con i motti dai quali tale impressione è solitamente accompagnata, costituisce una *marca* pubblica ed ufficiale, che attesta sia la somma che la *carta-moneta* dà il diritto di percepire, sia il titolo e il peso reale o convenzionale del cuoio, dell'oro, dell'argento, dispensando dall'operazione del saggio e della pesatura. Questa *marca* è dunque, per se stessa, un vero e proprio segno, una rappresentazione emblematica del valore intrinseco o fittizio dell'esemplare monetario. Ciò si applica, lo si vede, tanto alla *moneta* metallica quanto alla *banconota*, che è un segno simbolico in un più alto grado rispetto alla *moneta* metallica, e che non può essere altro che una finzione, un *emblema* non avente altro che un valore immaginario. Poiché se, per effetto del tempo o per la frode dei governi, il valore della *moneta* metalli-

[1] Si veda di seguito, nel capitolo XIV, l'applicazione della *Simbolica* del Diritto al nostro Codice del commercio.

[2] Si veda di seguito, nel capitolo XIV, sulla *Simbolica* del nostro Codice del commercio.

ca non è sempre uguale al valore espresso dalla *marca* simbolica, essa nondimeno mantiene sempre, in una certa misura, un valore vero e reale.

Si trova incontestabilmente un carattere emblematico nella prima *moneta* di cui i Romani si servirono, allorché Servio Tullio fece incidere sull'*asso* un capo di bestiame; poiché, presso i primi Romani, la ricchezza consisteva soprattutto in greggi (*pecus*, *pecora)* raffigurate simbolicamente sotto l'apparenza della *moneta*, da cui sono venuti i vocaboli *pecunia* e *pecuniosus* dei Romani[1].

## § 4. Dell'Allegoria[2]

L'*allegoria*, spesso confusa nell'uso comune con il *simbolo*, può essere definita, nell'ambito religioso come nell'ordine giuridico, un senso nascosto sotto una figura che esprime una cosa e ne significa un'altra. È l'indicazione di un'idea che deve essere cercata sotto il suo diafano involucro e che non ha niente di istantaneo, mentre il *vero simbolo*, nella religione e nel diritto, è l'idea resa sensibile e che si rivela nell'istante stesso.

Questa definizione comprende l'*allegoria* racchiusa nell'*emblema* tanto quanto la sfumatura del simbolo alla quale conferisco più specialmente il nome di *allegoria*. Ma quest'ultima qualifica si applica particolarmente ad ogni rappresentazione nella quale l'allegoria religiosa o giuridica abbia bisogno, per prodursi, del movimento e dell'azione di uno o più esseri viventi e animati. Come esempio di *allegoria* religiosa o filosofica, si può citare la forma rappresentante un uomo che guida un carro, impiegata per designare l'anima[3].

[1] «Tum erat res in *pecore* et locorum possessionibus, ex quo *pecuniosi* et locupletes vocabantur», Cicerone, *de Republica*, L. II, edizione di Panckoucke, t. XXXIV, p. 100. - «Locupletes dicebant loci, hoc est agri, plenos. *Pecunia* à *pecore* appellabantur », Plinio, *Hist. Nat.*, L. XVIII, Cap. III.- Sull'etimologia di *Pecunia* si consulti Saumaise, *de Usuris*, pp. 305, 467, Elzévir.

[2] Si vedano le note K. ed M. alla fine del volume.

[3] PLATONE, *Fedone*.

Va ugualmente citata la nota *allegoria* di Amore e Psiche, in cui Psiche rappresenta l'animo umano che si risveglia ai dolci richiami della vita sotto il soffio creativo dell'amore[1]. C'era ugualmente una poetica *allegoria* in quelle danze armate delle Coribanti della Frigia, dei Curèti nell'isola di Creta, dei preti Salii di Roma, che cercavano di raffigurare il corso degli astri e la marcia armoniosa dei pianeti, esercito misterioso che compie le sue evoluzioni nei cieli[2]. La Chiesa cattolica può anch'essa rivendicare un gran numero di drammi allegorici. Nella festa di Pentecoste, si liberavano un tempo nella Chiesa dei piccioni bianchi per rappresentare la discesa dello Spirito Santo, e questi piccioni volteggiavano nella navata in mezzo a delle lingue di fuoco, mentre una pioggia di fiori cadeva sui fedeli e le gallerie interne venivano illuminate[3]. Nella processione che si svolge a Messina nel giorno dell'Assunzione, nel momento in cui la statua della Vergine, arrivando sulla piazza grande, scorge l'immagine del Salvatore, dodici uccelli sfuggono dal seno della Santa Vergine e portano a Dio l'effusione della gioia materna[4]. I Floridiani avevano un'analoga *allegoria* nella festa che celebravano in onore del Sole sulla montagna di Olaimy. Un festino seguiva la cerimonia religiosa e quando il sole, giunto ai due terzi della sua corsa, dorava con i suoi raggi i bordi della tavola, i preti bruciavano nuovi profumi e liberavano sei uccelli misteriosi[5].

L'*allegoria* giuridica ama anche manifestarsi sotto l'apparenza di un'azione drammatica e sotto la forma di una

[1] Ψυχή, anima e farfalla (άλαινα). Si veda BANNIER, *Mythol. Expliquée par l'hist.*, t.V, p.89.

[2] Si veda CREUZER, *Symb.* (traduzione francese di M. Guigniaut, Prima Parte, Tomo II, Libro V, capp. II e V, pp. 278, 307, 507-513). È da questa danza simbolica che i preti Salii avevano tratto il loro nome (*salire*), come dicono Varrone (*de lingua latina*, V, 85), Dionigi di Alicarnasso (*Antica Roma*,Libro II) e Festo.

[3] MICHELET, *Histoire de France*, II, 658.

[4] J. BLUNT, sulle vestigia degli antichi costumi e sui costumi ancora esistenti in Italia e in Sicilia, p. 158; *apud* Michelet, *op. cit.*

[5] Costantino d'Orville, t V, p. 501, *apud* Dupuis, *Origine des cultes*, t. I, Libro I, cap. II, pp.39-40, in 4 voll.

cerimonia solenne. Spesso la si vede anche ricercare con piacere i canti e gli accordi di una musica armoniosa, le nubi imbalsamate dell'incenso, il profumo o lo scoppio di colore dei fiori gettati a piene mani sul suo passaggio. Questo movimento e quest'animazione, emanati dall'azione drammatica, costituiscono in verità la forma particolare, la speciale sfumatura che distingue l'*allegoria* dall'*emblema* e che assegna un carattere esclusivo a ciascuna di queste due espressioni dell'idea giuridica o religiosa[1].

Sotto questo rapporto il *cappello di rose*, di cui si è già parlato nel § 2, malgrado il suo carattere allegorico non partecipa in senso proprio a questa sfumatura del simbolo giuridico cui appartiene privativamente il nome di *allegoria*. Si tratta di un *emblema*, il cui senso forse è allegorico, perché tale è l'essenza di tutte le rappresentazioni di questo genere, ma non si tratta di una *allegoria* in senso stretto. Ma si trova una vera *allegoria* di carattere *misto*, al contempo giuridico e religioso, nella libertà conferita a questi sciami di piccoli *uccelli* che volteggiano emettendo grida gioiose, al centro della chiesa di Reims, quando il re di Francia ha appena ricevuto la confermazione del santo Crisma; finzione affascinante e solenne, destinata a ricordare il favore accordato in ogni tempo, dai nostri re, all'affrancamento del popolo, di cui questi cantori dell'aria sono una poetica immagine. Benché posta alla fine di una cerimonia religiosa e benché presa a prestito per la forma, e tuttavia non per il fondo dell'idea, all'antica festa della Pentecoste, o alla processione della Vergine celebrata a Messina il giorno dell'Assunzione, questa *allegoria* è nondimeno un carattere giuridico, come d'altronde, fino ad un certo punto, tutta la cerimonia stessa del Sacro, in ragione dell'idea di libertà che l'azione allegorica esprime e attraverso la promessa che essa implica di favorire l'emancipazione del popolo[2]. È l'idea che i

[1] Questa sfumatura del simbolo forma, nella nomenclatura simbolica, la famiglia dei *simboli in azione*. Si veda, di seguito, il capitolo VIII, sezione II, art. 4.

[2] Su ques'allegoria, si veda di seguito il capitolo VIII, alla voce V, *Uccelli*.

poeti contemporanei non hanno mancato di cogliere in questa cerimonia che hanno celebrata nei loro versi:

Mille cantori dell'aria, del popolo felice immagine,
Mescolando voci e piumaggio,
Incrociano il volo loro sotto le arcate:
Perché i Franchi, nostri antenati, credevan di vedere nella nube,
Planar la libertà, lor madre ben nota,
Sull'ala errante degli uccelli[1]

I pari di Francia, le cui parie rientravano nella competenza dei parlamenti di Parigi e di Tolosa, dovevano loro e presentavano loro essi stessi, ogni anno, dei *mazzolini di rose*. La presentazione aveva luogo mentre l'udienza si teneva nella Camera Grande. Tutte le sale del Parlamento erano allora adornate di fiori e di erbe odorose, per ordine e a spese del pari che presentava le sue *rose*. Egli si recava poi in ogni camera, preceduto da un valletto recante una grande bacinella d'argento, piena di mazzolini composti di *rose* e di altri *fiori* naturali o artificiali. C'erano tanti mazzolini quanti ufficiali del Parlamento. Tutta questa cerimonia si compiva al suono degli oboe che non cessavano di suonare che per il tempo durante il quale il pari riceveva udienza. Questo uso, di cui si ignora l'inizio e che è esistito sin verso la fine del diciassettesimo secolo[2], presenta, sotto la forma di una graziosa *allegoria*, l'immagine della sottomissione dei pari di Francia, per ciò che concerne le terre delle loro parie, all'autorità del parlamento[3].

Cos' altro di più poetico della forma in cui il Signore di Saint-Perouse versava il proprio canone, obbligato a condurre tutti gli anni, in gran cerimonia, nella zona nivernese, al maniero del signore di Champdiou, un minuscolo *reuccio* posto su un immenso carro coperto di muschio, trascinato da nume-

[1] VICTOR HUGO, *le Sacre de Charles X.*

[2] SAUVAL, *Antiquités de Paris*, II, 409.

[3] Si legga di seguito il capitolo XIII sulle *Prestazioni, i Diritti e i Canoni Simbolici.*

rosi vigorosi e superbi tori! In seguito, a capo nudo senza né spada né speroni, il vassallo si inginocchia sulla soglia della porta principale del castello del suo valvassore, bacia il catenaccio, lancia in volo *l'uccello* e si ritira.

È attraverso queste pantomime allegoriche, spesso graziose, talvolta solenni, e il più delle volte ingenue, che il Diritto riveste quel carattere pittoresco e quella fisionomia poetica che sono brillante e bizzarro appannaggio dei tempi antichi[1].

## § 5. Del Mito[2]

Esiste una *mitologia* per il Diritto tanto quanto per la Religione e per la Storia. Nell'ordine religioso e nella sua più alta accezione, il *mito* è la spiegazione tradizionale dell'impenetrabile mistero degli antichi *simboli*. Nell'ordine giuridico, il *mito* è una leggenda o credenza popolare che racconta e conserva, sotto una forma metaforica, un antico uso, un antico fatto giuridico.

La *Mitologia giuridica* è di due sorte: l'una appartiene in comune al Diritto, alla Religione e alla Storia; l'altra è più particolarmente propria del Diritto e costituisce in maniera speciale la sua vera e propria *mitologia*.

La *Mitologia generale*, alla quale il Diritto si è riagganciato, consiste nella personificazione di un fatto, di un tempo, di un'astrazione, di un principio. Tali personificazioni, che non si incontrano spesso nell'ambito della Religione, così come in quello del Diritto e della Storia, possono essere tanto una divinità, tanto un eroe oppure un uomo. Altre volte, la trasformazione si opera sotto le sembianze di un animale. La realtà si muta così in *simbolo*, che diviene per conseguenza una leggenda, un miraggio di verità abbellita dalle *finzioni* dei poeti e snaturata dalle tradizioni popolari[3]. La *Saga* del Nord, il *mito* dell'antichità, applicati al Diritto, non sono altro che il raccon-

[1] Si riveda l' *Introduzione* della presente opera.

[2] Si vedano le note K. ed M. alla fine del presente volume.

[3] Si veda BANNIER, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, t. I, pp. 6, 35, 47, 52; VICO, *Scienza Nuova*, *degnità* XVI, XLIII, XLVI.

to allegorico di un fatto reale, di un uso, di un'istituzione, di un costume, avvolti nel mistero delle origini e oscurati dalla ruota del tempo e sfigurati dall'ignoranza umana; una favola giuridica, in una parola, trasmessa attraverso gli antenati.

È talvolta possibile distinguere, nella tradizione, il vero dal fantastico, e riconoscere il filo che unisce al Diritto la superstizione e la credenza popolare. Ma spesso anche le tracce del fatto, dell'istituzione, dell'idea primaria si cancellano e il semplice e vago ricordo della trasformazione simbolica brilla da solo di un chiarore vago, insieme alle nubi sparpagliate attraverso i secoli. Più spesso ancora, la finzione pura e semplice ha sormontato, in solitudine, il fiotto secolare che ha per sempre inghiottito la nozione di Diritto e di cui il *mito* costituisce la narrazione. In queste ultime ipotesi, il riconoscimento del Diritto sotto le pieghe dell'abito *mitico* è quasi sempre impossibile.

Cerchiamo di citare qualche esempio e di cogliere il Diritto estraendolo dalla forma del *mito*.

Il *mito* assai noto di *Cerere* che cercava ovunque *Proserpina*, sua figlia, e insegnava ai popoli a coltivare le terre, ha non soltanto per oggetto la consacrazione del ricordo delle arti dell'agricoltura[1]. Il *mito* ha come obiettivo anche la commemorazione dell'elemento morale della *proprietà*, che l'agricoltura ha fondato[2]. In ultimo titolo, esso possiede un carattere eminentemente giuridico.

L'istituzione della proprietà, in quanto idea astratta, è raffigurata nel *mito* di Cerere. Ma questa istituzione conduce alla divisione del suolo, alla sua misurazione, ai suoi limiti, elementi necessari dell'idea concreta di proprietà. Di qui, il dio Termine per rappresentare il principio pratico dell'istituzione.

Il proprio delle legislazioni primitive è di essere redatte in versi e di essere promulgate a suon di musica. Questo fatto storico, nascosto nella notte dei secoli, dà luogo all'opinione che

[1] BANNER, t. I, p. 45; Ovidio, *Metamorfosi*, V, n°2: Prima Ceres unco glebas dimori aratro;/Prima dedit fruges, alimentaque mitia terris.

[2] Si veda HEGEL *Estetica*, t. II, pp. 252,293,320 nella traduzione francese di M. Benard, Ballanche, *Palingén*., proleg. Parte 1; Ovidio, loc.cit: *Prima dedit leges: Cereris sunt omnia munus.*

fa del Dio della poesia e della musica il primo dei legislatori[1]. Apollo, in questa leggenda, non è altro evidentemente che la forma di un *mito* giuridico, attraverso il quale l'immaginazione dei popoli ha personificato un'antica tradizione.

Le concezioni simili a quelle dei *Mores*, queste credenze antecedenti alla formazione di ogni società civile, che hanno preceduto il costume al quale diedero origine e di cui il costume stesso non è d'altronde che una reminiscenza, una sorta di manifestazione religiosa[2], ebbene queste concezioni sono delle vere e proprie rappresentazioni mitiche delle idee di Diritto in generale[3].

Nella celebre leggenda trasmessa attraverso la tradizione popolare al poeta, che ne ha forse indebolito l'idea, mentre ne abbelliva i dettagli attraverso gli ornamenti della sua brillante fantasia, chi è questo pastore Aristeo, figlio di Apollo? Aristeo che cerca di rapire Euridice[4], la tenera sposa dell'eroe plebeo, non è forse la personificazione del Diritto che riposa sulla forza, di quel Diritto rigoroso, inesorabile, che vuole soffocare il Diritto morbido, più accessibile, che riposa sull'equità, madre dell'uguaglianza umana? Aristeo, in altri termini, non è un *mito* che si figura il patriziato sforzandosi di porre la plebe sotto il proprio indissolubile dominio? E le Api, uscite dai fianchi del toro immolato da Aristeo per pacificare Orfeo irato nei suoi confronti[5], non sono forse l'immagine di una società umana, della Città primitiva fondata dai patrizi[6]? L'idea generale della

[1] Si veda la prima parte della mia *Introduzione*.

[2] «Mos ergò praecessit et cultus moris secutus est, quod est consuetudo» (Macrob., *Saturn.*, III, 8). Sulla Lex-Mos si veda inoltre Ballanche, *Orphée*, arg. del L. I e del L. IX; *Palingén.*, *passim.*, e in part. 1 add. ai prolegomeni.

[3] Si veda HEGEL *Estetica*, t. II, pp. 272,273 nella traduzione francese di M. Benard

[4] Et raptà graviter pro coniuge saevit ( Virgilio, *Georgiche*, L. IV, v. 456)

[5] VIRGILIO, *loc.cit.*, vv. 550 et ss.

[6] Questo è il punto di vista proposto da M. Ballanche che ho indicato, conservando per quanto possibile le espressioni e i moti dubitativi della sua frase, *Orphée*, L. I, p. 113, 114, 1. add. ai proleg., t. V, p. 33 dell'edizione in-18. Sulle Api, si veda il capitolo VIII del presente libro alla voce omonima.

giustizia repressiva respira nei celebri *miti* di Nemesi e delle Eumenidi, queste temibili vergini vendicatrici del crimine.

Infine, la penalità pratica, il castigo inflitto a degli atti determinati, si manifesta chiaramente in quelle numerose metamorfosi di uomini mutati in animali che, dall'ambito della *mitologia* popolare, prendono posto nelle brillanti finzioni dei poeti. Tale è il castigo di quel re di Arcadia soprannominato Licaone, trasformato in lupo per i suoi crimini e per aver dubitato di Giove[1]. Filomele e Procno, mutati in uccelli, rappresentano la pena per un atto di crudeltà[2]. Arnèo, trasformato in cornacchia per aver ceduto la propria patria in cambio di oro, è un esempio offerto a tutti traditori[3]; e, in un ordine di idee puramente morale, al di fuori del diritto, la metamorfosi dei compagni di Ulisse raffigura la pena del degrado cui l'uomo è ridotto dall'uso delle immonde voluttà[4].

Gli scrittori dell'antichità non scorgono sempre il senso intimo di questi *miti*. Le metamorfosi penali, soprattutto, sfuggono al loro apprezzamento. Essi non vedono, per la maggior parte, in questi *miti* particolari, che una menzogna oppure il risultato di malefici magici. Prendendo alla lettera il racconto popolare e la leggenda poetica, essi non sanno scoprire né il senso giudiziario né il senso morale celato dall'abito allegorico[5].

[1] OVIDIO, *Metamor.*, I, n°4; - Lactanius Placidus, *Fab.*VI (*Myth. lat.*, t. II, pp. 192, 193, ediz. in-8 di Muncker);- Bannier, t.I, p. 131.

[2] OVIDIO, *Metamor.*, VI, n°6.

[3] OVIDIO, *Metamor.*, VII, n° 7: Quamque impia prodidit Arne, /Sithonis accepto, quod avara proposcerat, auro: /Mutata est in avem, quae nonc quoque diligit aurum,/ Nigra pedum, nigris velata monedula pennis.

[4] OVIDIO, *Metamor.*, XIV, n° 3; Bannier, t. I, p. 70. Esiste un *mito* morale dello stesso genere di quello dei compagni di Ulisse in questa credenza, che esisteva ancora in Italia al tempo di Sant'Agostino, e secondo cui alcune ostesse, facendo assaggiare ai viaggiatori una specie di formaggio avvelenato, li trasformavano in giumente pronte a sopportare il giogo, dopodiché questi viaggiatori riprendevano le proprie sembianze originarie (*De civit. Dei*, L. XVIII, cap. XVIII).

[5] «Gli Sciti hanno ben dire, non mi faranno credere a simili racconti», ERODOTO, IV, § 105. Homines in lupos verti, rursùmque restitui sibi falsum esse confitenter existimare debemus, aut credere omnia quae fabulosa tot

Tale è il lato giuridico che presenta la *mitologia* delle religioni dell'antichità ellenica o latina.

Il diritto trova il proprio posto anche nella *mitologia religiosa* degli Scandinavi.

In seguito ad un patto con un nano, Loki, dio burlone dei banchetti di Valhalla, non avendo mantenuto la propria parola è obbligato a lasciarsi cucire le labbra dal nano divenuto suo vincitore. Questo *mito*, trasmessoci dall'Edda, ha un carattere assolutamente giuridico, essendo destinato a servire di lezione a coloro che tradiscono i propri impegni. Esso si lega, inoltre, al delitto dei calunniatori, che gli antichi usi del Nord condannavano ad avere la *lingua strappata* o le *labbra cucite*[1].

Lo stesso Medio Evo cristiano, che ha anch'esso la propria *mitologia religiosa*, reminiscenza della *mitologia* odinica o ingenua mescolanza delle favole pagane e dei severi precetti della Chiesa cristiana, dunque il Medio Evo non è estraneo alle finzioni mitologiche di quel tipo. Hellekin, sfortunato figlio di Hella, eternamente errante, dopo la propria morte, di foresta in foresta, inseguendo un cinghiale senza poter mai acciuffarlo e senza mai fermarsi, e spesso egli stesso inseguito da un' ardente muta infernale, questo misterioso cacciatore della Normandia che il duca Riccardo-Senza-Paura incontrò un giorno nella foresta, rappresenta la punizione riservata a coloro che, finiti su una cattiva strada, si lasciano andare agli atti di brigantaggio[2].

Dopo questi esempi che il Diritto prende in prestito alla *mitologia religiosa*, citiamone altri in cui la *mitologia del Diritto* si presenta con un carattere esclusivamente giuridico, interamente epurato da ogni implicazione religiosa.

L'*uomo-lupo*, il *licantropo* un tempo così celebre, e che ancora oggi funge da spauracchio nella superstizione popolare di tutte le province della Francia, richiama alcune delle metamorfosi penali dell'antichità. Esisteva ancora, due secoli or so-

saeculis comperimus. PLINIO, *Storia naturale*, VIII, cap XII.- Haec vel falsa sunt, vel tam inusitata ut meritò non credantur. S. August., *loc. cit.*

[1] J. GRIMM, *Poesie im Recht*, § 13.

[2] Sulla *mitologia* del Medio Evo, si veda un articolo del *Quarterley Magazine*, inserito nella *Revue Britannique*, 4 serie, t. X, pp. 274 et ss.

no, in Livonia, una curiosa leggenda alquanto analoga a quella che Erodoto racconta a proposito del paese degli Iperborei, e a quella che Plinio situa in Arcadia. Stando ad Erodoto, degli uomini appartenenti alle popolazioni iperboree assumevano ogni anno, per alcuni giorni, le sembianze di lupi[1]. Secondo le tradizioni della Livonia, tutti gli anni, alla fine del mese di ottobre, gli stregoni della contrada erano riuniti di forza in un luogo designato in cui, una volta messi insieme, si gettavano in un fiume che dovevano attraversare a nuoto. Giunti sulla riva opposta, si trovavano all'improvviso mutati in lupi. Dopo dodici giorni, ritornavano nello stesso luogo, attraversavano di nuovo il fiume e riprendevano le proprie sembianze originarie[2].

In questa leggenda, come in quella raccontata da Erodoto e come nella credenza relativa al *licantropo*, esiste un vero *mito* che rappresenta allegoricamente un uso giuridico, un solo e medesimo fatto di penalità giuridica sfigurato dalla tradizione ma felicemente attestato, per quanto concerne il Medio Evo, da numerosi documenti giunti sino a noi.

Non è infatti evidente che questi *licantropi* erranti in mezzo ai boschi che abbandonano i propri rifugi di notte, che questi uomini della Livonia che, passando da una riva all'altra del fiume, sono all'improvviso trasformati in una bestia selvaggia, che è lecito uccidere, non siano altro che quei proscritti *a testa di lupo*, *caput lupinum gerentes*, di cui parla il vecchio Diritto anglosassone, proscritti che, attraverso la sentenza dalla quale sono colpiti, sono assimilati a dei lupi, che è permesso uccidere impunemente in quanto animali pericolosi, se ritornano nel paese dal quale sono stati espulsi?[3] Gli uomini dei racconti po-

[1] ERODOTO, *loc. cit.*

[2] CLAUDE PRIEUR, *Dialogue de la Lycanthropie*, pp. 36 et ss.; Louvam, 1596.

[3] Ved. *Leges Edwardi confess.*, cap. VII, ap. Ducange, *caput lupinum gerere*, II, 292; - Bracton, l. III, tit. II, cap. XIII, § 3, ap. Ducange, *loc. cit.*; - Fleta, l. II, cap. XXVII; - Houard, *Anc. lois fr.*, t. I, p. 275. – La legge salica (tit. LVII, § 5) e la legge ripuaria (tit. LXXXV, § 2) danno al proscritto il nome di *wargus*. La loro disposizione è d'altronde conforme, rispetto al *wargus*, a quella del diritto anglosassone. (Ducange, VI, 1416). Ora, la parola *wargus* significa *lupo*. La celebre formula *wargus sit* di queste due leggi significa dunque

polari della Livonia riprendono la loro originaria forma umana una volta riattraversato il fiume. Il condannato, posto al di fuori della legge, recupera i propri diritti di un uomo e cessa di indossare una *testa di lupo* non appena lascia il proprio paese per ritornare sulla terra dell'esilio oppure non appena la durata della propria messa al bando sia cessata. Questa analogia è sconvolgente e cela la verità giuridica nascosta sotto la patina della finzione di tutti i *miti* dello stesso genere, a qualunque epoca e a qualunque contrada essi appartengano.

Ad una finzione della medesima origine si può ricondurre anche la celebre leggenda di Melusina, il cui destino è di essere metà serpente tutti i sabati per aver osato tenere prigioniero l'autore dei suoi giorni, o per essersi resa colpevole di adulterio, se si crede ad un'altra interpretazione[1].

La storia del cane di Montargis, autorizzato a combattere in un campo chiuso, in presenza del re di Francia e di tutta la sua corte, contro un gentiluomo accusato di aver ucciso il proprio padrone, questo racconto la cui sana critica ha dimostrato la finzione, o che lo si collochi sotto il regno del nostro Carlo V, o che lo si faccia indietreggiare sino all'epoca di Carlo Magno, non è altro che un *Mito*, una meravigliosa leggenda (evidentemente ispirata da un passaggio di Plutarco relativo al re Pirro), immaginata per perpetuare il ricordo dell'antica istituzione del Duello giudiziario[2].

La leggenda popolare, lo si vede, è un elemento non privo di importanza nello studio della storia del Diritto. Per quanto estranea e bizzarra sia una favola essa, dice Vico, quasi sempre pervase un fatto vero alla sua origine[3]. Essa può dunque riposare assai spesso su un antico uso giudiziario. È così che il rac-

*che egli sia lupo*, vale a dire proscritto. È proprio il *caput lupinum* degli anglosassoni. Il signor Du Méril (*Hist. de la Poés. scand.*, p. 115, 116) dice che tale era il diritto degli Scandinavi. Aggiunge che in islandese *vargr* significa nello stesso tempo *lupo* e *proscritto*. Cf. Michelet, *Orig.*, 403.

[1] Ved. BULLET, *Mythologie française*, p. 2 e 20; in-12, Parigi, 1771.

[2] Ved. BULLET, *Mythologie française*, p. 64 e seguenti.

[3] *Scienza nuova*, degnità, XVI, XLIII, XLVI. *Sic.*, Bannier, t. I, p. 6, 35, 47, 52.

conto più ingenuo del tempo passato apporta talvolta al più grave erudito del secolo attuale, sulle ali delle superstizioni popolari, la rivelazione e la spiegazione di un costume o di una legge che fu a lungo incompresa o perduta.

## § 6. Della Formula giuridica[1]

Esistono delle formule che non hanno assolutamente niente di simbolico, o perché non posseggono per se stesse alcuna virtù allegorica, o perché non presentano alcuna immagine, alcuna allusione, alcuna figura che ricordi antichi atti simbolici, dei quali la formula avrebbe preso il posto. Non si può dunque scorgere nelle formule di questo genere che un quadro prosaico e asciutto, che in nulla può interessare la *Simbolica*. Tali sono le parole delle formule della stipula e generalmente quelle che il Diritto romano ci ha trasmesso[2]. La rigorosa solennità delle parole, il segreto che le avvolge e che ne nasconde misteriosamente il senso ai plebei, ai profani, a coloro che non godono della parola civile, non hanno nulla di simbolico. Il simbolo è nell'azione, nella pantomima di cui la *formula* costituisce un accessorio; ma la *formula* non è il simbolo stesso. Lo stesso vale, a maggior ragione, per le *formule* raccolte da Marculfo, e per quelle utilizzate più tardi durante il Medio Evo, sia in Francia sia altrove.

Dopo la scomparsa dell'atto o della cosa simbolica, spesso anche la *formula* svaniva, senza che si possa capire quale degli elementi sia sparito per primo, fra la *formula* parlata o il simbolo muto. Spesso accade anche che la *formula* rimanga sola negli usi giudiziari, come si è visto nella stipula romana. Ma le parole della *formula* non sono destinate a fare le veci del simbolo. È una vestigia di ciò che fu, non una metamorfosi.

[1] Si veda quanto ho detto sulle formule romane nella mia Introduzione e nella nota G alla fine del volume.

[2] «Sunt, dice Cujas, qui dicunt verba solemnia quæ interveniunt in stipulationibus esse symbola quædam… Verba non sunt symbola, nisi sint allegorica. Stipulationum verba non sunt ejusmodi; ergo stipulationum verba non sunt symbola» (*De verb. obligat.*)

Si trovano degli esempi di *formule* prosaiche, unite a degli atti simbolici, negli usi giudiziari e nella legislazione attuale della Francia.

Il nostro Codice di procedura penale indica la *formula* del giuramento che deve prestare il testimone, a cui si chiede se giura «di parlare senza odio e senza timore, di dire la verità, tutta la verità»[1]. La consuetudine determina, nei riguardi del testimone, il *gesto* che egli deve compiere durante la pronuncia della *formula* e quando risponde. Questo *gesto*, che consiste nel tenere la mano destra levata in segno di invocazione divina, è assolutamente simbolico[2]. La *formula*, qui, è affiancata al simbolo. Essa non ha evidentemente nulla di allegorico. Sopprimete il *gesto* simbolico, e la *formula* non sarà un simbolo, non si potrà dire che ne fa le veci.

In questo caso, come in numerosi altri, la *formula* è il commentario parlato del *gesto*, del simbolo. Essa ha per oggetto chiarire ciò che ci può essere nel simbolo di equivoco e di oscuro[3]. Dal canto suo, il simbolo ha per obiettivo quello di conferire maggiore energia alla *formula*.

Si conosce ancora la bella formula del giuramento dei giurati descritta nell'articolo 312 dello stesso Codice, il quale stabilisce nello stesso tempo due formalità simboliche che i giurati devono assolvere. Durante la lettura della *formula*, essi si devono trovare *in piedi* e *senza cappello*, mentre il presidente che la pronuncia è *seduto* e mantiene il *capo coperto*. A mano a mano che ciascuno di loro dice: «Io giuro» è obbligato ad *alzare la mano*[4]. Questa *formula*, per quanto nobile e bella, non offre nulla di simbolico. Che si facciano scomparire l'*attitudine* e il *gesto* simbolici, la *formula* non sarà più simbolica di prima.

[1] Art. 317; si vedano anche gli art. 155 e 189.

[2] Quest'uso è consacrato dall'art. 312, del quale si parlerà.

[3] Da questo punto di vista, una parte dell'affermazione el signor Michelet è vera, quando egli rappresenta il simbolo materiale, immobile e muto, sovranamente equivoco, che si chiarisce nella *formula*; ma è lungi dall'essere così quando Michelet dà alla *formula* il nome di simbolo parlato, destinato a rimpiazzare il simbolo muto, a semplificarlo. *Origines*, Introd., p. CXI.

[4] Si vedrà in seguito l'origine di questi simboli e la loro spiegazione.

Dove sarebbe d'altronde il progresso, quando la sola *formula* fosse stata conservata? Si potrà dire che il Diritto sarà diventato più sapiente o più chiaro perché si saranno ritagliati questi due atti simbolici che animano la cerimonia, queste due immagini che ne innalzano la solennità? Ciò che si dovrebbe rimpiangere, in quel caso, sarebbe un eccesso di spiritualizzazione nel Diritto[1].

Il sistema delle *formule* non è la sostituzione di alcune parole ad antichi simboli. Vi sono sempre state delle *formule* che sono esistite contemporaneamente ai simboli ed accanto ad essi. Questa è la prospettiva generale.

Ma non esistono delle *formule* che sono, per se stesse, veri simboli? Non ne esistono anche alcune che, in seguito ad una trasformazione, abbiano assunto un senso ed un valore simbolici? Ecco il punto di vista particolare della *formula*.

La *formula* spesso non è che una leggenda caricata di immagini, di figure, che talvolta conferisce ragionamento ed intelligenza agli animali, facendoli intervenire negli atti giuridici, come si vede nella curiosa e poetica *formula* già citata, nella quale gli animali domestici sono condotti dinanzi al giudice per deporre con il loro padrone sul delitto che è stato commesso[2]. Non si potrebbe attribuire alle *formule* di questo genere la qualifica di simboli se non attraverso i ricordi che essi risvegliano sulle credenze dei tempi primitivi, e in ragione del rapporto che esse rivelano con l'antico culto degli animali. Tali *formule* possono dunque, sino ad un certo punto, prendere posto, a tale titolo, nella *Simbolica* giudiziaria; poiché, sotto la forma di una leggenda, costituiscono una sorta di apologo giuridico.

Il simbolo si disegna più nettamente nella *formula* allorché, avvolgendosi nell'oscurità e nell'equivoco degli antichi oracoli, essa ricade come il fulmine in mezzo agli uomini spaventati grazie ai suoi enigmi troppo trasparenti. Tale è quella terribile

[1] Sulla spiritualizzazione del Diritto, si veda quanto ho scritto qui nel cap. VII del libro II.

[2] Si veda quanto ho detto nella mia *Introduzione*.

*formula* dei Romani, *ignis et aequae interdictio*[1], e la *formula extra sermonem regis* dei nostri re Merovingi[2]. Le *formule sacer esto, diris devotus* dei Latini, queste temibili scomuniche in stile oracolare, presentano il medesimo carattere e sono ancora evidentemente simboliche[3]. Lo stesso vale per quella curiosa *formula* medievale *wargus sit, wargus habeatur*, applicata a colui che, bandito e scacciato dal proprio villaggio, poteva essere impunemente ucciso come un lupo se fosse rientrato senza autorizzazione[4].

*Ubi tu Gajus, ego Gaja*, diceva solennemente la sposa romana, interrogata sul proprio nome, entrando nella casa del marito. Stando al signor Guérard, questa *formula*, originariamente riservata al matrimonio per confarreazione, ricordava i diritti che la donna otteneva da questa particolare forma di vincolo nuziale[5]. È come se ella avesse detto: «tutto sarà, ormai, eguale e comune fra noi; laddove tu sei il signore e padrone, là io sono la padrona»[6]; oppure, secondo una spiegazione più mistica e forse più conforme alle concezioni del genio dell'antichità, *Gajus* significava, primitivamente, il toro adatto al lavoro e alla guerra; *Gaja*, la vacca feconda, utile, che condivide i suoi lavori. *Gaja* era anche la terra fertile e ricca di frutti;

[1] Su questo simbolo, si veda la spiegazione da me indicata al capitolo VIII, alla voce *acqua* e *fuoco*.

[2] *Lex salica emend.*, cap. LIX, 1. Si veda di seguito il capitolo VIII alla voce *Bocca*.

[3] Su queste formule, si veda di seguito il capitolo XII.

[4] DUCANGE, *Wargi, Warganeus*, VI, 1416, 1417, e *Caput lupinum gerere*, II, 292. – Si veda il § precedente.

[5] GUERARAD, *Essai sur l'histoire du droit privé des Romains*, p. 167.

[6] ROSINI, Antiq. rom., l. V, cap. XXXVII, p. 465, in-folio, Lutet, Parigi, 1613; - Guérard, *loc. cit.*. – Ma questo nome di Caja o Caia sarebbe stato scelto, secondo Valerio Massimo, per ricordare Caia Cæcilia, mogli di Tarquinio il Prisco, rinomata per la sua abilità a lavorare la lana. «Antiquarum mulierum in usu frequenti prænomina fuerunt, Rutilla, ecc…ista prænomina a viris tracta sunt, Caia, ecc. Cæterum Caia, ut super omnia celebrata est, Fertur enim Caiam Cæciliam Tarquinii Prisci regis uxorem optimam lanificam fuisse: et ideo institutum esse, ut novæ nuptæ ante januam mariti interrogatæ, quænam vocarentur, Caiam esse se dicerent» Lib. X, *de Pronom.*

*Gajus* e *Gaja* rappresenterebbero le cure riunite dell'uomo e della donna per coltivare il ventre della terra[1].

Questi simboli che si indirizzano all'orecchio e non agli occhi sono chiamati simboli *parlati*, per distinguerli dagli altri simboli che, rivestiti di forme materiali, si indirizzano allo sguardo e si chiamano simboli materiali o *muti*[2]. Ma i simboli parlati, che appartengono alla categoria delle *formule*, non sono giunti per semplificare né per chiarire gli altri simboli. Più complicate, spesso più oscure dei simboli reali, e che talvolta si riagganciano anche alle epoche più primitive, le *formule* allegoriche di questo genere sono dei simboli che hanno un'esistenza propria e che non devono la loro origine ad un simbolo anteriore. Veri simboli autoctoni, esse non procedono che da se stesse ed escludono l'idea di una trasformazione e la supposizione di una metamorfosi.

Tuttavia, la trasformazione del simbolo materiale o muto si manifesta talvolta nella *formula*. Le locuzioni della vita abituale sono piene di queste metamorfosi che il Diritto romano ha conosciuto. Nella cerimonia del matrimonio sacerdotale e patrizio presso i Romani, gli sposi all'inizio toccavano il *fuoco* e l'*acqua*, come simboli della comunità che fra di essi si stabiliva, come segni emblematici della comunicazione alla donna della città e del culto del marito, del Diritto divino e del Diritto umano che erano suo appannaggio[3]. In seguito, questo simbolo diviene una semplice *formula*, *ignis et aquae communicatio*, comunicazione che opera attraverso il solo fatto di questo matrimonio.

Le nostre leggi conservano più di una vestigia delle *formule* simboliche che furono un tempo dei simboli reali e muti. Nell'antichità come nel Medio Evo, la *mano* fu il simbolo della potenza. L'ufficiale che un tempo compiva un possesso, do-

[1] CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., l. V, cap. V.

[2] Su questa distinzione dei simboli in *muti* e *parlati* si veda di seguito il cap. VII.

[3] Cf. GUERARD, *Essai sur l'hist.du Droit privé des Romains*, *passim*. Vi sono altre spiegazioni da dare su questi simboli. Si veda di seguito il cap. VIII, voci *Acqua* e *Fuoco*, e il cap. XV.

veva porre la *mano* sulla cosa. Di qui, le nostre espressioni di *mano messa*, *man tolta*; di qui anche le *formule* dei mandamenti di giustizia attraverso le quali si ordina di *tenere la mano*, *prestare man forte*, espressioni allegoriche, simboli parlati, dopo essere stati un tempo simboli muti ed aver giocato un ruolo materiale nell'ambito della giustizia.

Allorché prende il posto del simbolo muto, la *formula* mantiene sempre qualcosa della natura primitiva e del carattere poetico che è proprio del simbolo. Essa parla per immagini, si esprime in termini figurati. La *formula* che non ha questo carattere non può essere accettata come la metamorfosi di un antico simbolo. Se è vero tuttavia che, per essere la sostituzione di un antico simbolo, la *formula* deve avere un carattere poetico, non ne consegue che ogni *formula* poetica sia la rappresentazione di un simbolo.

È in questo modo che la *formula* sostituisce il simbolo, che la parola si sostituisce alla cosa o all'atto, che l'allegoria si materializza o si spiritualizza; ed è realmente così che, poco a poco, attraverso una serie di transizioni e attraverso delle trasformazioni graduali, il diritto simbolico arriva alla semplicità ed infine alla spiritualizzazione, alla chiarezza della prosa.

## § 7. Della finzione giuridica[1]

Le belle arti, la morale e le scienze esatte non vivono che di finzioni. La scienza delle quantità e delle grandezze non ha forse le sue supposizioni e i suoi infinitamente piccoli? L' astronomia e la fisica non hanno le loro ipotesi; la morale, i suoi apologhi; la grammatica, i suoi tropi; e la religione stessa, le sue vittime fittizie?[2]

Quando ci si leva contro la *finzione di diritto* e la si presenta come indegna del legislatore, come la risorsa della debolezza o dell'impotenza, si dimentica che questi rimproveri, se fondati,

[1] Si veda quanto ho già detto sulle *finzioni giuridiche* nell'Introduzione.

[2] «Diis gratæ fuere fictitiæ victimæ», ha detto Hauteserre, *de Fictionibus juris*. – Si veda DUVAL, *le Droit dans les Maximes*.

si indirizzerebbero a tutte le arti, a tutte le scienze, a tutte le legislazioni dei popoli civilizzati. Si misconosce l'obiettivo, l'impiego, l'utilità, la necessità delle *finzioni di diritto*. Non ci si sofferma mai a pensare che è su una *finzione* che riposa il meccanismo intero dell'amministrazione della giustizia; non solo il fatto materiale della promulgazione della legge si presuppone compiuta, attraverso il modo di pubblicazione impiegato, fino ai più lontani confini di un grande impero, ma ancora alla conoscenza intellettuale, intima, di ciascuna disposizione di legge, che nessuno può permettersi di ignorare.

La riabilitazione delle *finzioni di Diritto* sarebbe posta qui. Essa non è necessaria d'altronde per gli uomini seri, avveduti, che non confondono con l'istituzione l'abuso che ne hanno fatto i Romani e che gli Inglesi ne fanno ancora tutt'oggi, ed è tuttavia attraverso questo stesso abuso che la giurisprudenza pretoriana ha condotto il diritto romano alla sua perfezione. La menzogna del pretore ha contribuito a conferire al Diritto la verità come base.

Il diritto ha sempre amato le *finzioni*. Vi si compiace, esse sono la sua vita. Fin dalla sua infanzia, il Diritto gioca con gli emblemi, che sono delle *finzioni* materiali. Allorché, crescendo, la sua mente si emancipa dai relitti materiali che ne sostengono i primi passi, conosce delle *finzioni* di altro genere, *finzioni* intellettuali, che sono in armonia con lo stato di spiritualizzazione cui è allora giunto e che fanno parte di questa poesia intima che il Diritto reca essenzialmente in sé.

Le *finzioni giuridiche* delle legislazioni avanzate, le *finzioni* davvero degne di tale qualifica, non sono grossolane menzogne. Si può dire di esse ciò che si è detto per le finzioni poetiche, cioè che sono vere in quanto fondate in ciò che vi è di più nobile nell'uomo. Sono vere, soprattutto, in quanto immagine della verità, in quanto emblema di ciò che fu o di ciò che deve essere[1].

[1] Non si è abbastanza giusti, verso le finzioni della poesia, rappresentandole come uno svago privo d'importanza, come una pura frivolezza dello spirito, che non comunica alla poesia altro che debolezza e languore. (Cf. Decorde, des Facultés humaines, t. II, p. 291, 272 e 314). Quando si contesta il

Attraverso il fondo, non attraverso la forma, la *finzione giuridica*, come immagine della verità, assume i caratteri del simbolo. A tal titolo occupa, nella *Simbolica* del Diritto, un posto tutto speciale, in mezzo ai simboli *parlati*, con i quali essa ha dei punti di contatto, ma che non vanno confusi con essa[1].

Il simbolo *parlato* spesso non è altro che la trasformazione di un antico simbolo *reale*. La *finzione di Diritto* è un emblema *sui generis*. Il simbolo *parlato* esiste sin tanto che l'espressione che lo costituisce è allegorica. L'allegoria e l'equivoco non rientrano per niente nella forma, né nell'essenza di cui si compone la *finzione giuridica*, sempre chiara nella sua espressione. Poiché la *finzione giuridica* non ha per missione di dire una cosa e significarne un'altra. Ma la chiarezza e la semplicità, nella *finzione giuridica*, si alleano assai bene alla poesia dell'espressione. Si può citare a questo proposito la regola che *il morto acchiappa il vivo*, che il nostro antico Diritto consuetudinario e il nostro Diritto moderno hanno in comune col Diritto germanico, in cui essa si incontra negli stessi termini, col medesimo senso e con il medesimo abito poetico. La *finzione giuridica* interviene fra due fatti per legarli insieme, proclamando ciò che deve essere e donando ad una supposizione l'autorità e la forza della verità. È così che essa diviene emblematica, perché è incaricata di rappresentare il vero, più di quanto non manifesti in realtà. La regola che decide che la cosa giudicata è una verità, quella che vuole che le leggi siano

fatto che la poesia viva di *finzioni*, e quando si dice che la sua vita è essenzialmente nella verità del sentimento e del pensiero, non si fa attenzione al fatto che la *finzione* poetica è quasi sempre la verità stessa, verità che la poesia esprime e che vuol fare penterare negli spiriti attraverso le meravigliose molle che fa scattare. La morale, poiché si serve della forma dell'apologo, è per questo meno morale e meno vera? Come adattata alla natura dell'uomo, che ama le immagini, la *finzione* non è forse la vera espressione della maniera di sentire propria dell'umanità? E non è un grande filosofo, non è proprio Bacone stesso ad aver detto che la Mitologia, questo tessuto di meraviglie e di *finzioni*, fu la saggezza dell'antichità?

[1] La *finzione giuridica* appartiene tuttavia al genere dei simboli *parlati*, perché si manifesta attraverso il suono e non attraverso la materia, perché si rivolge all'orecchio e non agli occhi. Si veda di seguito il cap. VII.

conosciute da tutti dopo la loro promulgazione ufficiale, il principio secondo il quale nessuno può permettersi di ignorare la legge, sono delle *finzioni* di ciò che deve essere, ben più che l'espressione di ciò che è.

Fra la verità giuridica stabilita dalla finzione e la verità reale, fra la verità del Diritto e quella del Fatto, vi è la rassomiglianza che ciascuna, nella propria sfera, produce i medesimi effetti; ma esiste fra questi due ordini di verità una differenza notevole, essenziale. La verità è effettiva; la verità vera, per essere riconosciuta, ha bisogno di circondarsi di prove e di fondarsi sull'attestazione degli scritti o sulle testimonianze degli uomini, cosa che le conferisce una potenza incerta e rende la sua condizione precaria sottomettendola all'imperio di tutte le vicissitudini umane; la verità fittizia, sussistendo attraverso la sola autorità della legge, trae dalla sua stessa esistenza la propria prova e la propria forza, cosa che le imprime un carattere di certezza e le conferisce, presso la giustizia, un'efficacia ed un vigore di cui la verità reale è spesso privata[1].

La verità reale, una volta riconosciuta, autorizza l'applicazione di tutte le conseguenze che ne risultano; il suo imperio si estende a tutte le circostanze del medesimo genere che rientrano nell'ambito dell'analogia. La verità fittizia non si applica che all'ipotesi per la quale fu creata. Essa non si estende da un caso all'altro.

## CAPITOLO IV

### DIVISIONE GENERALE DEI SIMBOLI GIURIDICI

I simboli giuridici si producono secondo quattro diversi punti di vista.

Li si può considerare:

1) secondo la loro origine

[1] LOUET, *Notæ ad Molinœi comment. in regulas cancelleriæ apost. de publicandis resignationibus*, p. 155, p. 421.

2) secondo il loro rapporto con l'idea o la cosa che rappresentano
3) secondo la loro natura
4) secondo la loro forma

Solo lo studio di questi quattro punti di vista può avviare all'apprezzamento generale e particolare della *Simbolica* del diritto in quanto scienza didattica. Ciascuno di questi quattro punti di vista reclama dunque un esame speciale[1].

## CAPITOLO V

### CLASSIFICAZIONE PARTICOLARE DEI SIMBOLI GIURIDICI SECONDO LA LORO ORIGINE

I Simboli giuridici hanno talvolta un carattere di generalità che li fa adottare e riconoscere da tutti i popoli. A questo titolo, essi appartengono al mondo intero, perché sono in sintonia con la maniera generale di vedere e di sentire che è propria del genere umano. D'altra parte, la loro individualità, ristretta all'individualità di una nazione, si confonde esclusivamente con i costumi particolari di un popolo, con gli usi particolari adottati in un paese. In questo caso, il simbolo ha un carattere esclusivo, locale e nazionale. Di qui, due generi di simboli, i simboli *umani* e i simboli *nazionali*, di cui ogni genere ammette qualche modifica ed è suscettibile di rivestire alcune sfumature che attenuano il suo carattere di generalità o che estendono la sua fisionomia particolare.

Queste due nature del simbolo danno luogo a delle considerazioni filosofiche ricche d' interesse, trasposte in una nomenclatura tutta didattica. Tali considerazioni saranno esposte ulteriormente quando tratterò la nazionalità dei simboli giuridici[2].

[1] Si troverà alla fine del volume un quadro sinottico della classificazione dei simboli, che comprende l'idea di questo capitolo e degli sviluppi contenuti nei quattro capitoli che seguono. Si veda la nota M alla fine del volume.

[2] Si veda il cap. III del libro II.

# CAPITOLO VI

## CLASSIFICAZIONE PARTICOLARE DEI SIMBOLI GIURIDICI SECONDO L'OGGETTO RAPPRESENTATO

I simboli giuridici hanno per obiettivo quello di rappresentare, agli occhi o all'intelligenza, la figura di una cosa determinata (fisica, astratta o morale), di una persona, di un'azione o di una semplice solennità. In questo sistema, i simboli possono essere apprezzati sotto quattro differenti aspetti, vale a dire nel loro rapporto:

1° con la cosa,
2° con la persona,
3° con l'azione,
4° con la solennità
} Rappresentate

### § 1. Rappresentazione di una cosa[1]

La parte serve per raffigurare il tutto, *pars pro toto*. La *gleba* rappresenta il campo intero[2]; un *righello*, le *chiavi* fanno le veci di una casa; il *tralcio* raffigura invece un vigneto.

In questi casi, il simbolo è trasparente. Ma qui è un *filo* d'erba, un *ramo* d'albero che rappresenta il campo venduto oppure la foresta alienata. Il senso è già più oscuro. Esso si eclissa interamente allorché un semplice *filo di paglia* riesce a rappresentare un campo, un prato, una casa, un ducato, un impero. Presso i Romani, un gregge era raffigurato da una sola *pecora* o da una sola *capra*, oppure persino da un ciuffo di *pelo* dell'uno o dell'altro di questi animali; un vascello lo era attraverso una

[1] REYSCHER, *Symb.*,p. 29-36.

[2] «Si de fundo controversia erat, pars aliqua inde sumebatur et in jus adferebatur, et in eam partem perindè atque in totam rem præsentem fiebat vindicatio: velut ex fundo *gleba* sumebatur» (GAIO, *Institut.*, IV, 17).

parte del proprio *scafo*[1]; una casa attraverso un frammento del *tetto* che la ricopriva[2]. In questo caso, il rapporto dell'oggetto simbolico è ancora diretto e conforme rispetto alla natura di ciascuna cosa. Questi esempi sono sufficienti ad apprezzare questa prima categoria.

### § 2. Rappresentazione di una persona[3]

Il Simbolo, talvolta, ha lo scopo di rappresentare non più una cosa assente, bensì una persona designata, considerata dunque come attualmente presente. In questa ipotesi, un *ritratto*, un capo d' *abbigliamento*, un'*arma* servono a raffigurare ciò che è assente. È infatti una regola convenzionale, seguita ancora ai nostri giorni, guardare un *cappello*, un *guanto*, un *fazzoletto* come rappresentanti la persona cui appartengono. Questi oggetti fanno le veci dell'individuo che è assente. Essi legittimano la sua pretesa a quel posto; essi equivalgono, per parte sua, ad una vera e propria presa di possesso[4].

Questo simbolo fu un tempo frequentemente utilizzato nella pratica giudiziaria.

Il *cappello* di Gessler, posto sull'estremità di un *palo*, quel *cappello* che non si doveva adorare, come dice Victor Hugo[5], ma che doveva ricevere gli stessi segni di rispetto della stessa persona dell'imperatore, era conforme alle regole della *Simbolica* del Diritto. L'epoca tanto emblematica nella quale ciò avveniva, coltivava un'attitudine particolare per l'apprezzamento di un simile simbolo. Il *cappello* di *Gessler*, infatti, raffigurava *Gessler* stesso, che era il luogotenente e il rappresentante dell'imperatore.

[1] «Ex grege vel una *ovis* aut *capra* in jus adducebatur, vel etiam *pillus* inde sumebatur et in jus adferebatur; ex nave vero et columna aliqua pars defringebatur» (Gaius, *Instit.*, IV, 17).

[2] «Ex ædibus, *tegula*» (*Ibid.*)

[3] REYSCHER, *Symb.*,p. 36-40.

[4] «Coprire una cosa, dice J. Grimm, equivale alla presa di possesso, come nel matrimonio; come si vede anche nell'uso esistente ancora oggi di coprire un posto con un *fazzoletto*» (*Von der Poesie im Recht*, § 10).

[5] *Le Rhin*, II, 384.

L'uso, tanto diffusamente seguito un tempo, di eseguire la sentenza sull'*effigie* reale, sul *manichino* dei criminali in stato di contumacia, appartiene anch'essa a questa categoria.

## § 3. Rappresentazione di un atto[1]

Il Simbolo esprime spesso un atto qualunque preso in se stesso. Esso serve principalmente a rendere visibile la volontà dei contraenti, o a manifestare ostensibilmente il carattere dell'atto. L'uso delle *armi* nei riti simbolici ha spesso, per obiettivo, quello di mostrare che si è risoluti a combattere ed a trarre vendetta da un'offesa ricevuta, da un pregiudizio sofferto. È con questo pensiero che il *Pater patratus* dei Romani lanciava un *giavellotto* sul territorio nemico, in segno di dichiarazione di guerra. La stessa logica di pensiero si ritrova ad Atene, dove i genitori di una persona assassinata piantavano una *lancia* sulla sua tomba, alfine di testimoniare che si riproponevano di perseguire in giustizia l'autore del crimine[2].

## § 4. Rappresentazione di una cerimonia o solennità

In quest'ipotesi, il Simbolo è impiegato o per confermare, con un atto solenne, una questione già convenuta o sentenziata in giudizio, o per elevare un ricordo ancora recente alla virtù di un rapporto giuridico permanente.

In un primo caso, si può ad esempio citare il costume così generalmente diffuso della *coppa di vino* solenne[3] o di un *pasto* speciale che ha luogo al termine di una trattativa.

Come esempio delle solennità destinate a servire da marchi simbolici per perpetuare il ricordo di un fatto, si cita l' *aurium tractio* dei Romani e dei Germani, così come diverse pratiche

[1] REYSCHER, *Symbolik*, p. 41-45.

[2] MEURSIUSUS, *Themis attica*, I, 19, nel t.V, p. 1964 del *Thesaur. Græc. Antiq*. di Gronovius.

[3] *Weintrunk, weinkauf*, in Germania; *vin de marché* in Francia, donde, più tardi, il nostro *boccale di vino*. – Cf. Reyscher, *loc. cit.* Si veda qui di seguito il capitolo VIII, sez. 1, art. 1 e 3 e il cap. XIII.

analoghe che ancora hanno luogo ai nostri giorni, in Germania, nella sistemazione dei cippi per delimitare le proprietà contigue e in altre simili occasioni.

Tutte le diverse specie di forme simboliche conosciute devono, secondo il signor Reyscher, classificarsi necessariamente all'interno di una delle seguenti quattro divisioni, a seconda che il simbolo si applichi alle *cose*, alle *persone*, agli *atti*, alle *solennità*[1].

## CAPITOLO VII

### CASSIFICAZIONE PARTICOLARE DEI SIMBOLI GIURIDICI SECONDO LA LORO NATURA

La *Simbolica* generale comprende svariati generi di allegorie e di simboli fra i quali bisogna includere i simboli *muti* e *parlati*, i simboli *semplici* e *composti*[2]. Questi quattro generi esistono nella *Simbolica* del Diritto. Aggiungendovi i simboli *puri* e i simboli *misti*, che si trovano esclusivamente nella *Simbolica* giudiziaria, si conosceranno tutti i generi che possono rientrare in quest'ultima *Simbolica*. I Simboli giuridici si dividono dunque secondo la loro natura in sei generi diversi.

Non intendo, come generi distinti, né la *formula*, né la *finzione giuridica*. Tali modi di manifestazione, in quanto rappresentazioni giuridiche, rientrano interamente nel Simbolo, come si è potuto vedere attraverso ciò che ho finora descritto[3]. Essi si classificano in base a ciò nell'uno o nell'altro dei sei generi, di cui si tratta.

Lo stesso accade per le *pene simboliche* che, relativamente alla natura del simbolo, non sono altro che dei simboli ordina-

[1] Si veda alla fine del volume la nota M contenente il quadro sinottico della classificazione generale della *Simbolica* del Diritto. – Per l'apprezzamento della classificazione del signor Reyscher, si veda di seguito il cap. VIII.

[2] Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., cap. III.

[3] Per la *formula*, si veda il cap. III, § 6, e per la *finzione giuridica* il § 7 dello stesso capitolo.

ri, che si adattano alle varietà generiche fornite dai simboli giudiziari.

Mi resta ora da caratterizzare ciascuno dei sei generi che ho appena enunciato.

## § 1. Simboli puri e simboli misti

In prima linea, come dominando tutti gli altri simboli giuridici, come ritrovandosi in tutti i generi e costituendo quasi da soli la grande divisione della *Simbolica* del Diritto, si incontrano il simbolo *puro* e il simbolo *misto*, il primo con un carattere esclusivamente civile e giuridico, il secondo ad un tempo religioso e giudiziario.

L'affrancamento germanico attraverso la quarta o la settima mano e il matrimonio romano o germanico per coempzione sono dei simboli *puri*, il cui carattere è esclusivamente giuridico. Il *panis farreus* e la comunicazione dell'acqua e del fuoco del matrimonio romano per confarreazione hanno, al contrario, un carattere duplice, al contempo giuridico e religioso. A questo titolo, questi ultimi simboli si chiamano, con ragione, simboli *misti*.

Non bisogna confondere questi due generi di simboli con i simboli *semplici*, né con i simboli *composti* di cui parlerò fra poco. Il simbolo *puro* è talvolta un simbolo *composto*. Il simbolo *misto*, come ad esempio la formula *sacer esto* della legge delle Dodici Tavole, appartiene spesso alla classe dei simboli *semplici*.

Non li si deve neppure confondere con i simboli *in azione*, nei quali si incontrano spesso e la cui spiegazione avverrà nel capitolo seguente.

Questi due generi, i simboli *puri* e *misti*, formano, come ho già detto, l'essenza della *Simbolica* giudiziaria. Li si ritroverà allora sempre necessariamente alleati a tutti i sistemi di classificazione artificiale che la scienza potrà immaginare; poiché la distinzione è fondata, a loro riguardo, sulla natura propria di questi simboli, piuttosto che su circostanze accidentali o arbitrarie.

## § 2. Simboli muti e simboli parlati

Si chiamano simboli *parlati* quelli che impiegano il suono una voce come *strumento* di manifestazione[1]. Tali erano fra gli altri, nell'antichità, e tali sono nella Simbolica religiosa, le risposte degli oracoli, i famosi simboli dei Pitagorici, l'apologo, la parabola, la cui spiegazione è stata già fornita precedentemente[2]. Tali sono, fra un gran numero di altri, nella *Simbolica* del Diritto, il *mito*, la *finzione giuridica* e la *formula*, che sono stati oggetto di una spiegazione particolare.

I simboli *muti* sono quelli che, invece di impiegare il suono o la voce per manifestarsi all'esterno, si servono di altri organi[3].

I primi si indirizzano all'orecchio, i secondi agli occhi.

Il simbolo primitivo, il simbolo propriamente detto, consistente in un segno percettibile dalla mente e dagli occhi, in un'immagine sensibile e materiale; è il simbolo *muto*, altrimenti detto *materiale* o *reale*. Questo genere si comprende intuitivamente, senza che vi sia bisogno di citare qui degli esempi.

Il simbolo *parlato* è ordinariamente un'espressione presa in un senso metaforico. Alcune formule giuridiche, come l'*interdizione dell'acqua e del fuoco* presso i Romani, sono dei simboli parlati[4]. Quando la legge indù dice che un uomo non deve battere, se non con un fiore, una donna colpevole persino di cento colpe, è quasi un'allegoria *parlata*, che questa legge consacra.

Cujas ammette implicitamente quest'ordine di simboli nel Diritto. Soltanto, rifiuta ogni carattere simbolico alle parole sacramentali che intervengono nelle stipule del Diritto romano[5].

[1] Φωνητιχά, Simboli fonici. – Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., cap. III.

[2] Si veda in precedenza il cap. II.

[3] *Ἄφωνα παράσημα*, Segni afònici. – Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., cap. III.

[4] Si veda qui quanto detto su questa *formula* nel cap. VIII, sez. 1, art. 1, voci *Acqua e Fuoco*.

[5] *De verb obligat*.

In fatto di simboli *parlati*, vi è un principio essenziale proclamato da questo grande giureconsulto, cioè: che delle parole non possono essere ammesse, come formanti un simbolo, che in quanto esse presentino un senso allegorico. È perché le formule delle stipule del diritto romano non hanno nulla di allegorico che non si deve attribuire loro la qualifica di simboli[1].

Un gran numero di simboli *parlati*, utilizzati in giurisprudenza, non hanno mai avuto un'esistenza metaforica, senza essere mai stati dotati della vita reale, appannaggio del simbolo *muto*. Essi sono i veri simboli *parlati*.

Ve ne sono altri che non sono che la trasformazione di un antico simbolo *muto*, divenuto attraverso il corso dei secoli un simbolo *parlato*. L'espressione *giuramento bastonato*, impiegata in Germania, è una locuzione simbolica che ricorda l'antico uso di prestare giuramento sul *bastone* di giustizia[2]. L'azione simbolica si è mutata in simbolo *parlato*[3]. Queste metamorfosi non hanno il carattere di simboli *parlati* nello stesso grado dei simboli del medesimo genere che non si agganciano ad alcun simbolo materiale. Questi sono dei simboli *parlati* di per se stessi, e non per alterazione, come gli altri.

Del resto quale che sia la sfumatura che distingue queste due varietà di simbolo fonico, l'una non è meno dell'altra un simbolo *parlato*.

I simboli *muti* o *parlati* si dividono in due ulteriori gruppi, i simboli *semplici* e i simboli *composti*.

## § 3. Simboli semplici e simboli composti

I simboli *semplici* possono essere tali al contempo nella forma e nel fondo, o sotto il solo rapporto della forma, o sotto il solo rapporto del fondo[4].

[1] *Ibid.*

[2] *Gestabter Eid*, giuramento bastonato; *Eidstab*, bastone del giuramento. – Cf. REYSCHER, *Symb. des germ. Rechts*, p. 25.

[3] Ho già citato altri esempi di questo genere e se ne vedranno molti altri nel corso di quest'opera.

[4] Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., cap. III.

Il simbolo porta il carattere di *semplicità* nello stesso tempo nella forma e nel fondo, allorché, con l'aiuto di una sola forma, rappresenta una sola cosa, ad esempio la *zolla di terra* per figurare il campo venduto, lo *scettro* per rappresentare l'autorità regale, il *berretto* per esprimere la libertà, e, in un ordine di cose estraneo al Diritto, nella *Simbolica* dell'arte, le *api* della tomba di Archiloco che esprimevano il tratto caustico del giambo[1].

Un simbolo *semplice* in se stesso, nella sua forma esteriore, può celare nel fondo dei significati molto diversi, ma unici nell'applicazione relativa del simbolo stesso. La *spada* rappresenta tanto il comando militare tanto la giustizia penale. Il *ramoscello* rappresenta qualche volta lo stesso fondo terriero, e talvolta solo la superficie del suolo. Nella *Simbolica* religiosa, la farfalla è nello stesso tempo l'idea dell'anima, l'immagine del sonno e l'emblema della morte.

Spesso il simbolo, *semplice* nella forma, esprime una cosa o un'idea complessa, pur essendo rivestito di un'unica forma. Quando Guglielmo il Conquistatore, per consacrare l'alienazione di una terra donata all'abate della Santa Trinità del Monte di Rouen, prende un *coltello*, investe il donatario facendo finta di bucare la mano di quest'ultimo con quel *coltello* e gli dice: «È così che dev'essere a te la terra che ti dono»[2], quel simbolo del *coltello*, semplice nella sua forma e nella sua azione, presenta un senso composto da diversi elementi. Esso esprime l'idea della concessione della terra e l'idea del diritto conferito al proprietario, non solo il possesso materiale, ma ancora il godimento, non il godimento del semplice usufruttuario, ma quello del proprietario, che ha la facoltà di usare ed abusare, di conservare e distruggere, come esprime l'azione del *coltello* che ha appena minacciato di distruzione la mano stessa del donatario.

Il simbolo *semplice* nel fondo soltanto è quello che non esprime che un senso unico, benché la forma dell'emblema

[1] «Archilochum proprio rabies armavit iambo» (ORAZIO, *de Arte poet.*, v. 79)

[2] Si veda la carta 67 nella *Collection des cartul. de France*, t. III, p. 410, introduzione al cartolario dell'abbazia della Santa Trinità del Monte di Rouen.

comprenda diverse varietà di simboli, come la vendita attraverso il *ramoscello* e il *bastone* la quale, malgrado questi due emblemi, non ha che un unico senso, quello della vendita.

Quest'ultimo simbolo si confonde con i simboli *composti*.

Nella *Simbolica* religiosa e in quella dell'Arte, i simboli *composti* sono di diversi tipi. La *Simbolica* del Diritto è molto meno ricca.

Il simbolo si lega talvolta ad un altro simbolo e queste due figure si riavvicinano talvolta in un unico corpo. Questa fusione di due simboli in uno solo, per formare una stessa immagine e per rappresentare una medesima cosa, costituisce un simbolo *composto* che si trova nelle religioni dell'India e della Grecia, così come nell'ambito dell'arte. Occorre inserire in questo genere il primitivo *Lingam* o *Yoni-Lingam* della teogonia indù, nel quale si vedono ravvicinati i due organi genitali propri di ciascun sesso, di cui uno, simbolo di Maya, la madre e matrice degli esseri, la prima vergine e la prima donna, e l'altro, simbolo del suo misterioso sposo, il tipo dell'uomo, uniti tutti e due insieme, rappresentano nella loro dualità primaria e attraverso la loro mistica unione il principio dell'unità nel primo nato dai mondi, Brahmâ, il primo maschio e il primo ermafrodita[1].

Si deve ancora comprendere in questo genere di figure che l'arte ellenica ci ha trasmesso e che si vedevano principalmente nei ginnasi sotto il nome di *ermèracli*, da Hermès Ercole, figure «che esprimevano spesso, dice Creuzer[2], l'associazione della suprema forza col supremo genio dell'invenzione»; probabilmente anche una parte dei numerosi *ermafroditi*[3] che ci hanno

[1] DUPUIS, t. I, l. II, cap. II, p. 127; – Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., l. I, cap.II.. – Sul Simbolo del fallo o lingam, che evidentemente si rapporta al culto primitive della natura fisica, Cf. Dupuis, *loc. cit.*, p. 127, 128 e ss.; - GUIGNAUT, *Religions de l'antiquité*, t. I, 1ª parte, p. 149, nota 1.

[2] – Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., cap. III.

[3] *Hermes-Afrodite*, unione di Hermes o Mercurio con Venere da cui risulta l'essere dalla duplice natura, *ermafrodito*, simbolo analogo a quello del Fallo, derivato probabilmente dalle religioni pelagiche, che erano un culto della natura. Questo simbolo cessò di essere compreso dall'antichità, soprattutto dal popolo. I poeti se ne appropriarono per spiegarlo a modo loro, testimone l'elegante leggenda di Ovidio narrata nelle *Metamorfosi* sugli amori della ninfa

lasciato gli antichi. I moderni non ci sono affatto riusciti. «Si conosce l'errore di Annibale Carracci il quale, ravvicinando Pan e Cupido, credette di aver rappresentato allegoricamente l'impero universale dell'amore»[1], scrive Creuzer.

Ecco degli esempi di simboli *composti* presi a prestito all'ambito della Religione e dell'Arte.

La *Simbolica* del Diritto può, fino ad un certo punto, rivendicare i due primi simboli, lo *Yoni-Lingam* e l' *Ermafrodita*, come richiamati all'idea del matrimonio che essi esprimono. Poiché è certo che, presso gli antichi, presso i Greci in particolare, la concezione dell'*Ermafrodita* era un emblema del matrimonio[2]. Ma la *Simbolica* del Diritto ne fa un simbolo in cui si incontra una fusione di due simboli in uno solo per raffigurare una medesima cosa, è obbligata a richiedere un'esempio all'arte araldica, legata, come ho già fatto notare, alla simbolica giudiziaria. L'*aquila a due teste* dell'impero germanico è, infatti, un emblema *composto* di due emblemi uniti insieme, le cui due teste guardano al contempo l'Oriente e l'Occidente e rappresentano i due imperi, quello latino e quello greco, che formano un solo corpo[3]. Al di fuori del *blasone*, non conosco al-

Salmace e di Ermafrodito (IV, n. I, versi 285 e ss,). Bannier non mi pare essere abbastanza penetrato nel senso di questo simbolo (Vedi tomo VIII, p. 22). – Bisogna includere, in questa classe di rappresentazioni simboliche, ma il cui senso non ha né l'origine né, soprattutto, la profondità degli *ermafroditi*, indipendentemente dagli *ermèracli*, di cui ho parlato più sopra, le figure conosciute sotto il nome di *ermatène*, *èrmero* ecc. che si vedono nei ginnasi, alle quali presiedevano Hermes, Minerva ed Eros. – Cf. CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., Introd., l. V, cap. II. e l. VI, cap. VI.

[1] L'antico Egitto possedeva simboli di questo genere negli sparvieri a testa d'uomo o di donna, che rappresentavano l'anima, nelle teste di animali dai corpi di uomini e donne, nelle dèe dalle teste leonine, che avevano un senso simbolico e che si trovano sui monumenti egiziani e sui papiri delle tombe. – Cf. GUIGNAUT, *Religions de l'antiquité*, t. I, 2ª parte, p. 954.

[2] CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., t. II, 1ª part., p. 298.

[3] L'aquila a due teste sembra essere stata un simbolo degli imperatori greci immaginato da Costantino per indicare le divisione dell'impero. La si trova su una medaglia dell'imperatore Lescaris, morto nel 1222. Questo simbolo è stato in seguito adottato dagli imperatori d'Occidente, e vi si è voluto vedere l'emblema dell'Impero germanico e dell'Impero romano riuniti in un solo cor-

cun simbolo giuridico simile a questi simboli *composti* forniti alla *Simbolica* del diritto dalla *Simbolica* religiosa e da quella dell'Arte.

Altre volte un segno simbolico completo è aggiunto, ma senza fusione, ad un altro segno simbolico ugualmente completo per esprimere due o diversi significati in un solo e medesimo atto. Si è visto un esempio nel simbolo, *semplice* nel fondo soltanto, ma con delle forme variate, che non esprime in realtà che un solo atto. Tale è, fra gli altri, la vendita *per ramo e per bastone*, che sono due simboli distinti aventi ciascuno un senso completo, il *ramoscello* raffigurante il campo venduto, il *bastone* rappresentante il diritto di proprietà, il *dominium*. Il gruppo simbolico è spesso più numeroso. Vi sono a volte tre e perfino quattro simboli diversi per esprimere un solo atto in diversi sensi.

L'ultima varietà dei simboli *composti*, conosciuti nel Diritto, è quella in cui il *simbolo* ha bisogno per la sua creazione di numerosi oggetti, la cui sola riunione forma il simbolo. Tali sono il *carbone*, la *tela*, ai quali si aggiungono talvolta dei *pezzi di vetro* che si pongono, ancora ai nostri giorni, sotto le pietre che servono da confini, simboli del focolare domestico, dell'abitazione privata, la più durevole impronta che l'uomo possa imprimere sulla terra. Tale è ancora la *manumissione* romana, in cui il simbolo si costituisce attraverso l'associazione di una *bilancia*, di un *pezzo di metallo* o di una *moneta*, messi in azione dal *libripens* e dai testimoni, personaggi necessari per conferire all'operazione la pienezza del suo valore e dei suoi effetti simbolici. È nella riunione di tutti questi elementi che risiede il pensiero simbolico di questa azione.

Ma i simboli *composti* che appartengono a quest'ultima specie si confondono con i simboli *in azione*, altro genere che trae il proprio nome esclusivamente dalla forma, senza che la

po da Ottone il Grande. Si veda HOMMEL, *Jurisp. Numismatibus illustrata*, è. 135 e ss.

natura del simbolo entri in qualche modo nella sua denominazione[1].

## CAPITOLO VIII

### CLASSIFICAZIONE PARTICOLARE DEI SIMBOLI GIURIDICI SECONDO LA LORO FORMA

Vorrei tracciare la carta topografica dei simboli giudiziari, al fine di porre un termine, se possibile, alla confusione che regna nel tecnoletto simbolico. I generi dei simboli, secondo la loro *origine*, la loro *natura* e la loro *forma*, l'*idea* racchiusa nel simbolo, il suo *rapporto* con la cosa rappresentata sono altrettanti quadri, ciascuno dei quali si può prestare ad una classificazione. Ma qualunque sia il sistema che si adotti, esso sarà sempre rigorosamente incompleto.

Il più semplice e il più agevolmente intelligibile di tutti questi sistemi sarebbe forse quello che riposerebbe sull'*idea* nei suoi *rapporti* con la *forma*, se l'*idea* afferrasse costantemente la mente e se il *rapporto* fosse sempre evidente. Ma siamo lungi da questo.

La *forma* esteriore, la *materia* di cui i simboli si compongono, donano una base più semplice perché la *forma* o la *materia*, in quanto oggetti fisici, parlano agli occhi e non allo spirito e colgono l'intelligenza attraverso i sensi. Ma questo sistema, in cui i simboli si trovano classificati in due grandi divisioni, in *simboli naturali*, che prendono la loro *forma* o la loro *materia* negli elementi fisici della natura, e in *simboli artificiali*, perché la loro *forma* è la creazione più speciale dell'arte umana, ebbene questo sistema, così seducente per la sua lucidità e semplicità, lamenta due lacune. Queste lacune non possono essere riempite che attraverso una combinazione fra la *forma* e il *rapporto* o l'*idea*. Ne risulta, per questa classificazione, una base

[1] Sui simboli *in azione*, si veda il capitolo seguente. Si veda anche, alla fine del volume, la nota M, contenente il quadro della classificazione generale dei simboli giuridici.

per così dire duplice, tratta da un lato dalla *forma* o dalla *materia*, astrazione fatta dell'*idea* o del *rapporto*; dall'altro, dal *rapporto* o dall'*idea* sufficientemente indicati o completamente rifiutati attraverso la *forma*. La seconda parte della base di questo sistema non comprende che simboli *artificiali* e si compone: 1) dei simboli la cui *forma* presenta un rapporto evidente con la cosa che rappresentano; 2) dei simboli la cui *forma*, senza carattere tangibile o senza significato, è evidente di per sé stessa, non riposa su alcuna idea razionale o sufficientemente conosciuta. In ogni sistema, i simboli di quet'ultima specie sfuggiranno sempre ad una classificazione regolare e formeranno necessariamente una categoria speciale. Così, come si nota, la base di questo sistema, benché in apparenza duplice e complessa, riposa sempre in realtà su un unico punto: la *forma*.

Ho già esplicitato la divisione dei simboli o secondo la loro *origine*, o secondo la loro *natura*, o secondo i loro *rapporti*. Mi resta ora da tracciare il sistema di classificazione che ho appena indicato, sistema che comprende tutti i simboli giuridici e che è del tutto nuovo.

Questa classificazione, come ho detto, comporta due principali divisioni, cioè:

1° I simboli naturali

2° I simboli artificiali

Ciascuna di queste divisioni principali ha le sue suddivisioni, che stanno per essere indicate e che saranno spiegate nell'ordine della classificazione generale.

## SEZIONE I - SIMBOLI NATURALI

*La terra*[1], elemento sacro per eccellenza presso gli antichi, l'*acqua*, il *fuoco*, questi altri grandi elementi della natura inorganica che furono oggetto di culto nell'età primitiva, formano la materia prima del simbolo.

[1] Le parole in corsivo designano le forme simboliche.

Se questi elementi inorganici non bastano, l'uomo fa appello agli *animali* che volano nell'aria, a quelli che camminano sulla terra o che occupano il proprio posto nel focolare domestico, e che con l'uomo stesso condividono la sorte e il pane come compagni di vita, *compani*.

È con questi elementi naturali che si costituiscono primitivamente i simboli giuridici.

La materia del simbolo non si limita a questo. Per nobilitarla, l'*uomo* vi mette la propria sostanza.

L'*uomo*, simbolo della Divinità[1], non si accontenta di produrre, ad imitazione di Dio, dei simboli, di farvi intervenire gli elementi che *vivificano* il globo, gli *animali* che lo popolano. Alfine di attestare meglio la sua predilezione verso questa modalità di manifestazione giuridica, per elevarlo e glorificarlo ai suoi occhi, l'*uomo* vuole identificarsi con il simbolo, porvi la propria *persona*. Gli consacra ciò che vi è di più prezioso nella vitalità umana. Vi riversa il suo *sangue* più puro, gli dà il suo *cuore*.

Questi sono i rudimenti generali della prima divisione dei simboli giuridici. La natura inorganica o vivente li contraddistingue. Di qui il nome di *simboli naturali*, che indica la materia di cui sono composti.

Questa prima divisione si articola in tre grandi suddivisioni, perfettamente distinte fra loro, che comprendono: la natura inorganica, la natura vivente, la natura vivente e pensante.

La *terra*, l'*acqua*, il *fuoco* formano la prima suddivisione di questi simboli, che chiamo *simboli naturali inorganici* o *simboli cosmogonici*.

Le *bestie* compongono la seconda suddivisione: *simboli naturali viventi*.

La natura che vive e che pensa, l'*uomo*, forma la terza: *simbolo naturale vivente e pensante*. I simboli di quest'ultima divi-

[1] Ho già fatto notare nel capitolo II che l'arte ellenica non si è mai elevata tanto come quando ha fatto della figura umana il simbolo della Divinità. – Cf. MICHELET, *Origines*, Introd., p. 65.

sione prendono talvolta il nome di *simboli personali*[1], qualifica che calza loro a meraviglia e che sarà mantenuta.

Indicherò ora il quadro di ciascuna di queste suddivisioni.

ART. I. - Simboli naturali inorganici o simboli cosmogonici: - 1° la terra (con le sue emanzioni naturali); - 2° l'acqua; - 3° il fuoco.

1° Nel novero dei simboli tratti dalla *terra*, bisogna evidentemente includere i prodotti diretti del suolo. La *terra* fa nascere il verde *prato*, l'*erba*. Quest'*erba* diviene *gambo*, *giunco*, *paglia*, *ramo*, *ramoscello*[2]. Si tratta di emanazioni dirette della *terra*, che forniscono al simbolo giuridico altrettante forme *naturali*.

Il *ramo* e il *ramoscello* non sono solo ricoperti dal loro verde fogliame. I *fiori* vi brillano a primavera. I *frutti* vi maturano in autunno. L'immaginazione dell'uomo non trascura di consacrare l'impiego di queste graziose produzioni della *terra* nelle cerimonie e negli usu simbolici del diritto.

Si può sind'ora vedere quale ricca ed efflorescente abbondanza di simboli sgorghi dal seno della *terra* per abbellire l'impero del diritto.

Applico ai simboli di questo genere il nome di simboli *tellurici*, a causa della loro diretta emanazione dall'elemento terrestre. Per la stessa ragione, e benché in storia naturale gli *alberi*, i *fiori* e i *frutti* appartengano al regno organico, li mantengo nella prima classe dei simboli *naturali inorganici*, come direttamente legati al simbolo della *terra*, da cui traggono la propria origine. È per meglio indicare tale origine che li designo più particolarmente sotto il nome di simboli *tellurici*. Quest'appellazione, presa in prestito alla *Simbolica* religiosa, in cui ha un senso profondo, in quanto ricollegantesi all'antico culto de-

[1] Cf. MICHELET, *Origines*, *passim*.

[2] Questa è la progressione indicata da J. GRIMM (*Poesie im Recht*, § 10), progressione che contraddice il corso della vegetazione giuridica proposta da Michelet, di cui avrò occasione di parlare. Si veda di seguito il capitolo V del libro II.

gli elementi[1], talvolta si ricollega, anche nel diritto, a questo culto panteistico, soprattutto nei simboli della *terra*, della *pietra* e del *ramoscello*.

Nell'uno e nell'altro ambito, nella *Religione* e nel *Diritto*, l'appellazione dei simboli *tellurici* è impiegata in opposizione ai simboli *siderici* o *calendarii*, che giocano un ruolo capitale nella Simbolica *religiosa* e che non sono privi di legami con i simboli giuridici. I *frutti* della *terra* danno luogo a loro volta a delle produzioni particolari. Anche il *vino*, che si esprime con il grappolo d'uva, è un'emanazione della *terra*. Ma è un'emanazione indiretta, artificiale, dovuta *all'industria* dell'uomo piuttosto che alla spontaneità della *natura*[2]. Lo stesso vale per il *pane*, questo simbolo della comunità e della famiglia[3]. Il *pane*, attraverso il frumento di cui è composto, si ricollega, è vero, alla *terra*, questa grande nutrice dell'uomo, ma non vi si ricollega che indirettamente: poiché non è, come il *vino*, che il prodotto dell'industria umana. Il *vino* e il *pane* appartengono dunque ai simboli *artificiali*.

Questi due esempi bastano, per ora, per far comprendere bene la differenza fra le due suddivisioni.

2° e 3° - *L'acqua* e il *fuoco*, con il loro ridotto utilizzo nella pratica del diritto, non aggiungono nulla alla ricchezza numerica della suddivisione alla quale appartengono. Ma questi due possenti *elementi* della natura, tenuti in così gran conto nella *Simbolica* religiosa, gettano spesso sul simbolo l'ombra misteriosa che contraddistingue tutte le cose sacerdotali.

Il *fuoco*, in quanto simbolo giuridico, si ricollega più in particolare al culto primitivo della *natura*, all'adorazione degli astri, di cui le nostre leggi moderne offrono ancora un pallido riflesso.Gli si può attribuire nel diritto, mediante un prestito al-

[1] CREUZER, *Symbolik*, *passim*.

[2] Su questo simbolo, si veda in precedenza il capitolo VI, § 4, l'art. 3 qui di seguito e il cap. XIII.

[3] *Mangiare il pane insieme a qualcuno*, cioè essere in società o comunità con qualcuno, o sotto l'autorità del padre, del signore; *compani*, che mangiano insieme il loro pane, donde le parola *compagno* e *compagnia*. Cf. MÉNAGE, *Dict.*; - DUCANGE, II, 109, 879, 880; - ROQUEFORT, *Dict. étymologique*.

la *Simbolica* religiosa, la denominazione di simbolo *siderico* e *all'acqua* la qualifica di simbolo *cosmogonico*, che può essere rivendicata anche dal *fuoco* e dalla *terra*.

## SIMBOLI TELLURICI

*Gleba*; *Zolla*; *Terra*. – La zolla di *terra* o *gleba* era trasportata dinanzi al procuratore romano, oppure, nell'assemblea germanica, o ancora deposta sull'altare nei monasteri e nelle chiese, in presenza di testimoni. Si metteva la mano su questo simbolo, lo si toccava con una bacchetta simbolica, rappresentante presso i Romani la lancia del duello giudiziario; la si toccava talvolta con la propria spada, come presso i Longobardi; si dicevano quindi delle parole sacramentali e il giudice si pronunciava. Tale era il ruolo di questo segno simbolico nelle controversie sulla proprietà[1] e nella formalità dell'investitura durante il Medio Evo[2]. Questo simbolo è abbastanza conosciuto perché io possa astenermi dall'addentrarmi in ulteriori approfondimenti. Dirò solo che l'investitura si faceva talvolta, nel corso del Medio Evo, o attraverso una *manciata di terra* presa nel fondo stesso, e questa *terra* era designata nelle antiche formule sotto il nome di *aratoria*[3], oppure riempiendo di *terra* la calzatura del donatore o del venditore, la quale si trasmetteva al nuovo titolare in segno di trasferimento del campo venduto o donato[4].

Il ruolo giuridico della *terra* non era limitato alle questioni di diritto privato. Si estendeva anche alle questioni che oggi noi definiamo di diritto pubblico.

Gli antichi baroni scozzesi che si recavano sulla montagna (*mons placiti*) per prendere parte alle cause, dibattere gli affari pubblici, assistere all'incoronazione del re, portavano con loro un po' di *terra* della loro eredità che gettavano sul luogo in cui

[1] «Delata *gleba* ad tribunal prætoris, ut in ea gleba, tanquam in toto, funfud vindicaretur» HAUTESERRE, *de Fiction. Juris, tract.*, III, cap. II, p. 95.

[2] Si veda DUCANGE, *investitura*; - GALLAND, *Franc-alleu*, p. 317.

[3] GALLAND, cap. XX, p. 336; - DUCANGE, *aratoria*.

[4] GALLAND, cap. XX, p. 327.

si teneva l'assemblea. Questa manciata di *terra* costituiva la giustificazione del loro diritto, della loro qualità di feudatari e possidenti[1]. I Franchi, ai quali gli scozzesi avevano preso a prestito i loro *monts de plaits*, osservavano le medesime cerimonie nei loro *mallbergia*, dove avevano luogo le loro assise[2]. Giacché, per esercitarvi le funzioni di arbitro, giudice o giurato, occorreva appartenere alla classe dei possidenti terrieri, *rachimbourgs*, la cui etimologia è la stessa di quella dei *riccos ombres* Spagnoli[3], i *ricchi uomini* o gentiluomini feudatari di cui parlano gli antichi documenti francesi[4].

Nelle leggi gallesi, secondo un uso anteriore ad Howel il Buono, il giudice esercitava il proprio potere attraverso il diritto della *terra*, *virtutae prædii*[5]. Anche presso i Gallesi il *campo* era utilizzato come *corte di giustizia*; queste due parole erano sinonimi, la parola *maes*, che ricorda il *mâl* dei Germani, significa nello stesso tempo *ager* e *curia*[6]. A quest'epoca, lo si vede, la *terra* era il segno della capacità politica. Oggi, dopo tanti secoli, la *terra* rappresenta ancora la stessa idea.

Il simbolo della terra ha talvolta come scopo quello di elevare quanche granello di polvere alla rappresentazione della patria assente, della nuova patria che si vuole fondare o di un suolo neutro e comune sul quale l'indipendenza dei giudici e delle parti in causa possa esercitarsi senza timore.

[1] DUCANGE, Dissertation 17, à la suite de Joinville, p. 241, 242. Vi è di quest'uso un'altra spiegazione, che si vedrà nelle pagine immediatamente seguenti.

[2] *Ibid.*

[3] Si veda AUGUSTIN THIERRY, *Récits Mérov.*, t. II, pag 3 e 4, secondo racconto; - DUCANGE, *Observ. sur Joinville*, p. 51.

[4] Sui *ricchi uomini* francesi, si veda JOINVILLE, *Histoire de S. Louis*, p. 22, a cura di Ducange. – Si veda anche un'Ordinanza di Re Filippo l'Ardito del mese di dicembre 1275; le Assise di Gerusalemme, cap. 202, e GUIART, *la Branche aux royaux lignages*.

[5] Leges Wallicæ, III, Præfatio alia, p. 187; - LAFERRIERE, *Hist. du droit privé des Romains et du droit français*, t. II, p. 159.

[6] Leges Wallicæ, II, 10, 11, 12 – WOTTON, *Glossaire*, voce *Maes*, *ap.* Laferrière, *loc. cit.*

Al momento di partire per una spedizione lontana, gli indiani del regno di Lahore trasportano con sé una certa quantità della *terra* natale[1]. Il Siriano Naaman, giunto in Giudea, rinuncia ai propri dèi per riconoscere il possente Dio d'Israele; e per non essere più assente da questa contrada che Dio protegge, per poter partecipare di questa protezione, trasporta sui suoi muli una certa quantità di *terra* presa nel paese[2]. Sul fondo di una fossa scavata sul suolo delle colonie romane, i triunviri depongono una manciata di *terra* portata dal suolo romano[3]. È così che, all'origine di Roma, gli uomini accorsi da ogni angolo d'Italia avevano dovuto apportare ciascuno, e deporre in una fossa consacrata, una manciata della *terra* del loro paese, alfine di creare in questa colonia universale un suolo che le fosse proprio, una patria che rappresentasse materialmente la patria di tutti quegli avventurieri e fuggitivi; e tale fu il simbolo che Roma, nel suo giusto orgoglio, edificò su quest'antica tradizione per creare la grande Città del mondo, il Capoluogo del globo, la città comune per essenza, asilo di tutte le nazioni, la città ospitale e civilizzatrice fra tutte[4]. Qualcosa di quest'idea si ritrova nell'uso dei baroni scozzesi, di cui si è già parlato. I baroni che devono giudicare, e i contendenti che compaiono innanzi ad essi, formano, con la terra che portano, un suolo comune, indipendente, sul quale i giudici e i contendenti possono muoversi in sicurezza per difendersi o giudicare[5].

*Pietra*. – Il *lancio della pietra* era in uso presso i romani per la denuncia di una nuova opera. Si gettava una semplice *pietra* contro l'opera cominciata, e questa simulazione di una via di fatto presa in prestito, si dice, alle Dodici Tavole, era una pro-

[1] MICHELET, *Origines*, p. 194 in nota.

[2] *Les Rois*, IV, 5.

[3] AMEDEE THIERRY, *Hist. des Gaulois*, t. I, Iª parte, cap. III, 1ª edizione; - BALLANCHE, *Palingénésie*.

[4] AMEDEE THIERRY, *Hist. de la Gaule sous l'administ, romaine*, t. I, p. 194, 195, Introd.

[5] È l'interpretazione, data da un vecchio giureconsulto scozzese, Skenens, di una legge di re Malcolm II. Quest'interpretazione è seguita da Ducange, che riporta il passo di Skenens, Dissert. 17 à la suit de Joinville, p. 241, 242.

testa sufficiente per conservare il diritto messo in pericolo dalla nuova costruzione[1]. Questa modalità d'interruzione si applicava agli immobili urbani nella stessa maniera, con le medesime formalità e i medesimi effetti che sono assegnati alla rottura di un ramo d'albero, usitata per i beni rurali[2]. Questa modalità simbolica fu a lungo utilizzata nel sud della Francia, in particolare nella Linguadoca, come attesta un documento del 1407[3]. Era stata introdotta nella Gallia cisalpina dalla legge relativa a questa provincia, la cui data si è concordi nel collocare fra il 705 e il 715 dell'età di Roma, legge che aveva per oggetto la procedura adottata per questa parte della Gallia[4]. Godefroy ha sostenuto che, ai suoi tempi, quest'uso fosse stato ovunque abbandonato[5]. Ma è stato contraddetto da un gran numero di autori, e in particolare da Lauterbach, il quale ci informa che questo simbolo era ancora utilizzato in Germania, quando egli era in vita, vale a dire nel corso del diciassettesimo secolo[6].

La *pietra* serviva, nel Medio Evo, come modalità d'investitura. La si trova così impiegata nel Berry[7] e in Alvernia, secondo un cartolario della fine del tredicesimo secolo[8]. In Francia si ha notizia anche di investiture avvenute con un pezzo di *marmo*[9].

[1] Ved. L. 5, § 10, D. *de oper. novi nuntiat.*; - l. 20, § 1, D. q*uod vi aut clam*; - l. 6, § 1, D. *si serv. vind.*; - MACKELDEY, *Manuel de droit romain* (trad. fr.), § 237, 238, 239, p. 150, nota 6; - LAUTERBACH, *Colleg. Pandect.*, t. III, p. 3; - HAUTESERRE, *de Fict. Juris.*, tract. III, cap. II, p. 97, 98.

[2] Si legga qui si seguito la rottura del ramoscello.

[3] DUCANGE, *nuntiatio*; - Michelet, p. 119. – Il lancio della pietra aveva luogo per tre volte, e ad ogni volta si pronunciava questa formula: *Denuncio la nuova opera*.

[4] GIRAUD, *Introd. hist. à l'étude du droit romain*, p. 251.

[5] *Notæ ad. Leg* 5, § 10, *de oper. Novi nunt., apud* Lauterbach, *loc. cit.*

[6] *Colleg. Pand.*, t. III, p. 3. – Il triplice lancio della pietra era prescritto anche in Germania. Schwanmann, *Proces. cam.*, l. I, c. X, n. 4. – Lo *jactus lapilli* aveva ricevuto il nome tedescdo di *Steinwurf*.

[7] RAYNAL, *Étude hist. sur les Cout. du Berry*.

[8] Anno 1276. DUCANGE, III, 1533.

[9] Anno 1118. DUCANGE, III, 1535. Su questo simbolo si veda anche qui l'*Introduzione*.

## *Emanazioni telluriche*

*Erba*; *Prato*. – L'*erba* che cresce in un campo, il verde *prato* che vi spunta, rappresentano il *campo* tutto intero. Si trovano questi oggetti menzionati in un gran numero di documenti, presso i Germani, soprattutto presso i Franchi, come modo di trasferimento di un bene o d'investitura[1]. Nel *Grand Coutumier de France*, si trova l'espressione *mettre le gazon de l' héritage en sa main – mettere il prato dell'eredità nelle sue mani* per indicare la presa di possesso o il sequestro di un'eredità rurale. L'*erba* rappresenta talvolta una foresta[2]. L'*erba* o il *prato*, essendo attaccati alla terra attraverso la radice, servono allo stesso uso e vi è confusione dei due simboli in un unico senso. Le parole *per cespitem* servono a distinguere questo simbolo dal precedente, benché il senso sia lo stesso[3]. *Waso terræ*, *guaso*, *guaso terræ* sembra piuttosto significare ciò che chiamiamo *prato* o *erba*, con o senza radici, ma non aderente ad un zolla di terra[4].

Il senso di questo simbolo può a prima vista apparire oscuro quando rappresenta il segno della vittoria. Stando a Plinio[5] e Festo[6], i vinti tendevano *l'erba* e riconoscevano con ciò la loro sconfitta, cedendo così al vincitore la terra, che probabilmente *l'erba* rappresenta; la terra nutrice del genere umano.

Si trovano delle vestigia di idee religiose nella precauzione che i Festali romani prendevano di portare una corona fatta con una certa *erba*, chiamata *verbena* da Plinio[7] e *sagmina* dal *Digesto*[8]. Quest'erba, strappata con la sua radice sui muri della

[1] GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 124, 153.

[2] TOLLAT… de *herbis* aut ramis, silva si fuerit. *Lex Bajuv.*, XVII, 2, ap. LABOULAYE, *Hist. du droit de propriété*, p. 387.

[3] *Per herbam et terram*, id est, per *cespitem* qui constat *terra et herba*. Ducange, *investitura*.

[4] Si vedano i testi citati da Grimm, p. 124, 153.

[5] *Hist. nat.*, 22, 4, ap. MICHELET, *Origines*, p. 116.

[6] *Ap*. MICHELET. – Non trovo questo passo nell'edizione di Festo data dal signor Egger nel 1839.

[7] *Hist. nat*, 22, 2, - MYSINGER, *Apotelesma ad Inst. Justin.*, l. II, tit. I, p. 151, ediz. In-4 di Arnold Reyger, 1619.

[8] L. 8, D. (II, 8); - MYSINGER, *loc. cit.*

cittadella di Roma, era il simbolo della loro missione presso i nemici, come il caducèo fu presso i Greci quello degli ambasciatori[1].

*Paglia*; *Canna*; *Fuscello*. – La *paglia* fu impiegata ovunque, nel Medio Evo, per l'investitura di un campo, di una prateria, di una vigna, di una casa, di un ducato, ecc[2]. Heineccius crede che questo simbolo fosse in uso solo per le cose di diritto privato[3]. Ma questo segno serviva nelle cerimonie dell'omaggio[4], nella rinuncia a un ducato [5]. Figurò nella deposizione di re Carlo il Semplice[6].

Si è pensato che presso i Germani la *paglia* fosse impiegata solo per l'investitura delle cose immobiliari e non fosse in uso nei contratti in generale[7]. Ma Isidoro di Siviglia dice il contrario[8] e sono portato a seguire la sua opinione; poiché Isidoro, Germano o Goto di origine, vivente nel settimo secolo, poteva essere ogni giorno testimone dell'applicazione di questo simbolo da parte dei Germani stessi. Si sa d'altronde che ci si servì di questo segno, come di numerosi altri, senza discernimento e senza regola, quello della *paglia* essendo di uso più frequente poiché più facile da procurare[9].

[1] DIGESTO e MYSINGER, *loc. cit.*

[2] Si vedano i testi citati da Grimm, 123.

[3] *Ant. germ.*, III, 337, 338.

[4] Cum *festuca* fidem faciat. *Lex Rip.*, 31 (Grimm, 123). – «Fidem et hominia, quae hactenus vobis servabimus, *exfestucamus*… finita responsione ista, *exgesfucaverunt* illorum hominum fidem.» Gubbertus, *Vita Car. com Flandr.*, n. 65, *ap.* Grimm, 123.

[5] «Conditio autem pacis talis fuit, ut Bertolfus Ducatum *exfestucaret*» (Otto Fris., *de Gestis Frid.*, I, 8, ap. Grimm, 123)

[6] *Festucas* minibus projicientes rejecerunt eum (Ademarus cabanensis, p. 164, ap. Ducange, *Festuca*; - Grimm, 123)

[7] REYSCHER, *Symb. des germ. Rechts.*

[8] *Origines*, V.

[9] Si veda la nota N alla fine del volume.

Si trovano degli esempi di questa modalità d'investitura nel quattordicesimo secolo[1]. Aveva ancora luogo, nel 1764, in Olanda[2]. Ma questa forma simbolica fu sconosciuta ai Romani[3].

È attraverso il simbolo della *paglia, della torba* che ricopre le case, e non mediante un *ciuffo d'erba*, come dice il signor Laboulaye[4], o mediante la *gleba*, come dice Galland, che il signor Laboulaye ha seguito troppo[5], che Guglielmo il Conquistatore si impossessa dell'Inghilterra al momento del suo sbarco. Questi due autori hanno evidentemente frainteso il senso dei versi di Robert Wace, che tuttavia citano a sostegno della loro asserzione:

Donc courut un hom au terrein,
Sor un *bordel*[6] tendi sa main,
Plein poing prist de la *coverture*[7],
El Duc torna à grant aleure:
«Sire, dit-il, avant, venez,
«Cette saisine recevez;
«De ceste terre vos saisis,
«Vostre est, sains dot, ci païs.»
Li Duz responti: «Jo l'offrai,
«Dex (Dieu) y seit ensemble o (avec) mei.»

Il simbolo della *paglia* era così diffuso, così radicato nelle abitudini, che lo si vede impiegato dai seguaci del diavolo. Essi

[1] Documento del 1300 (Ducange, *infestucare*): - Diploma del 1314 citato da Schœpflin, *Alsatia illustrata*, n. 877 (*ap*. Grimm, 124); altro documento del 1342 (Grimm, *loc. cit.*)

[2] MICHELET, *Hist. de Fr.*, t. V, p. 333, nota 1.

[3] Si veda quanto ho detto nella nota N alla fine del volume.

[4] *Hist. de la propriété en Occident*, p. 374.

[5] *Franc-alleu*, cap. XX, p. 326.

[6] Galland scrive *hordet*; è *bordel*, che bisogna leggere, secondo la lezione che il signor Laboulaye ha avuto ragione di seguire. Questa è la parola che ci fornisce la chiave di questo passo. Si veda la nota N alla fine del volume.

[7] Galland scrive *comperture*.

rinunciavano a Dio e rendevano omaggio al demonio attraverso il simbolo del *filo di paglia*[1].

Si gettava la *paglia* in petto o sulla vita dell'altra parte[2]. Il più delle volte si offriva o si presentava il segno simbolico[3]. Non si è concordi sul sapere se il filo di paglia fosse spezzato e condiviso fra le parti contraenti. I signori J. Grimm e Reyscher pensano che ci si limitasse a presentarlo o a gettarlo[4]. Isidoro di Siviglia dice che lo si spezzava, affinché in seguito il riaccostamento dei due pezzi separati servisse a stabilire l'esistenza di una promessa anteriore[5]. Quest'opinione è più conforme a ciò che si praticava presso i Greci per il simbolo delle tavolette[6], e per quello delle monetine che fungevano da altrettanti segni di riconoscimento, anch'esse divise in due[7]. Nel Medio Evo, il *bastone*, il *coltello*, il *denaro* erano spesso divisi in due[8]. I poeti e i romanzieri attestano quest'uso riguardo al filo di paglia[9].

I nostri costumi e il nostro linguaggio corroborano i canti dei poeti[10].

Invece di spezzare la *paglia*, la si inseriva spesso nel diploma, nella carta[11]; la vi si fissava, la vi si attaccava[12], per conferire all'atto scritto un carattere di maggiore autenticità.

[1] DUCANGE, *exfestucare*.

[2] Usanza dei Franchi Salii. Ved. *Lex salica*. Tit. XLIX (Grimm, 121, 122, 124); - Scœpflin, *Alsatia illustrata*, n. 877, 893 (Grimm, 124).

[3] *Lex salica*, 53, 3 (Grimm, 122); - Johannis, *Rer. Mog.*, II, 278 (Grimm, 124).

[4] GRIMM, 127; - REYSCHER, *Symbolik*.

[5] *Origines*, V, 24. Ved. DUCANGE, III, 44.

[6] Si veda la nota J alla fine del volume.

[7] POLLUX, l. IX, cap. VI, segm. 70 citato da Habold nelle sue note sulle *Antiquités romaines* di Heineccius, p. 560, nota 1.

[8] DUCANGE, III, 1522. – Si legga di seguito su ciascuna di queste parole.

[9] Romanzo di *Alexandre*: Va-t-en en ta contrée, - *rompus est li festus*. Grimm cita egli stesso i versi seguenti estratti dalla raccolta di Meon (IV, 16): Il t'estuet *rompre le festu*. Va, si vuide tost mon hostel.

[10] Ancora oggi si dice *rompre la paille*. Il gioco della *paglia corta* si rifà all'uso di tagliare il simbolo in due parti uguali per riavvicinarle in seguito. Le *paglie* uguali sono leali; quella più corta è la sleale.

[11] DUCANGE, *festuca*.

[12] DUCANGE, *investitura*.

I titoli latini del Medio Evo si servono indistintamente delle parole *festuca, calamus, stipula*. Si trovano persino, in un diploma di Guy, conte di Poitou, in data 1068, le parole *scirpus* e *joncus*[1]. Queste diverse espressioni designano ordinariamente la stessa modalità simbolica conosciuta sotto il nome di *festucatio, effestucatio, affatomia* o *scotatio* nelle legislazioni del Nord e negli usi della città imperiale di Strasburgo[2]. Ho detto, altrove, che *festuca* significa talvolta *bastone, bacchetta*; ma *calamus, stipula, scirpus, joncus* devono sempre essere presi nel senso di *paglia* o *fuscello*[3]. *Festuca nodata, festucus nodatus* non sono mai sinonimi di *bastone*, né di *bacchetta*[4].

*Ramo; Ramoscello*; *Albero*. – Il *ramoscello*, il *ramo d'albero*, gli *alberi* stessi sono dei simboli molto utilizzati in tutte le religioni antiche. Appartengono anche alla vita comune, alla vita civile. Nella vita giuridica del Medio Evo, il trasferimento o l'investitura simbolica tramite il *ramoscello* è ben nota. Tanto il *ramoscello* è infilzato nella *zolla di terra* o di *prato* per indicare che si trasporta non solo il suolo, ma anche ciò che lo ricopre e ciò che ne fa parte, come le vigne, le piante, gli alberi, le messi[5], i coloni e i servi[6]; tanto, e più spesso, il *ramoscello* è solo[7]; esso rappresenta allora, qualche volta, una foresta[8]; ma, benché solo, rappresenta altrettanto l'immagine della proprietà fondia-

[1] BIGNON, su Marculfo, I, 13; - Canciani, II, 198, ap. Laboulaye, 375, 376.

[2] Si veda la nota 5 della pag. 78. – *Affatomia e scotatio* designano più particolarmente il *lancio della paglia* contro la persona o in petto all'acquirente (Ved. DUCANGE, *affatomia*). *Scotatio* si trova principalmente nelle Carte danesi. *Scotatio*, dal tedesco *Schoos*, piega del vestito. In danese, *skiöde, skiot, skiöte*; in islandese, *skot*. – Vedere Reyscher, *Symbolik*.

[3] Si veda la nota N alla fine del volume.

[4] Si veda la nota N alla fine del volume.

[5] DUCANGE, *investitura*, III, 1521.

[6] *Id.*, 1523, 1524, 1525.

[7] «Tametsi sæpe investituræ per solum *ramum* non semel occurrant», Ducange, id., 1525, e si vedano gli esempi che egli riporta.

[8] «Tollat…de herbis aut ramis, silva si fuerit» (*Lex Bajuvior.*, XVII, 2; *ap.* Laboulaye, 387)

ria, quale che sia la sua natura. Talvolta è carico di frutti[1], e probabilmente rappresenta un giardino, un orto. Lo si ritrova frequentemente accompagnato da numerosi altri segni simbolici, quali il *filo di paglia*, il *prato*, il *guanto*, il *coltello*[2]. Si incontra questo simbolo negli usi dei *Bavaresi*, degli *Alemanni*, dei *Longobardi*, dei *Burgundi*, dei *Franchi Salii* ecc. Si incontra nell'antico *Coutumier d'Artois*, «che vuole che il venditore porti tutta l'eredità *par rain et par baston*, *per ramo e per bastone*, nelle mani del signore, per far subentrare nel possesso il compratore»[3].

Le *Consuetudini* di Lille ne fanno menzione, con questa stessa formula par *rain* et par *baston*[4], così come la *Somme rurale* di Bouteiller[5].

Secondo quanto nota Ducange, quando il trasferimento o investitura hanno luogo par *rain* et par *baston*, con la parola *rain* (ramus) si intende il *ramoscello* piantato in un zolla di prato[6].

[1] «Idem Albinus forte corylum quandam nucibus onustam infra terræ nostræ motas invenit, *ramum* cujus abscidit, et ad recognitionem investituræ suæ asportavit, quem in manu Præsulis posuit»*Tabul abbatiæ de Rota*, foglio 11, ap. Ducange, III, 1524.

[2] Si vedano i testi citati da Grimm, p. 124, 153.

[3] *Coutumes génér. d'Artois*, di Maillard, Parigi, 1739, in-fol., cap. 24 degli *anciens usages d'Artois*, ap. Laboulaye, 137, 138.

[4] Art. 80; - Ducange, III, 1524; - Pasquier, *Recherches*, l. VIII, cap. LVIII; - Laurière, *Gloss.*, II, 74, 270.

[5] L. I, cap. XCIII; - Ducange, III, 1524.

[6] «Cum dicitur rei possessionem conferri per *ramum* et *baculum*, *par rain et par baston*, ubi *ramus* non unde, sed pro ipso etiam cespite».

Cujas (de Feudis, l. II, tit. III) ha pensato che, in questo rito, la parola *rain* significasse *anello* e non *ramo*, fondandosi sul fatto che in tedesco *ring* vuol dire *anello*, *fede*. Ma *rain* è impiegato dai nostri antichi poeti come sinonimo di *ramo*. Nel *Roman* de la rose, si legge: Rose sur *rain* et nois sur branche/N'est si vermeille ni si franche. Più oltre: Onques le Gin qu'il vous compta,/ Si haut de terre ne monta,/ Ne ses rains si bien n'estendit,/ Ne si bel ombre ne rendit. Nel romanzo di *Wace*: Soit *rain*, soit arbre, soit racine.

Dunque è probabile che nelle formule giuridiche *rain* abbia lo stesso valore che nel linguaggio dei poeti. Questa è anche l'opinione di Ducange (III, 1524, 1525), di Galland (*Franc-alleu*, p. 328) e di Laurière (*Gloss.*, voce *Rain*). Si possono vedere in quest'ultima opera e in Galland altri passaggi del *Roman de la Rose* e in Galland un'altra citazione dal *romanzo* di *Fleurimont*,

Si vedrà più avanti in che modo si faceva la tradizione per *ramo* e per *bastone*[1]. Quanto al rito di investitura mediante il solo *ramoscello*, Hommel riporta un disegno nel quale si trova raffigurato[2]; ma non si distingue bene quali siano, fra i personaggi del gruppo, quello che raffigura il compratore e quello che raffigura il venditore.

Stando ad Hommel, si può tuttavia intendere che il compratore è il personaggio intermediario che con una mano tiene il *ramoscello* e, con l'altra, un altro individuo che sembra essere, secondo le usanze sassoni, il suo erede[3]. Ma questa spiegazione è contraddetta da Grappen[4], il quale considera come venditore quello che Hommel ritiene essere il compratore. Grappen pensa che i due individui che figurano ai suoi fianchi siano gli eredi del venditore, senza il cui consenso, stando allo *Specchio di Sassonia*[5] i beni immobili, in particolare i beni patrimoniali, non potevano essere venduti, il che spiega la comparsa degli eredi del venditore nella maggior parte degli antichi diplomi sassoni.

Spezzare un *ramoscello* era, presso i Romani, una modalità di interruzione della prescrizione per i beni rurali. Ho reso noto altrove il senso di questa via di fatto simbolica, che appartiene ai simboli per azione, e su tale senso non mi soffermo oltre. Mi è sufficiente ricordare qui che questa via di fatto è ancora usitata in Francia, in particolare in Normandia, come simbolo di presa di possesso[6].

*Fiori*. – (*Cappello, bouquet, cesta, corona*)[7].

Le nostre antiche usanze permettono di offrire in dote, alla figlia, anche un semplice *cappello di rose*[1]. Chi non conosce la

che rafforzano le loro intuizioni. Ragueau, nel suo *Glossaire*, aveva, senza più riflessione, seguito Cujas, la cui opinione non è sostenibile.

[1] Si veda di seguito la voce *Bastone*.

[2] *Jurisprud. numism. Illustrata*, tavola XCVIII.

[3] *Ibid.*, p. 236, 237; in-12, Lipsia, 1763.

[4] Citato da Hommel (p. 237) senza indicazione dell'opera.

[5] *Jus. Prov. Sax.*, l. I, art. 52, *ap*. Hommel, 237.

[6] Si veda la nota N, § 2, alla fine del volume.

[7] Si veda il cap. XIII e, qui di seguito, la voce *Cuore*.

*corona* e il *bouquet di fiori d'arancio*, simboli di candore e di purezza, utilizzati un tempo in Francia nelle cerimonie nuziali, e che ancora oggi adornano il petto e la testa delle giovani spose? La *corona nuziale* è molto antica. Si sa che, presso i Romani, la novella sposa ne portava una che era fatta con della maggiorana dai sublimi olezzi:

Cinge tempora floribus
Suaviolentis amarici[2]

Si può anche credere che, presso i primi cristiani, l'uomo e la donna ne fossero adornati. È quanto sembrano indicare alcune espressioni di Tertulliano e di Sidone[3] e quanto ancora esisteva al tempo di papa Nicola I, che visse nella metà del nono secolo[4]. Al tempo di quel papa, gli sposi indossavano la corona solo dopo la benedizione nuziale, una volta usciti dalla chiesa[5]; ma la Chiesa cattolica non ha mantenuto quest'uso.

[1] Si vedano le Raccolte di Consuetudini dell'Anjou, art. 241, di Tours, 284; di Lodunois, cap. XVII, art. 26; del Maine, 258. Il *cappello di rose* era un semplice dono di nozze che il pade faceva alla figlia dandola in sposa, senza attribuirle la sua legittima quota successoria. Il *cappello* consisteva in una ghirlanda o una piccola corona, che era talvolta d'oro o di argento, e che la fanciulla indossava in chiesa quando vi si recava per ricevere la benedizione nuziale. Con *Cappello di rose* si intendeva metaforicamente, nel linguaggio delle Consuetudini, una dote molto esigua. In tal caso, si trattava di un simbolo *parlato*. – Si veda Laurière, *Gloss. hoc verbo*, t. I, p. 225.

[2] CATULLO, *in Nupt. Jul. et Manl.*, carm. 41. Ma ci si può chiedere se i versi di Catullo indichino lo sposo o la sposa. Il passo non è molto chiaro. Se dobbiamo prestar fede a Montfaucon, la giovane sposa fabbricava ella stessa la propria corona, composta «di verbena raccolta con le proprie mani, che portava nascosta sotto il suo abito sino al momento in cui la si poneva sul suo capo» - *Ant. expl.*, t. III, 2ª part., p. 217, 218.

[3] «Coronant et nuptiæ sponsos» (TERTULLIANO, *de Corona militis*, cap. XIII, *ap.* Ducange, II, 1090). - «Iam quidem virgo tradita est; jam coronâ sponsus, jam palmatâ consularis, jam cyclado pronuba, jam togâ senator honoratur» (Sidonius, l. I, ep. 5; *ap.* Ducange, *ib.*).

[4] «Post hæc (*post peractam benedictionem nuptialem*) de ecclesiâ egressi coronas gestant, quæ semper in ecclesiâ ipsâ solitæ sunt reservari» (Resp. Ad Consult. Bulgar., cap. III, *ap.* Ducange, *Gloss.*, II, 1090).

[5] Si veda la nota precedente.

La *cesta di nozze*, che serve ancora oggi a designare i doni del giovane sposo alla sua futura sposa, ultima vestigia dell'antico matrimonio per acquisto che appartiene ai primi secoli del mondo, questa *cesta* ricorda che tale prezzo dovette consistere all'inizio in prodotti dei campi, come *fiori* e *frutti*, soli beni di cui l'uomo poté disporre in queste epoche primitive[1]. Originariamente, il matrimonio per acquisto non ha, di per sé, nulla di simbolico. Più tardi, il prezzo non è altro che una finzione; è un denaro, una capra bianca, un *bouquet*, una *cesta di fiori*, oggetti che hanno valore solo in ragione del sentimento che presiede alla loro offerta. Allora si stabilisce il simbolo. Oggi, la finzione è ridiventata quasi una realtà attraverso l'esagerazione che il lusso e la vanità pongono nel valore della *cesta* simbolica. È così che, senza che ce se ne accorga, si ritorna al matrimonio per acquisto. La *dote* portata dalla donna è un progresso che la riscatta dalla vergogna della coempzione.

Uno scrittore molto versato nella conoscenza degli usi e delle lingue del Nord dell'Europa, assicura, senza peraltro indicare le sue fonti, che in Normandia le donne che vogliono mettersi al servizio per l'annata come serve recano dei *fiori* nelle loro mani; e, per sapere quali compensi desiderino, viene chiesto loro: A quanto il *bouquet*?[2]

Quest'uso, in merito al quale non ho potuto ottenere alcuna indicazione dagli anziani del paese, ricorda l'uso Romano, che ne è probabilmente l'origine, secondo il quale si poneva una *corona* sul capo dei prigionieri di guerra che venivano poi esposti in vendita[3]. Va anche notato che questa modalità di acquisizione, sotto la *corona*, aveva per effetto quello di conferire al contratto tutta la sua legittimità, facendo immediatamente passare nell'ambito quiritario il prigioniero venduto in tal modo, il che procurava all'acquirente la più perfetta sicurezza

[1] Si veda Fabre d'Olivet, *Hist. du genre humain.*

[2] M. DU MÉRIL, *Hist. de la poésie scand.*, p. 128 in nota. – Vi è qualche analogia fra quest'uso e quello che è riportato qui di seguito alla voce *Bastone*, salvo la forma e la materia del simbolo.

[3] Aul. Gell., *Noctes att.*, VII, 4, *ap.* Heineccius, *Ant. Rom.*, l. II, tit. I, 24, p. 375 dell'ediz. D'Haubold, in.-8, Francof., 1822.

contro ogni ulteriore reclamo[1]. Questa formalità aveva dunque un carattere solenne e simbolico, ma il cui senso non è giunto sino a noi. Il Signor Reyscher, parendo negare a quest'uso un significato simbolico, probabilmente non ha fatto abbastanza attenzione a questa circostanza, che rovescia del tutto la sua opinione[2].

Coloro che convolavano a seconde nozze non portavano la *corona*[3]. Simbolo di purezza virginale, la *corona* non si confaceva più a loro.

Presso gli Ebrei, prima della rovina del Tempio di Gerusalemme, lo sposo e la sposa indossavano delle *corone di fiori* durante la cerimonia delle loro nozze, ma non ne indossarono più dopo questa triste epoca[4]. Questa stessa assenza indica il pensiero simbolico di tale ornamento.

C'è qui un'osservazione da fare ed è che, nelle sacre scritture, la *corona* della donna non è mai menzionata; è sempre della corona dello sposo, che si parla[5]. Così si legge in Isaia: «mi ha avvolto con il manto della giustizia, come uno sposo che si cinge il diadema e come una sposa che si adorna di gioielli»[6]; e nel Cantico dei Cantici: «Uscite, figlie di Sion, guardate il re Salomone con la *corona* che gli pose sua madre»[7]. Questo silenzio doveva essere segnalato, ma non prova assolutamente che la giovane sposa non portasse una *corona*. Quest'uso di ornare con una *corona* il capo dello sposo è probabilmente stato preso a prestito agli Ebrei dai cristiani che, nel nono secolo, come si è già detto, ornavano con una *corona* la fronte dell'uomo e della donna nel giorno della cerimonia nuziale[8].

In Russia, la *corona bianca* è non solo il segno della purezza della giovane sposa, ma è anche un simbolo di libertà; poiché

[1] È quanto dicono formalmente Varrone (*De re rustica*, II, 10) ed Heineccius (*Ant. rom.*, loc. cit.).

[2] Si veda la *Symbolik del germ. Rechts*, p. 4, in nota.

[3] DUCANGE, *Coronæ in nupt.*, II, 1090.

[4] Si veda Dom. Calmet, *Dict. de la Bible*, alla voce *Nozze*, III, 51, 52.

[5] Dom. Calmet., *loc. cit.*

[6] ISAIA, LXI, 10.

[7] Cantico dei cantici, III, 11.

[8] Si veda qui nelle pagine precedenti.

non vi è che la fanciulla libera o affrancata che possa ornarsi con essa la fronte nel giorno del suo matrimonio. La fanciulla schiava può solo ornarsi con una fascia di lana.

*Frutti*.- (*Noci, fichi, semi, grano, frumento, mandorla, nocciola, nocciolina*). – I frutti hanno un'azione ben definita nel dramma simbolico.

Una disposizione delle nostre antiche Consuetudini del Maine e dell'Anjou non dava in dote alla figlia che una *noce*[1], invece del *cappello di rose*, del quale ho già parlato. I triunviri romani, preposti alla fondazione di una colonia, deponevano dei *frutti*, così come una manciata di *terra* portata dal suolo romano, in una fossa rotonda scavata sui luoghi in cui doveva trovarsi la colonia[2]. Si è già visto il senso della *terra* in quest'azione simbolica[3]. I *frutti* vi figurano come espressione di un augurio di abbondanza e prosperità a venire. Hanno evidentemente qui lo stesso senso che nel matrimonio. Ad Atene, quando i giovani sposi arrivavano nella loro nuova dimora, si spargevano dei *fichi* e diversi altri *frutti* sul loro capo[4], quale simbolo di fecondità e di abbondanza[5].

I *frutti* sono, infatti, di per se stessi, un simbolo di questo genere, principalmente di fecondità, soprattutto quando si applicano al matrimonio. Quest'oggetto simbolico, risultato della germinazione tellurica, prodotto dei due principi di fecondazione, è, per sua stessa natura, un richiamo allegorico a ciò che la città ha il diritto di sperare dall'unione dei due sposi. Ma il *fico* in particolare e l'albero che lo produce avevano, nell'antichità, un valore del tutto speciale nel senso destinato all'espressione di fecondità, di prosperità e di abbondanza. È a questo titolo che l'*albero di fichi* era, presso gli antichi popoli d'Italia, il segno caratteristico e l'emblema sacro delle città

[1] Si veda LAURIERE, *Gloss.*, I, 225, secondo l'annotazione di du Pineau, *Observat. sur la Cout. d'Anjou*, p. 22, col. 1.

[2] AMEDEE THIERRY, *Hist. des Gaulois*, t. I, p. 126, 127.

[3] Si veda qualche pagina fa il paragrafo su "*Gleba, zolla, terra*".

[4] ROBINSON, *Ant. grecq.*, t. II, p. 267.

[5] *Ibid.*

nuove[1]; è in questo senso che si spiega il mito tradizionale dell'*albero di fichi* ruminale, albero protettore e benefico sotto il quale furono nutriti Romolo e Remo, i padri e i fondatori di Roma; è ancora a questo titolo che i Romani si offrivano reciprocamente dei *fichi* quali strenne il primo giorno di gennaio[2]: poiché i *fichi* di queste strenne erano consacrati alla vittoria, per esprimere la sconfitta dell'inverno, il trionfo del sole, che comincia il suo nuovo e benefico corso[3]; è a questo titolo che Giunone italica, dea che annoverava, fra le sue numerose attribuzioni, quella di presiedere alla consumazione del matrimonio, ai parti delle donne ed alle nascite dei figli, riceveva, sotto un *fico* selvaggio, chiamato *caprificus*, gli omaggi e i sacrifici delle donne[4]. I *fichi* furono anche, presso gli antichi, un simbolo di purificazione e di consacrazione[5]. Figuravano nell'incoronazione dei re di Persia[6]. I Greci li impiegavano come emblema di purificazione nei misteri di Giove che presiedevano alle espiazioni e che, in tale qualità, si chiamava Giove dei *fichi*[7]. Sotto quest'ultimo aspetto, il ruolo dei *fichi* si spiega ancora molto bene nella cerimonia nuziale, cui ci si deve accostare con un cuore puro ed una fede sincera.

Lo stesso simbolo dei *frutti* si ritrova, con la stessa intenzione allegorica, presso le antiche popolazioni dei bordi del Borysthène. Vi si spargevano *semi* di ogni specie sul capo dei novelli

[1] CREUZER, (*Symbolik*) e Guigniaut (*Relig. de l'ant.*), II, 1, 522, nota 3.

[2] CREUZER, *Symb.*, II, 1, 450. – Si donavano tre *fichi*, *terna*, *trena*, da cui *strenna*, secondo Festo (voce *Strenna*). La parola *strena*, *strenæ* riceve altre spiegazioni etimologiche che si possono vedere nel passo sopraindicato di Creuzer e Guignaut, p. 451.

[3] CREUZER, II, 1, 452. – È quanto può spiegare l'usodi avvolgerli nelle foglie di alloro (Creuzer e Guignaut, *ibid.*, 450), albero consacrato alla vittoria, così come ad Apollo, dio del sole.

[4] CREUZER II, 2, 618. – Riguardo al *fico* quale emblema della fecondità riservata al matrimonio, si tengano presenti, per prossimità, il *fico* del Paradiso terrestre nella Genesi e le foglie di *fico* con cui Adamo ed Eva, dopo la loro caduta, coprono le loro nudità (*Genesi* III, 7).

[5] CREUZER, *Symb.*, II, 1, 451; II, 2, 569, nota 1 (trad. fr.).

[6] CREUZER, *Symb.*, II, 1, 451 (trad. fr.).

[7] *Σεύς συκάσιος*, secondo Creuzer, *loc. cit.*

sposi[1]. Questo simbolo si lega intimamente ai miti del Nord, in cui il nome di *Freyr*, *Freya*, dea della fecondità e dell'amore[2], deriva da *froe* che, in linguaggio scandinavo, se bisogna credere al signor du Méril, significa *semi* e *semenza*[3]. L'uso di spargere dei *frutti*, e soprattutto dei *semi* o dei *frutti a grappolo*, in occasione del matrimonio, si è conservato in numerose nazioni. Nel secolo scorso, gli Ebrei avevano ancora costume, in alcuni luoghi, di lanciare sugli sposi, in particolare sulla sposa, dei *semi di frumento* a piene mani, dicendo: *Crescete e moltiplicatevi*[4], parole che sono, per questo simbolo, il migliore dei commenti. Ancora oggi, presso i Valacchi, durante la cerimonia nuziale, si spargono *nocciole* e *noccioline*. Questo costume esiste anche in Russia. In alcuni villaggi della Corsica,quando gli sposi escono dalla Chiesa, mi hanno riferito che si lanciano dinanzi a loro e sul loro passaggio, principalmente dinanzi alla donna, *noci*, *mandorle*, *nocciole*, così come altri *frutti*, quali emblemi della fecondità da cui il matrimonio deve essere seguito.I gitani catalani sono rimasti fedeli a quest'uso. Nelle cerimonie di un matrimonio celebrato il 10 agosto 1842, fra un gitano ed una gitana, nel municipio di Bézier, il corteo che precedeva la marcia degli invitati era composto da diversi cavalieri appartenenti a questa setta. Questi cavalieri, di minuto in minuto, lanciavano dei *confetti*. I giovani gitani del corteo facevano altrettanto; tutti quanti, infine, lanciavano *confetti* a profusione al giovane sposo[5]. Tutte queste usanze ricordano lo *sparge*, *marite*, *nuces* dei Romani; ma mostrano, al contempo, che i commentatori hanno quasi tutti frainteso il senso dei passi di Virgilio e di Catullo, così come l'applicazione di questo simbolo, il cui senso era forse sfuggito agli stessi poeti latini[6]. Festo

[1] THORLACIUS, *Antiquitatum borealium specimen*, IV, 208, citato dal Signor du Méril, *Hist. de la poésie scand.*, p. 132, nota 3.

[2] DU MERIL, *loc. cit.*; Matter, *Hist. Univ. de l'Église chrét.*, II, 42.

[3] DU MÉRIL, *loc. cit.* – Di cui il *Frai* di pesce (?).

[4] DOM. CALMET, *Dict. de la Bible*; voce *Nozze*, III, 52.

[5] *Gazette des tribunaux*, 22-23 agosto 1842; chron.

[6] VIRGILIO, (Eclog.): Sparge, marite, *nuces*; tibi deserit hesperus Œtam.

Catullo (*Jul. et Manl. epith.*): Da *nuces* pueris, iners/Concubine. Satius diu/

non lascia alcun dubbio sul vero senso di questo simbolo, che presenta come un favorevole augurio per la nuova sposa che entra nella casa nuziale[1].

È evidentemente nel senso delle usanze osservate presso i Greci e presso gli altri popoli, che bisogna intendere il simbolo delle *noci* nel matrimonio romano; e non saprei accettarlo così come ce l'hanno trasmesso i poeti.

Quindi, nell'antichità greca, romana e scandinava, come ai giorni nostri, lo stesso segno si ritrova con lo stesso senso e la stessa forma nella stessa cerimonia giuridica: tanto è potente e simpatica, presso tutti i popoli, questa lingua della natura che abbiamo chiamato simbolo.

## SIMBOLI SIDERICI E COSMOGONICI

*Fuoco* (*Tizzone*, *ciuffo di paglia*, *scintilla*, *fiamma*, *lampada*, *torcia*). – Il *fuoco* figura nell'ambito del diritto come segno di occupazione, di proprietà, come simbolo della famiglia, come emblema della guerra. Gioca un ruolo misterioso nelle cerimonie matrimoniali; appare in alcune formule penali e lo si ritrova nelle leggi moderne della Francia, come modalità di trasferimento, ed anche come emblema della famiglia. Sotto questi diversi punti di vista, il legame di questo simbolo con alcune delle idee che esso rappresenta nei culti dell'antichità, è spesso evidente e diretta.

Il *fuoco* servì ai primi uomini per il dissodamento delle foreste ed è con l'aiuto del *fuoco* che il terreno fu debbiato per la prima volta dopo il disboscamento. È così che, nelle idee di tutti i popoli, il *fuoco* è considerato, dal punto di vista cosmo-

Lusistis *nucibus*. Lubet/Jam servire Thalassio./Concubine, *nuces* da.

I commentatori si sono lanciati in quest'occasione in ogni sorta d'interpretazioni, riguardo alle quali dirò, con padre De La Rue: mysteria, quæ apud Rosinum videre est. Non è sempre presso di loro che bisogna cercare il vero senso di questo simbolo.

[1] *Nuces* flagitantur nuoti et jaciuntur pueris, ut novæ nuptiæ intranti dumom novi mariti auspicium fiat secundum et solistimum (Festo, voce *Nuces*).

gonico e religioso, come principio fecondante e generatore; dal punto di vista giuridico, come immagine della proprietà: giacché vi è proprietà solo attraverso la cultura, che solo il *fuoco* aveva resa possibile[1].

I capitribù, che emigrarono dalla Norvegia nell'870, per fuggire la tirannia e la persecuzione di Harald dai bei capelli, divenuto re di questo paese, presero possesso dell'Islanda, in cui sbarcarono, attraverso il simbolo del *fuoco*. Il capo della tribù portava un *tizzone ardente* e tutto il terreno che riusciva a racchiudere in un giorno, dalle sei del mattino alle sei della sera, in un cerchio di *fuoco*, era dichiarato sua proprietà. Lo distribuiva ai suoi compagni come una terra di conquista[2].

Chi non riconosce in questo simbolo una reminescenza ben marcata del primo dissodamento della terra? Chi non vi vede anche, in un rapporto più particolare, l'antico uso dei popoli del Nord, la loro antica venerazione per il *fuoco*, oggetto da parte loro di un culto antico, tanto evidentemente legato ai fatti e alle credenze del mondo primitivo? L'idea di proprietà, di possesso, non si adatta meravigliosamente bene al principio di creazione, di fecondazione, di cui il *fuoco* è il simbolo? E il sentimento religioso che il simbolo risveglia non interviene altrettanto meravigliosamente nella consacrazione della proprietà?

A queste idee si ricollega il *fuoco* acceso dal nuovo acquirente sulla proprietà recentemente acquisita, in segno di presa di possesso[3]. A questo titolo si era stabilito anche l'uso, ancora vivo in tempi recenti in Germania, che consisteva nello spegnere il vecchio *fuoco* ed accenderne un altro allorché si prendeva possesso di una proprietà nuova[4]. Questa formalità aveva finito, è vero, col non essere altro che una precauzione pura-

[1] Cf. BALLANCHE, *Palingénésie*, 1ª add. Ai prolegom., t. V, p. 43, ed. in-18; - *Orphée*, argomento del VI libro.

[2] GRIMM, 195; - MICHELET, 79; MARMIER, *Lett. sur l'Islande*. – È ad un'usanza simile che si riferisce il passo seguente di un autore che cita Ducange: Ferunt etiam *brandas* sive *faces*, et cum illis circumeunt arva. Durandus, *lib*. VII, *ration*., cap. XIV, *ap*. Ducange, *Branda*, I, 1281.

[3] GRIMM, 194.

[4] *Ibid.*, 195; - MICHELET, 79.

mente pratica, alla quale si sottometteva l'acquirente per poter stabilire la prova del suo diritto in caso di necessità. Quando l'acquisizione aveva luogo con le solennità utilizzate per l'investitura, la presa di possesso mediante il *fuoco* non era forse essenziale per la validità dell'acquisizione[1]. Ma questa osservazione si può applicare solo ai tempi già vicini a noi. Farne risalire gli effetti sino alle età primitive, ed anche solo sino alle epoche di piena barbarie, in cui gli uomini non conoscevano altre formalità giuridiche al di fuori di quelle offerte dall'uso dei simboli, vorrebbe dire mal interpretare lo spirito dei simboli stessi.

C'era una formalità veramente obbligatoria in quei *ciuffi di paglia* posti su un fondo di terra destinato alla vendita mediante autorità giudiziaria. Per consumare legalmente la presa di possesso, si *incendiavano* questi *ciuffi di paglia* dopo che la vendita era avvenuta, e la forza del simbolo consisteva in quello stesso *ardere*[2]. Da ciò deriva l'espressione *saisie-brandon*, cioè il sequestro di frutti pendenti (dove "brandon" è il tizzone N.d.T.) di cui parla il nostro Codice di procedura civile[3].

In ogni tempo, il *fuoco* è stato considerato come il simbolo civile e giuridico della famiglia, come rappresentante più specialmente sia il capofamiglia, che alimenta il *fuoco* del maniero domestico, sia la casa o l'abitazione stessa, in cui si conserva il *fuoco* del culto religioso e quello della vita familiare.

Simbolo della proprietà, il *fuoco* è necessariamente anche il simbolo della famiglia. Poiché, con la proprietà, si è creata la famiglia; e queste due istituzioni sono indissolubilmente unite l'una all'altra. I Greci, infatti, contavano per *fuochi* e *fumi* le famiglie numerose composte da diversi parenti o alleati. Di qui, il nome di *imposta in fumo* dato all'imposta che prendeva la sua denominazione dal vocabolo greco che significava *fuo-*

[1] REYSCHER, *Symbolik*, p. 68 e ss.

[2] GRIMM, 195.

[3] I[a] parte, l. V, tit. IX, art. 626. – Su questo simbolo del *fuoco* come modalità di presa di possesso, come modalità di acquisizione della proprietà, si veda qui di seguito il cap. XIV sull'applicazione della Simbolica ai Codici francesi, *Codice di procedura civile*.

*co*[1]. Così ancora, presso i Romani, e durante il Medio Evo, *fuoco* era sinonimo di *famiglia* e di *casa*[2].

Nell'antica raccolta di Consuetudini della Normandia del tredicesimo secolo[3], così come nell'antica Costituzione provenzale[4], *focus* significa casa e *foagium* imposta[5]. Nel diciassettesimo secolo, la parola *fuoco* aveva ancora presso di noi lo stesso significato, che si è conservato ancora oggi e che ancora serve a designare, nel linguaggio legale, una famiglia o un capofamiglia[6]. È come simbolo della famiglia che *nella volgare usanza* del Nivernais, per parlare come Coquille, colui che voleva *cambiare domicilio spegneva il proprio FUOCO in presenza di persone pubbliche nel luogo che lasciava ed andava ad accendre il FUOCO nel suo nuovo domicilio*[7], cerimonia che, sot-

[1] Si veda DE LAUNAY, *Comment. sur les Inst. Cout. de Loisel*, p. 283.

[2] «Si impiegò, dice il Signor Beugnot, l'espressione *focus* per indicare ugualmente un focolare domestico e poi la famiglia che si riuniva attorno ad esso, e infine l'imposta che gravava su quel focolare domestico o su quella famiglia». *Olim*, t. I, p. 966, nota 8 della p. 10 del testo. – Quest'imposta raggiungeva solo gli uomini sposati o che lo erano stati, a meno che non fossero rimasti sotto la tutela del loro padre o della loro madre. È quanto esprime molto chiaramente l'art. 57 della carta della libertà di Saint-Dizier (*Olim*, II, 713). Risulta alquanto probabile che tale disposizione non sia isolata nel diritto dell'epoca. Si veda Ducange, *Focus, foagium, focagium, familia, domus*; - Loisel, *Inst.*, l. I, regola 76, e le osservazioni di Laurière su questa regola, t. I, p. 127, a cura di Dupin e Laboulaye.

[3] Fideliter colligent *Foagium*, vide licet de quolibet *Foco* XII denarios. – *Etabliss. et Cout. de Norm. au XIII siècle*, pubblicato dal Signor Marnier, p. 3.

[4] A verbo *Foco* assumptum est nomen Focagiorum. Petrus Antibolus, *de Muneribus*, 3 pars princip., § 2, n° 46, *ap.* Julien, *Stat. de Provence*, II, 15. – Item statuimus quod dominus comes… pro quolibet *Foco* possit exigere sex solidos…*Focum* autem intelligimus illum habere qui habet domicilium proprium in civitate, catro vel villâ. Stat de 1235, cap. *de Quistis*, citato da Antibolus, *de Muneribus*, § 2, n° 46, e da Julien, *Status de Provence*, II, 11.

[5] L'imposta per *fuoco* era reale. Quando la famiglia si divideva, l'imposta doveva essere pagata dagli altri membri della comunità che rimanevano; poiché non era personale, era dovuta per il focolare domestico che sopravviveva alla separazione. Beugnot, *Olim*, t. I, p. 996, nota 8 della pagina 10 del testo.

[6] Si veda l'art. 105 del nostro Codice forestale.

[7] *Cout. du Nivernais*, t. II, p. 134, *ap.* Journ. Du Pal., anno 1832, p. 1530, ultima edizione.

to una forma poetica, non è altro che la duplice dichiarazione del mutamento di domicilio alla municipalità del luogo che si lascia e a quella del luogo in cui si trasferisce la propria residenza principale, vale a dire la propria famiglia, il *focolare* domestico, dichiarazione che esige l'art. 104 del nostro Codice civile.

È inutile far notare che, in alcune di queste ipotesi, il simbolo è divenuto un simbolo *parlato*. Non credo neppure di aver bisogno di dire che, in queste denominazioni simboliche, si ritrova tutta intera l'idea di Vesta, compresa dai Romani nel numero di Penati onorati all'interno della casa, in cui il *fuoco* brucia in loro onore: - i Penati, questi dèi protettori della famiglia, che ci accordano il nutrimento, il sostentamento, e che accendono per noi la *fiamma* del *focolare*[1]; - Vesta, il cui nome misterioso racchiude tutto ciò che si ricollega alla casa ed esprime tutti i legami domestici e civili[2].

È soprattutto nel matrimonio, così spesso o quasi sempre posto nell'ambito religioso, che il *fuoco*, in quanto formalità o elemento simbolico, cela un senso profondo e si tinge talvolta di misticismo.

Nei climi glaciali della Lapponia, le *scintille* che si facevano sgorgare da una pietra erano il simbolo dell'ardente amore che doveva presiedere all'unione dei novelli sposi[3]. In epoca medievale, al momento dell'ingresso della novella sposa nella casa di suo marito, il *fuoco* era acceso; e quest'uso, secondo Grimm, è ancora osservato in numerose contrade[4]. In Grecia, le madri avevano gran cura di far accendere delle *torce*, nel momento in cui la novella sposa entrava nella dimora del loro figlio[5]. La madre della sposa precedeva ella stessa il corteo nuziale portando una *torcia* ardente di legno di pino[6].

[1] *Cf.* CREUZER, *Symbolik*, II, 1, 414 (trad. fr.).

[2] *Cf.* CREUZER, *Symbolik*, II, 2, 695.

[3] LOCCENIUS, *Antiq.*, p. 154, ap. GRIMM, 431, nota; - MICHELET, *Origines*, 43.

[4] Grimm, 195.

[5] ROBINSON, *Ant. grecques*, l VIII, cap. X, t. II, p. 269 (trad. Fr.). Si veda Euripid., *Phoeniss.*, verso 339, *ap.* Robinson, *id.*

[6] MONTFAUCON, *Ant. expliq.*, t. III, part. II, p. 218.

Si vede, attraverso gli antichi statuti di Marsiglia, che il giorno delle nozze si tenevano accese delle *lampade* all'interno delle case, e, durante la notte che precedeva il giorno della consacrazione dell'unione coniugale, si percorrevano le strade della città con delle fiamme accese[1]. Si conoscono i *legitimæ faces* delle nozze romane attraverso il rito della confarreazione, queste nozze che si celebrano ordinariamente di notte e qualche volta, ma raramente, allo spuntar del giorno[2]. Si accendeva, dice Dupuis (che si rifà al Plutarco delle *Quæst. rom.*), un numero di fiamme pari a quello dei cinque pianeti che formano il corteo del sole e della luna[3]. Delle *torce* resinose di legno di pino erano accese: *Manu, - Pineam quate tædam*[4]; un biancospino in fiamme era portato dinanzi alla giovane sposa da uno dei *patrimi* o *pronubi*[5]. È in mezzo a quest'apparato pittoresco, che si componeva ancora di altre formalità simboliche, che la giovane sposa era condotta solennemente nella casa nuziale[6]. Ancora, il fuoco svolgeva, nel matrimonio romano per confarreazione, un ruolo di carattere ben altrimenti simbolico, di cui parlerò ulteriormente[7].

[1] Prætereà decernimus amodo inviolabiliter observandum, quod nullus Massiliæ, sive sit masculus, sive foemina, de cætero audeat vel possit portare, vel facere portari aliquos *Brandones* cereos ad vigilias sponsarum: hoc excepto, quod liceat patri vel matri sponsæ, vel illi in cujus potestate esset sponsa, vel etiam vice ipsius sponsæ, habere in domo sua *luminaria*, sicut decet, et *brandonibus* et aliis *luminaribus* uti. *Statuta Massiliensia Mss.* anno 1274, l. II; - DUCANGE, *Brando*, I, 1283; FABRE, *Hist. de Marseille*, II, 204.

[2] MONTFAUCON, III, part. II, p. 215.

[3] *Origine des cultes*, libro I, cap. III, t. I, p. 89; ediz. in-4°.

[4] CATULLO, LXI, v. 15 e 16.

[5] Facem præfert ex spinâ albâ, dice Festo, voce *Patrimus*. Plinio dice: Spina nuptiarum facibus auspicalissima (*Hist. nat.*, XVI, 18). – Si veda Montfaucon (*Ant. expl.*, t. II, part. II, p. 218); Guérard, *Essai sur l'hist. du droit privé des Rom.*, p. 166).

[6] È a questa forma del matrimonio romano che le solennità della *deductio domum* si applicano secondo Heineccius, *Ant. rom.*, lib. I, cap. X, n. 4, p. 127, a cura di Haubold. – Si veda anche sull'argomento Guérard, *Hist. du droit. priv. des Rom.*

[7] Si veda qui di seguito il paragrafo sull'acqua.

*Acqua*. – L'*acqua* figura raramente nelle usanze giuridiche . Sembra non essere stata impiegata dai Germani, benché l'*acqua* delle fontane e delle fonti fosse per loro, come per i Galli, oggetto di un culto religioso. Il diritto dei Romani ne fa menzione in due occasioni solenni, di cui mi occuperò fra poco. Sono i popoli d'Oriente che la fanno intervenire più frequentemente nel simbolo giuridico.

Nel matrimonio indiano l'*acqua* è versata nelle mani. Ma non è né quest'*acqua* né la promessa verbale a costituire la consacrazione del matrimonio. «Pronunciata la formula, la coppia cammina *mano* nella *mano* e il matrimonio diventa irrevocabile al settimo passo[1]». La parte essenziale della cerimonia consiste, infatti, nell'unione delle *mani*, da cui la cerimonia nuziale trae il suo nome, *Panigraha*, che vuol dire unione delle mani[2].

L'*acqua* sparsa sulla terra, raccolta nelle mani dall'acquirente o il donatario, e bevuta da lui, è una modalità di alienazione di un fondo che la legge degli Indù riconosce[3].

Bevendo quest'*acqua*, l'acquirente fa atto di proprietario, si assimila e si appropria la cosa. Si conosce la richiesta della *terra* e dell'*acqua* che fecero Dario e Serse agli Ateniesi[4]. La *terra* e l'*acqua* erano il simbolo del dominio richiesto dal re dei Persi. È ancora in virtù dell'*acqua* attinta nel Danubio, di un po' di *terra* e di *erba* portati ad Arpad dal suo inviato, che questi invase l'Ungheria e la rivendicò come sua in ragione della forza di questi simboli[5].

*L'acqua e il fuoco riuniti*. – Nella cerimonia del matrimonio sacerdotale per confarreazione si ponevano sulla soglia della

[1] MICHELET, *Origines*, p. 17, secondo il *Digesto f hindu Law*, II, 488.

[2] LOISELEUR-DESLONGSCHAMPS, sulla sloca 43 del l. III delle Leggi di Manu, *trad. fr. – Livres sacrés de l'Orient*, p. 354.

[3] REYSCHER, *Symbolik des german. Rechts*, p. 45; Michelet, p. 114.

[4] ERODOTO, IV, 126, - VI, 48, - VII, 32, 131; - TITO LIVIO, XXXV, 17, - Q. CURTIUS, III, 10; REYSCHER, *Symb*., p. 32; GRIMM, 121; - MICHELET, 114.

[5] GRIMM, 121; - MICHELET, 115.

porta del *fuoco* e dell'*acqua* che gli sposi dovevano toccare[1] quale simbolo della comunità che, in questa forma nuziale, doveva esistere fra loro[2]. È attraverso questo simbolo che l'unione si consumava. Di qui l'espressione *aquâ et igniuxorem accipere*, impiegata dal giureconsulto Scevola e mantenuta ancora da Giustiniano per indicare la celebrazione nuziale[3]. In seguito a questa formalità simbolica la donna partecipava con suo marito all'uso delle cose umane e divine[4]; ella diveniva sua eguale nel diritto civile come nel diritto religioso[5]. Poiché, in virtù del contatto dell'*acqua* e del *fuoco*, suo marito le trasmetteva il suo diritto di cittadinanza e il suo diritto religioso[6]. In questo modo, i due sposi dichiaravano di essere preparati a soffrire insieme la cattiva sorte, quand'anche fossero ridotti a non avere altro a disposizione che *fuoco* ed *acqua*, il *fuoco* e l'*acqua*, simboli dell'unione intima delle loro anime e dei loro corpi, l'anima rappresentata dal *fuoco*, la cui origine è tutta ce-

[1] *Aqua* et *igni*, duo bus maximis elementis adibiti, natura conjuncta habeatur, quæ res ad farreatas nuptias pertinet. Servius ap. Æneid, citato da Guérard, p. 166; - MONFAUCON, *Ant. Expl.*, t. III, part. II, p. 218; - GUERARD, *Ess. sur l'hist. du droit pr. des Rom.*, p. 166.

[2] GUÉRARD, 167. – Si veda anche p. 67 e 68, ciò che dice sul matrimonio religioso dei Siculi il quale, nella sua opinione, fu l'origine della *confarreatio* romana. – Si vedano anche le note della pagina seguente.

[3] Virgini… priùs quâm aquâ et igni acciperetur, id est nuptiæ celebrentur. L. 66, § 1, D. lib. XXIV, tit. I, *de don. int. vir. et uxor.*

[4] Mulierem nuptam quæ juxta leges sacras convenerat cum viro, Romulus participem esse voluit omnium onorum et sacrorum. Denys d'Hal., II, 25.- In seguito, quando la confarreazione fu caduta in desuetudine e i plebei furono ammessi al sacerdozio è da lì che venne la definizione del matrimonio legittimo data da Modestino: Nuptiæ sunt… divini et humani juris communicatio. L. J, D. lib. XXIII, tit. 2, *de ritu nupt.* Di qui anche la bella espressione di Gordiano, che chiama la sposa socia rei divinæ et humanæ (l. 4, C., *de crim. expil. hered*)

[5] GUERARD, p. 167.

[6] Si veda quanto dice il signor Guerard del matrimonio per confarreazione dei Siculi, p. 67 e 68 e p. 154, in cui dice positivamente: «La *confarreatio* comunicava alla donna il *fuoco* e l'*acqua*, la città, il culto del marito». Tutte le solennità e tutti gli effetti di questo matrimonio, così ordinariamente oscuri negli autori che l'hanno preceduto, ma sembrano essere stati colti ed esposti con grande chiarezza da questo scrittore.

leste, il corpo rappresentato dall'*acqua*, elemento completamente materiale dell'organizzazione umana o cosmica[1]; il *fuoco* e l'*acqua*, simbolo della forza fecondante nella persona del marito, e della materia fecondata nella persona della donna[2]; il *fuoco* e l'*acqua*, elementi necessari della vita umana, principi di ogni cosa, che purificano lo spirito ed il corpo[3]. Quale grande elevazione poetica in questo simbolo! Tutto si riunisce, qui, per colpire l'immaginazione: la città divina e la città umana, il cielo e la terra, il sacerdozio e l'impero, la religione e la legge civile, i misteri della formazione degli esseri, le due potenze creatrici della natura, la purezza dell'anima e del cuore, l'associazione indissolubile della buona e della cattiva sorte, tutto ciò rappresentato da questi due grandi elementi, il *fuoco* e l'*acqua*! A questo punto solo la religione può ulteriormente nobilitare il simbolo giuridico.

Qual era l'effetto di questa cerimonia, vale a dire del matrimonio attraverso l'*acqua* ed il *fuoco*? Ovidio dice che è attraverso l'*acqua* ed il *fuoco* che la donna acquisisce la qualità di *conjux*:

*His nova fit conjux (Fasti IV)*

Altrove dice che è attraverso l'*acqua* ed il *fuoco* che l'uomo diventa uno sposo *giusto*:

*Quos fecit justos ignis et unda viros.*

[1] PLUTARCO, *Quæst. rom.*, p. 263; - Lattanzio, l. II, c. x., citato qui di seguito; - DUPUIS, *Origine des cultes*, l. I, cap. IV, t. I, p. 197, ediz. in-4°. – Si veda la prossima nota.

[2] Duo illa principalia (aqua et ignis) inveniuntur, quæ diversam et contrariam habent potestatem , calor et humor, quæ mirabiliter Deus ad sustentanda et grignenda omnia excogitavit…alterum enim quasi masculinum elementum est, alterum quasi femininum; alterum activum, alterum patibile, ideòque à veteribus institutum est, ut sacramento *ignis et aquæ* nuptiarum foedera sanciantur, quòd foetus animantium calore et humore corporentur atque animentur ad vitam; cum enim constet omne animal ex animâ et corpore, materia corporis in humore est, animæ verò in calore. LATTANZIO, lib. II, cap. X.

[3] OVIDIO, *Fast.*, Lib. IV.

Huberus dice che le spose senza l'*acqua* ed il *fuoco* sono *legittime*, ma che non sono *giuste* dal punto di vista della solennità; poiché *justa* si assume tanto come sinonimo di *legitima* quanto come sinonimo di *solemnis*[1].

Vi è anche un carattere sacerdotale nella celebre formula dei Romani *aquæ et ignis interdictio*? Questa formula immaginata per ovviare agli inconvenienti dell'antica costituzione che vietava di cacciare da Roma o di far morire un cittadino romano[2] non aveva un senso per così dire solo letterale e non si riferiva soltanto alla privazione delle due cose necessarie alla vita[3], obbligando con ciò il condannato a fuggire la città e a cercare asilo altrove? È la spiegazione seguita ordinariamente. Ma bisogna notare che se non si era trattato che del divieto di offrire rifugio ad un condannato, la proibizione del tetto, *tecti interdictio*, sempre aggiunta, nella formula, a quella del *fuoco* e dell'*acqua*, poteva bastare da sola. Il divieto del *fuoco* e dell'*acqua* cela un senso più profondo e mi pare indicare un vero e proprio modo di porre il condannato al di fuori della legge, come dice d'altronde molto bene Grimm[4]. Perché, infatti, il *fuoco* e l'*acqua* non rappresentano qui simbolicamente quel grande e primo penato pubblico di Roma, Vesta, che aveva cura nello stesso tempo del *fuoco* e dell'*acqua*[5], Vesta, che

[1] *Digress.*, part. 2, lib. I, c. XVII, ap. Troplong, *Influence du Christ. sur le Droit civ. des Romains*, p. 17 e 18 in nota.

[2] Si veda CICERONE, *Pro domo suâ*, XXIX, XXX; - ZOESIUS, *Dig.*, lib. XLVIII, tit. I, p. 1224, 1225; HEINECCIUS, *Ant. rom.*, lib. I. tit. XVI, n° 10, p. 184, a cura di Haubold; - LAFERRIÈRE, *Hist. du Droit civil de Rome et du Droit français*, I, p. 58. – Si pensa che, in età imperiale, la formula *aquæ et ignis interdictio* fu rimpiazzata dalla deportazione su un'isola in virtù di una costituzione di Augusto. Si veda Heineccius, *loc. cit.*, p. 185; - CUJAS, *Observ.*, lib. VI, cap. XXXIX; - Zoesius, D., lib. XLVIII, tit. I, *de poenis* e ritiene che, nonstante la deportazione, l'interdizione del *fuoco* e dell'*acqua* continuò a sussistere dopo Augusto. Cita, a questo riguardo, Tacito, *Ann.*, VI, III. – Si vedano le sue note su Heineccius, p. 186, nota. i.

[3] Heineccius.

[4] *Deuts. Rechtsalt*, p. 194.

[5] CREUZER, *Symb.*, II, 2-701 (trad. fr.). – Si veda, poco più sopra, il paragrafo sul fuoco.

era ai loro occhi la terra e la patria stessa[1]? Perché ancora, seguendo peraltro la stessa idea, il *fuoco* e l'*acqua* non rappresentano, come nel matrimonio sacerdotale, il diritto civile e il diritto divino? Perché, dietro questa formula, non si potrebbe scorgere l'assenza da ogni protezione del diritto civile, rappresentato dall'*acqua*, e del diritto divino, rappresentato dal *fuoco*? Abbandonato così alla mercè degli uomini, così come colui che era stato dichiarato *sacer* o votato agli dèi, privato di ogni appoggio da parte del grande penato nazionale, il condannato, cui così mancavano la patria e gli dèi, non era obbligato a fuggire il territorio romano, per sottrarsi ad una tanto miserevole condizione[2]?

## ART. II. – Simboli naturali viventi (le bestie)

Le *bestie* ed il loro prodotto[3] non danno origine che a un piccolo numero di simboli giuridici. La *Simbolica* religiosa è più ricca a riguardo. Ma questa seconda suddivisione del simbolismo naturale offre di curioso il fatto che vi si scorgono di frequente delle vestigia dell'antica scienza augurale. Questi simboli giuridici hanno, infatti, uno sguardo diretto sul culto degli animali, che risale agli albori del mondo. Si ritrova ancora in questa categoria un nuovo punto di giunzione dei simboli giuridici con i celebri simboli *astronomici* o *calendari* delle religioni dell'antichità pagana. Questa particolarità tanto interessante della *Simbolica* del diritto è specialmente rappresentata dall'emblema del *cavallo bianco*.

[1] Si veda, poco più sopra, il paragrafo sul fuoco.

[2] Cesare paragona all'*interdictio ignis et aquæ* l'*interdizione dai sacrifici* pronunciata dai Druidi contro coloro che non obbedivano alle loro sentenze. Coloro che i Druidi copivano con quest'interdizione erano annoverati fra gli impii e gli scellerati. Per loro non vi era più da sperare né in onore né in giustizia, nella città. *Comment.*, VI, 13. Questa analogia, indicata da Cesare, serve da spiegazione alla formula romana e corrobora quanto ho poc'anzi affermato.

[3] Si veda di seguito la parola *Uovo*.

*Gallo*[1]. – Il *gallo*, quest'antico emblema di alcune tribù galliche, divenne più in particolare, durante il Medio Evo, uno dei principali simboli della casa e della famiglia. È il significato che segnala il signor Michelet nella circostanza, rilevata ma non compresa dagli storici, che, durante l'assedio di Calais da parte dell'armata francese, nel 1436, i Fiamminghi, nostri alleati, che avevano preso a cuore quella sede, portarono con sé una quantità di mobili e bagagli e sinanche i loro *galli*, per mostrare che eleggevano a dimora quelle mura della città, sino alla sua resa[2]. Negli *Établissements de Saint-Louis* il *gallo* designa, infatti, il principale maniero, quello che spetta alla primogenita del gentiluomo quand'egli lascia al suo decesso solo figlie femmine[3]. Di qui forse l'usanza di porre sulla vetta dei castelli l'immagine di un *gallo* che ne sormonta la banderuola [4].

Come simbolo della vita domestica, il *gallo* presenta qualche prossimità con l'attributo di Minerva-Argane, adorata particolarmente ad Atene e a Samos, in qualità di dèa del lavoro e

[1] Si vedano qui nel cap. III, § 1, 4, 5, 6 e, di seguito, nel cap. XV altri simboli presi dal regno animale. Si veda anche l'*Introduzione*.

[2] MICHELET, *Hist. de Fr.*, t. V, p. 515.

[3] Libro I, cap. X, *de gentilhomme qui n'a que filles*; – Ducange, nelle sue *Observations*, si esprime così riguardo al passo indicato: «Sembra che il *gallo*, in questo luogo, è ciò che l'antica *Consuetudine di Parigi* , art. 8, chiama *volo del cappone*, che quella dell'Anjou, art. 122, riduce ad un pezzo di terra o giardino vicino alla casa, che il primogenito o la primogenita ha *par préciput*, qui chiamato eredità, sino al valore di cinque soldi di rendita e non oltre». (P. 164 a seguito di Joinville). Ducange non ha fatto che intravedere ciò che Michelet ha distinto chiaramente.

[4] Riguardo a queste immagini di *galli* sormontanti le banderuole ecco quanto dice il signor Marchangy: «Sulle torri dei castelli meridionali si vedevano dei *galli* in forme di banderuole. Il simulacro della vigilanza, che ancora oggi si pone sopra le frecce dei campanili dei villaggi, ha fra noi l'origine più antica. Il *gallo* era il simbolo di alcune tribù galliche e dei Visigoti stabilitisi nella nostra Occitania. Questi popoli avevano l'uso di porre l'effige di quest'uccello sulla vetta delle loro fortezze, e quell'uso si perpetuò sino a noi. Il diritto di porre delle banderuole su un castello non appartenne, in origine, che a coloro che per primi erano montati all'assalto e che avevano piantato la loro bandiera sulla fortezza nemica. Così si dava a queste banderuole la forma di un drappo e vi si appendevano gli armamenti del padrone del luogo». *Gaule poét.*, t. IV, p. 294, 295, prima edizione.

di protettrice dell'industria, dèa cui era consacrato un *gallo* il cui canto annunciava il ritorno dell'aurora e richiamava gli uomini al lavoro[1]. In tal senso era anche spiegato il *gallo* che sormontava il casco di una statua di Minerva che si trovava ad Elis[2].

*Gallo, serpente, cane, scimmia*. – Nel supplizio del parricida romano, questi animali svolgevano un ruolo simbolico il cui senso è rimasto incompreso sino a noi[3].

*Cane*. – Il *cane* ha il ruolo simbolico più intellegibile in alcune pene inflitte durante il Medio Evo, così come nella cermonia della fraternità d'armi[4].

*Ape*. – Le *api* figurano, come attributo dell'Artemisia di Efeso, sulle medaglie di Napoli e di Metaponto[5]. Erano stampate su quelle degli Ionii. Le Muse, sotto forma di uno sciame d'*api*, avevano mostrato agli Ionii, partiti dall'Attica, la strada dell'Asia e le rive del Melès[6]. L'*ape* fu, nell'antichità, un simbolo religioso rappresentante la migrazione delle anime, poiché l'*ape* non dimentica la sua patria, nella quale ama fare ritorno[7]. Quest'idea ha condotto a considerare l'*ape* come simbolo delle colonie[8]. Ed è in questo senso che bisogna intendere il signor Ballanche, quando dice che l'*ape* è l'emblema delle città future[9]. L'antichità ricollegava ad esse anche l'idea della società primitiva dei primi uomini[10] ed è così che sono considerate le *api* uscite dai fianchi del toro immolato da Aristeo[11]. Da questi

[1] CREUZER, *Symbolik*, II, 2-771 (trad. fr.)
[2] GUIGNIAUT, *Relig. de l'Ant.*, 2-771, nota 4.
[3] Si veda qui di seguito il cap. XV.
[4] Si vedano qui di seguito i cap. XII e XV.
[5] CREUZER, *Symb.* (trad. fr. di Guignaut, II, I, 137, 142).
[6] Ibid., 140.
[7] CREUZER, *id.*, 141, 142.
[8] ELIANO, *Hist.*, V, 13; - Creuzer, *Symb.* (trad. fr. di Guignaut, II, I, 141).
[9] Tomo V, 315; ediz. in-18.
[10] CREUZER, (trad. Guignaut), II, I, 141.
[11] Si veda di seguito il cap. III, § 5.

due punti di vista, questo simbolo tocca l'ambito del diritto, ma riveste un carattere eminentemente giuridico nella *Simbolica* egiziana, in cui l'ape designa sia un re sia un popolo che obbedisce al suo re[1]. Di qui il mantello imperiale disseminato di *api* d'oro.

*Cavallo bianco*. – Gli scrittori, le consuetudini e i documenti del Medio Evo segnalano l'importanza simbolica del *cavallo bianco* quale segno di dominio, di sovranità. È soprattutto nelle consuetudini del Santo Impero Germanico che questo simbolo di dominio era un tempo presente. Così, quando nel 1377 l'imperatore Carlo IV[2] venne in Francia a far visita al nostro re Carlo V, il re gli inviò un cavallo bruno (un baio), evitando apposta di farlo montare su un *cavallo bianco* affinché l'imperatore, conformemente al diritto e alla consuetudine dell'impero, non potesse invocare un giorno, contro il suo ospite, alcun simbolo di dominio; poiché, tale era l'uso degli imperatori, quando essi entravano nelle città delle loro giurisdizione si mostravano su un *cavallo bianco*. Ma mentre si faceva intenzionalmente salire l'imperatore su un cavallo nero, il re di Francia, che lo riceveva nei propri domini, partiva dal suo palazzo su un *palafreno bianco*[3]. Era sempre un *cavallo bianco* che il guardaboschi era tenuto a fornire all'imperatore quando quest'ultimo gli faceva sapere che era sua intenzione recarsi al di là dei monti[4]. Quando, nel 1265, papa Clemente IV donò l'investitura del Regno di Sicilia a Carlo d'Angiò, nel novero delle condizioni legate a quell'investitura c'era la riserva di un *palafreno bianco* che Carlo era obbligato a presentare ogni anno al Sovrano Pontefice, in segno di riconoscimento della so-

[1] CREUZER, *Symb.* (trad. Guignaut), I, II, 950 e nota 3.

[2] E non Sigismondo, come dice Michelet, *Origines*, p. 153. Il continuatore di Nangis e il *Cérémonial français* (t. II, p. 710) designano Carlo IV.

[3] *Continuat. de Nangis*, ap. Ducange, *Equus*, II, 119. – Cristina da Pisa ha reso conto delle medesime circostanze di quest'incontro. Si veda il passo citato da Michelet, p. 153.

[4] GRIMM (anno 1380), p. 260; - Michelet, 248.

vranità dei papi sul Regno delle due Sicilie[1]. La corte di Roma, in qualità di erede delle tradizioni dell'antica Roma, sembra essersi singolarmente affezionata a questo colore ed a questa forma simbolica quale segno di sovranità. Nel 1177, papa Alessandro III fa il suo ingresso in una città di sua giurisdizione su un *cavallo bianco*; e il documento annota che si trattava del costume romano[2]. Giovanni VII accorda al vescovo di Pavia il diritto di montare su un *cavallo bianco* nel giorno della seconda domenica di Pasqua[3]. Nel 1217, Onorato III conferma la stessa concessione[4]. Ad imitazione degli imperatori e della corte di Roma, la maggior parte dei re, dei principi e dei feudatari si arrogano il diritto di montare su un *cavallo bianco*. Tuttavia il *bianco destriero* del piccolo margravio di Juliers dev'essere guercio[5], e quello del messaggero del signore di Odenheim dev'essere a *pelo bianco* e anche guercio, come lo stesso messaggero[6]. Questa particolarità si comprende come critica della vanitosa pretesa di questi signori feudali.

I re di Francia hanno talvolta utilizzato questo simbolo in occasione dei loro ingressi solenni nelle città del loro regno e soprattutto nelle città e paesi di conquista. Nel 1461, dopo l'incoronazione di Rheims, entrò a Parigi su di un *cavallo bianco*[7]. Sempre su una *puledra bianca*, coperta da un drappo d'oro, il 5 luglio 1484 Carlo VIII ritornò a Parigi dopo la sua incoronazione[8]. Questo simbolo non serviva soltanto a solennizzare l'ingresso dei re di Francia nella loro capitale; essi lo impiegavano anche, col medesimo intento, quando facevano portare da Rheims la santa ampolla destinata a conferire la consa-

[1] SISMONDI, *Hist. des Républ. Italiennes*, III, 341.

[2] Itaque præparato sibi, de romano more, *albo cavallo*, processionaliter duxerunt eum per mediam civitatem. *Acta Alexandri III*, an. 1177, *de ejus ingressu in urb. Jâdertinam*, ap. Ducange, *Equus*, III, 119.

[3] DUCANGE, III, 119.

[4] DUCANGE, *ibid*.

[5] Diritto di Francoforte, anno 1485, Michelet, 246.

[6] GRIMM, 257; - MICHELET, 247.

[7] MONSTRELET, III, anno 1461; - *Cérém. franç.*, I, 180.

[8] JEAN MOLINET, *Hist. des choses mémor. advenues ès Pays-Bas*, ap. *Cérém. fr.*, I, 227.

crazione divina all'autorità regale. Infatti, è una *puledra dal pelo bianco* che essi inviano al religioso di Saint-Denis incaricato di portare l'olio santo[1]. Questo simbolo non fu utilizzato solo nel Medio Evo; lo si ritrova in tutta l'antichità e Roma se ne servì nella cerimonia del trionfo. È ai trionfatori romani che i principi del Medio Evo la presero a prestito per le solennità dei loro ingressi nelle città poste sotto la loro giurisdizione[2].

Qual è l'origine di quest'uso? Risulta ben evidente che il *palafreno bianco* del Medio Evo e il *cavallo bianco*, ancora in uso ai nostri giorni, non sono che una reminescenza del *bianco destriero* montato dai generali romani nella grande solennità del trionfo. Dunque è l'usanza romana, che bisogna interrogare, per avere il senso di questo simbolo.

Una festa allegorica dell'antica Roma ne fornisce da sola la spiegazione.

Il primo giorno di gennaio, il console montato su un *cavallo bianco*, egli stesso vestito con una toga tutta *bianca* e seguito da un numeroso corteo, si recava pomposamente al Capitolo, in onore di Giove, considerato come dio del sole, cui per questo il *cavallo bianco* era consacrato. Questa cerimonia aveva per oggetto la celebrazione della famosa guerra dei Giganti, in cui Giove vinse Briarreo dalle cento braccia, cioè l'inverno. Nel senso di quest'allegoria, il cui carattere è interamente astronomico, il dio ha appena trionfato sulle tenebre dell'inverno; comincia da vincitore una nuova e brillante carriera[3]. Di qui, il colore *bianco* del *cavallo* e dei vestiti del console, allusione al *cavallo bianco* dedicato a Giove quale autore della luce, colore che si spiega ancor più in ragione del carattere eminentemente siderico che caratterizza questa cerimonia.

[1] È quanto annotano una relazione manoscritta dell'incoronazione di Carlo VIII inserita nel *Cérém. fr.*, t. 1, p. 192, ed un'altra relazione manoscritta dell'incoronazione di Luigi XIII inserita nello stesso volume, p. 445.

[2] Ut olim triumphantium fuêre, quod docent Demsterus (lib. X, *Ant. rom.*), et alii criticorum sibi; ità et principum in solemnibus in urbes ingressibus. Ducange, *Equus*, III, 119.

[3] CREUZER, *Symbolik*, II, 1-450 (trad. Fr.); II, 2-796 (*id.*).

In tutto il paganesimo antico, infatti, il *cavallo bianco* figura in qualità di simbolo del sole e si presenta come un'allegoria siderica, come un segno destinato a consacrare la vittoria delle forze creatrici del calore sull'avvizzimento della natura durante l'inverno, il trionfo della luce sulle tenebre, tale è il senso, e tale è l'origine del famoso cavallo bianco di Sandaco, l'Ercole di Cilicia; del celebre mito di Titone, uno degli antenati di Sandaco, del suo antenato Leucippo, l'*ardente* Leucippo, l'uomo dal *bianco destriero* e, infine, delle Leucippidi di Sparta, figlie di Apollo e amanti dei Dioscuri dai *bianchi cavalli*, discendenti da quello stesso Leucippo il cui *bianco destriero* non è altro che il cavallo del Sole, una delle rappresentazioni simboliche di Apollo, dio della luce[1].

Lo stesso significato si ritrova nella cosmogonia degli Indù, cui molto deve il paganesimo greco, come si sa. Nella sua decima incarnazione, Vichnou appare, consumato dall'età, armato di una clava risplendente in sella a un *bianco destriero*. Viene a mettere fine ai crimini della terra[2]. È sempre l'idea di vittoria, di trionfo, il pensiero astronomico e calendario, la luce oppure il bene che soggioga il male, rappresentato allegoricamente dalla notte, dalle tenebre; di qui, il colore *bianco*, il colore risplendente del *cavallo* montato dalla divinità indiana.

La mitologia scandinava stessa, che Odino, soldato di Mitridate, iniziato alle mitologie asiatiche, portò nel paese degli Asii, nel nord dell'Europa, considera come un animale sacro il *cavallo*[3], animale puro presso gli antichi Persi, pii seguaci del culto del fuoco e adoratori della luce[4]. Ma non è un semplice *cavallo*, è soprattutto il *cavallo bianco*, che per gli eroi scandinavi è oggetto di una venerazione suprema. Essi lo immolano

[1] CREUZER, *Symbolik*, II, 2-796, nota 3 e II, 1-217-218 (trad. fr.).

[2] *Id.*, I, 1-190 (trad. fr.). – Il cavallo, quale che sia il suo colore, gioca d'altronde un ruolo simbolico molto forte nelle Sacre Scritture indiane. Nelle Veda è un emblema del *Viradj* o dell'essere primordiale e universale manifestato. Colebrooke, *Notice sur les Védas*, traduzione del signor Pauthier (*Livres sacrés de l'Orient*, p. 322).

[3] MARMIER, *Lett. sur l'isl.* – Si veda la nota sopra.

[4] CREUZER, *Symbolik*, II, 2-797.

con grandi segni di rispetto nelle loro tre grandi feste religiose[1]. Così si spiega l'emblema del *cavallo bianco* dipinto sullo stendardo dei due capi sassoni che per primi si stabilirono in Inghilterra, emblema che fu a lungo per i Sassoni del continente e per quelli di quest'isola, persino dopo la conquista normanna, il simbolo della nazionalità[2].

Ancora, così si giustifica il mito di quei due celebri capi sassoni che si stabilirono in Inghilterra, *Henghist* e *Horsa*, i cui nomi teutonici, conformi all'emblema nazionale, non sono altro che il simbolo stesso[3].

In tutte queste religioni, lo si vede, in tutte queste tradizioni mitologiche, in queste consuetudini giudiziarie e in queste feste e cerimonie simboliche, l'idea di conquista, di trionfo, di dominio, di autorità, appare sempre legata all'idea astronomica, rappresentate l'una e l'altra, sia nel culto che nel diritto, attraverso la forma simbolica del *cavallo* e attraverso il colore ancora più allegorico del *bianco* che, nei suoi rapporti con il senso astronomico, è, per eccellenza, il colore della possenza, del trionfo e della forza[4].

*Agnello*. – Si veda di seguito la sezione II, art. I, alle parole *Spada*, *Lancia*, in una nota a pie' di pagina.

*Uccelli*. – Il simbolo del *cavallo bianco*, benché abbia un senso primitivamente astronomico ed un'origine religiosa, è

[1] MARMIER, *loc. cit.*

[2] È quanto dice, nell'Ivanhoe, cap. XLI, Walter Scott, tanto versato nelle antichità anglosassoni.

[3] In antico sassone *henghist* significa *stallone*; in tedesco moderno, *henghist* e *hore* o *hross* significano un *cavallo* in generale; ancora oggi, *rosz*, da cui, in francese, *rosse*, secondo l'uso di prendere spesso in prestito parole straniere distorcendole.

[4] Riguardo al significato simbolico del colore *bianco*, non posso qui fare a meno di un accostamento con gli usi cattolici, in cui il *bianco* ha non solo un senso di purezza, ma anche, e forse più spesso, un significato di vittoria, di gioia e di trionfo, che non manca di avere la sua ragion d'essere nelle vecchie allegorie calendarie e di avere anche un suo legame con i simboli astronomici del paganesimo.

tuttavia un simbolo civile e giudiziario; poiché rappresenta l'idea di un vero rapporto giuridico. Ma è permesso chiedere se il carattere giuridico appartenga a quegli stormi di piccoli *uccelli* di ogni specie portati in gabbia e nei panieri al coro della cattedrale di Rheims, che si lanciarono in volo nella chiesa nel momento in cui il giovane Luigi XIII era appena stato incoronato re di Francia[1]? «Il Re, dice una relazione anonima, prese gran piacere nel vedere quei piccoli animali volteggiare e cantare attorno a lui[2]». Quest'affascinante allegoria figurava in una festa degli antichi popoli della Florida[3]. Ma non se ne trova, sino ad allora, in Francia, alcuna menzione pubblica[4]. Benché posta a seguito di una cerimonia religiosa, ha nondimeno, sino ad un certo grado, come d'altronde quella stessa cerimonia, un colore giuridico, per l'idea di libertà che esprime, e che è una poetica allusione all'affrancamento del popolo sul quale i re di Francia, e soprattutto quelli della terza razza, non avevano mai cessato di esercitare la loro influenza.

Quest'allegoria è stata rinnovata ai nostri giorni in occasione dell'incoronazione di Carlo X e i poeti contemporanei non hanno mancato di celebrarla nei loro versi[5].

*Uovo*. – L'*uovo*, emanazione del simbolismo animale, dà la fua forma ad alcuni simboli cosmogonici. Tali sono, fra gli altri, l' *uovo* del Mondo presso gli Egiziani[6], e l'uovo misterioso

[1] *Le voyage de Rheims, avec l'entière et très-exacte description, tant des cérémonies de la confirmation, sacre, couronnement, etc., que du touchement des malades du roy Louys XIII, l'an 1610, par le sieur* D. L. R. Si veda *Cérém. fr.*, I, 432.

[2] Ibid., *loc. cit.* – Aveva appena l'età di nove anni.

[3] Si veda di seguito il capitolo III, § 4.

[4] Ho scorso con attenzione tutte le relazioni stampate nel *Cérémonial français* senza trovare altra menzione di quest'uso al di fuori di questa. Va anche notatao che un'altra relazione di questa stessa consacrazione di Luigi XIII, stampata nel 1610 da Jean Richer ed estratta dal *Mercure français*, che questo libraio pubblicava, non dice una parola su quella circostanza. Si può leggere questa relazione nel *Cérém. franç.*, p. 404 e ss.

[5] Si veda il cap. III, § 4, di quest'opera.

[6] CREUZER – GUIGNAUT, *Relig. de l'antiq.*, I, 2-825.

sospeso sul fondo dei templi greci, rappresentato nelle credenze popolari elleniche attraverso l'uovo di Leda[1]. Anche le cosmogonie dell'India[2] e della Fenicia ammettono lo stesso simbolo[3], che corrisponde sempre all'idea di concepimento, di produzione. Quest'idea si ritrova nelle consuetudini di una piccola repubblica italiana conosciuta sotto il nome di *Sette Comuni* (Sette Communi). È d'uso, in questo paese, che in un certo periodo dell'anno le ragazze offrano ai giovanotti che preferiscono uno, due o tre *uova*. Offrire tre *uova* equivale ad una dichiarazione d'amore e ad una richiesta di matrimonio[4]. Si possono a ragione chiamare le tre *uova* di fidanzamento. Questo simbolo, il cui carattere è del tutto giuridico, si ricollega direttamente all'*uovo* misterioso delle cosmogonie dell'antichità.

### ART. III. – Simboli naturali viventi e pensanti o simboli personali (l'uomo)

La *persona* dell'uomo, con le sue membra principali, i suoi *gesti*, i suoi *comportamenti*, il suo *sguardo*, fornisce una varietà ricca e numerosa al simbolismo giuridico. Il *sesso* stesso, se dobbiamo credere ad un autore importante, il *sesso* e l'*organo* generativo, nella donna, sono emblemi giuridici.

Questa terza suddivisione dei simboli naturali è di grande interesse. È vero che non ha rapporto con il culto degli elementi e degli astri, ma è frequentemente unita alla storia del pubblico costume ed al riconoscimento degli usi privati dei popoli.

[1] Id., II, 1-309.

[2] Id., I, 1-179; I, 2-645; nota G; II, 1-13, 14.

[3] Id., II, 1-12. – Si pensi all'*uovo* di serpente che i Druidi portavano al collo, questo talismano che aveva la virtù di far vincere i processi ed aprire l'accesso verso i grandi. Plinio, l. XXIX, cap. XLIV; - Michelet, *Hist.*, t. I, p. 45.

[4] F. MERCEY, articolo sui *Sette comuni*, apparso sulla *Revue des deux Mondes*, t. XXV, p.930.

*Mano*. – La *mano* rappresenta la forza fisica e personale dell'uomo. Essa diviene allora il segno della sua potenza. Di qui, l'uso ammesso presso quasi tutti i popoli, secondo Vico, di impiegare la *mano* quale simbolo del potere[1].

A Roma, il figlio di famiglia e lo schiavo, per essere affrancati dal potere del padre e del padrone, sono posti fuori dalla sua *mano* (emancipatio, manumissio), ed è mediante la tradizione delle *mani* che si opera l'affrancamento presso i Longobardi[2]. La donna romana che prende marito cade nelle sue *mani* (in manu mariti).

Durante il Medio Evo, il trasferimento della proprietà è sugellato dal simbolo della *mano*. Per l'acquisto come per la vendita, la *mano* è indispensabile, poiché questi due atti sono sempre seguiti l'uno da una *mano messa* sulla cosa da parte dell'acquirente e l'altro da una mano *levata* da parte del venditore. Quando un ufficiale compiva un'appropriazione, poneva la sua *mano* sulla cosa che voleva acquisire[3].

Gli uomini che non avevano diritto d'acquistare, alienare, mettere le proprie *mani* su una cosa, erano chiamati uomini dalla *mano morta*; è il senso primitivo e simbolico di questa qualifica, che finisce per ridursi al divieto di disporre per testamento, divieto che era già un progresso, un addolcimento, per questi sfortunati. E siccome le persone di infima posizione non hanno potere e quasi sempre non hanno proprietà, fonte di potere, vengono chiamati uomini di *bassa mano*[4].

[1] *Principj di Scienza Nuova.*

[2] Sulla tradizione per 4, 7 e 12 mani si veda qui di seguito il cap. III del libro II.

[3] *Somme rurale*, tit. XXXII, cap. VIII; - Michelet, 130. – Quest' uso proviene senz'alcun dubbio dai Romani; è stato preso in prestito alla *manum consertio* utilizzata nella *litis vindicatio* e che i poeti ricordano in numerose occasioni. Ovidio ha detto: Injiciam dominas in mea jura manus. E altrove: Et dicam mea sunt, injiciamque manus. I Germani avevano imitato quest'uso. Il diritto municipale di Magdeburgo (*Weichbild*, art. 133) l'ha seguito per la rivendicazione di un cavallo. Si veda HOMMEL, *Jurisp. num. illust.*, 185-187.

[4] Tandem rex Francorum à latere suo duos milites *mediæ-manus* homines…direxit in Angliam. Rodolfus de Diceto, an. 1186, ap. DUCANGE, IV, 480. – *Inferioris et infirmæ manus* homo. (*Id.*, an. 1138; Ducange, *ibid.*). –

La *mano* non rappresenta solo la forza domestica del padre di famiglia; i Romani la applicano anche alla forza politica, alla forza di un governo, di un popolo. L'espressione *manus gentis* è impiegata in questo senso da Tacito[1].

Nel Medio Evo, la potenza della Chiesa è resa con le parole *manus ecclesiæ*, che corrispondono all'espressione romana.

In quanto simbolo di potere, la *mano* diventa il simbolo del possesso (*avere in mano*); esse sono anche il segno della condizione (*genti di bassa mano*), come ho già fatto osservare più sopra.

Per una conseguenza di ciò che è stato appena detto, la *mano* rappresenta la giurisdizione; è qui forse il senso della *mano* scolpita che si vede in Germania su diversi monumenti[2]. L'antica raccolta di consuetudini della Normandia vieta al creditore di arrestare da solo il mercante o la sua mercanzia, salvo «per *mano* della giustizia del re[3]». Poiché il creditore non ha il diritto di giurisdizione sul suo debitore per poterlo afferrare con le proprie *mani*.

Infrangere la *mano* del re vuol dire contravvenire ai suoi divieti[4].

Se la *mano* è un simbolo generale di forza e di autorità, essa è, più universalmente ancora, come nota Reyscher, un simbolo di alleanza, di amicizia, di fratellanza, di fedeltà, di pace e di ospitalità[5]. Tale è soprattutto il valore della *mano destra* presa

Chevaliers ne doivent pas estre ensi menez com bourgés ni bourgés et gens de *basse main* com chevaliers. (Assis. De Jérusalem, cap. II; Ducange, *ibid.*)

[1] Parva civica, sed gloriâ in gens, veterisquæ famæ late vestigia manent, utrâque ripâ castra, ac spatia, quorum ambitu nunc quoque metiaris molem *manusque gentis*. TACITO, *Germ.*, cap. XXXVII. – Vuole parlare dei Galli Kimris, stanziatisi un tempo nella Chersonèse. Si veda AMÉD. THIERRY, *Hist. des Gaul.*, III, 300, prima edizione.

[2] Forse è anche un simbolo di alleanza, si veda più avanti.

[3] *Etabliss. et cout. de l'échiq. de Normandie* pubblicato dal signor Marnier, pagina 15.

[4] *Manum regiam infringere*, qui bannum regium infringit, in aresto patis. Penult. Janu. An. 1319. DUCANGE, IV, 478.

[5] Das Schicken von rechten Hænden galt im Alerthum, wie, es scheint, sehr allgemein als Symbol des Friedens und der Gastfreundschaft. *Symb.*, p. 44. – Si veda MONTFAUCON, *Ant. expl.*, t. III, p. 361. – Virgilio dice: Fallere

isolatamente, o quello delle *due mani giunte* insieme. L'unione delle *mani* è rappresentata, da Tucidide, come un simbolo di pace fra gli Ateniesi e i Lacedemoni[1]. Tacito riferisce che la tribù dei *Lingoni*, secondo un antico costume, inviò alle legioni romane numerose *mani destre* quale pegno di ospitalità e mutua amicizia[2]. I Romani stessi utilizzavano anche fra loro questo simbolo, stando allo stesso storico, che ci insegna che il centurione Sisenna fu inviato verso i pretoriani, a nome dell'armata siriana, per restituire loro il simbolo della *mano destra*, in segno di buona amicizia[3]. Anche il re dei Parti invia presso i Romani degli ambasciatori che devono ricordare l'amicizia e l'alleanza esistente fra loro, e che hanno per missione di chiedere un nuovo scambio delle *mani*[4].

Non si tratta qui, lo si vede bene, di un simbolo *parlato*; il simbolo esiste realmente; è scambiato e donato da una parte e dall'altra. Si immagina fondatamente che potesse essere di bronzo, argento oppure oro[5]. Uno di questi simboli è persino giunto sino ai giorni nostri; è una *mano destra*, in bronzo, di grandezza naturale, il cui palmo reca un'iscrizione greca che significa: *Simbolo donato ai Veloniani*, o ai popoli del Velai[6]. Questa mano fu probabilmente offerta loro da un popolo vicino, forse gli Arverni, come segno di qualche trattato, quale simbolo di concordia o forse di unione e di società. Siccome un tempo i popoli del Velai avevano fatto parte delle Arverne, Montfaucon congettura che questa *mano* potrebbe essere un

*dextras* pour fidem; Terenzio: per *dextram*, per fidem (*Andr.*, act. I, sc. V). – Si veda Troplong, *Mandat*, p. 9, n°3.

[1] Si veda libro IV, 38.

[2] Miserat civica Lingonum, vetere instituto, dona legionibus, *Dextras*, hospitii insigne. *Hist.*, I, 54.

[3] Centurionemque Sisennam, *Dextras*, concordiæ insignia, syriaci exercitus nomine ad Pretorianos ferentem, variis arti bus adgressus est. Tacito, *Hist.*, II, 8.

[4] Inter quaæ ab rege Parthorum Artabano legati venere. Miserat amicizia ac foedera memoraturos, et cupere renovari *Dextras*. Tacito, *Ann.*, II, 58.

[5] REYSCHER, *loc. cit.*

[6] MONTFAUCON, *Ant. expl.*, t. III, 2ª parte, p. 361-362. Si veda pl. XCVII.

simbolo donato dagli Arverni a quelli del Velai, in memoria del fatto che un tempo essi erano un unico popolo[1].

È attraverso l'applicazione di questo oggetto simbolico in uso fra i principi ed i popoli che, nei contratti del diritto privato, l'unione o il tocco delle *mani* erano stati considerati come il segno di un mutuo consenso, come il simbolo di un patto convenuto e concluso. Si donava la propria mano come pegno della propria fede. Questa maniera di contrattare aveva fatto applicare alla convenzione così formata il nome di *manu datum*, che è rimasto per un particolare genere di impegno chiamato ancora oggi *Mandato*[2]. La promessa era mutuamente offerta, il patto convenuto, nel momento stesso in cui le *mani* delle due parti si toccavano e si stringevano cordialmente. Quest'usanza, osservata ancora oggi dappertutto, non è più necessaria, è vero, alla formazione del legame di diritto, che sussiste in virtù della sola volontà delle parti manifestata oralmente o per iscritto; ma il *tocco delle mani* può nondimeno essere ancora preso in considerazione nella ricerca della prova di consenso[3].

Questi due diversi, ma non opposti, significati applicati alla *mano*, da una parte come simbolo di potenza e dall'altra come segno di alleanza, di amicizia, di fedeltà, di consenso, dovettero dare origine al rito simbolico del giuramento feudale, che consisteva, da parte del vassallo, nel mettere le proprie *mani* in quelle del feudatario[4], *offrire le proprie mani* al suo signore; formalità che presenta un duplice senso, ossia: senso di mutuo consenso fra feudatario e vassallo, che si donano reciprocamente le *mani*, e senso di sottomissione da parte del vassallo, il qua-

[1] Id, 362.

[2] Si veda Troplong, *Mandat*, p. 9, n° 3. – Si veda qui di seguito il cap. XIV, *Simbolica del Codice civile*.

[3] REYSCHER, *Symb.*, p. 45.

[4] Doit l'homme joindre ses *deux mains* en nom d'humilité et mettre ès *deux mains* de son Seigneur en signe que tout lui vouë et promet foy. (BOUTEILLER, *Somm. Rur.*, l. I, tit. 81, *ap*. Ducange, III, *Hominium*, 1158); - «et tiendra ses *mains* extendes et joyntes ensemble entre les *mains* le seignior». (LITTLETON, *Inst.*, l II, cap. I, sect. 85; HOUARD, *Anc. lois. fr.*, I, 108). – Si veda Ducange, *manum dare*, IV, 487; *Hominium*, III, 1157-59; - HOMMEL, *Jurisp. Num. illust.*, p. 172-175, pl. 68.

le, nell'offrire le proprie *mani* al suo signore, ne riconosce la superiorità. Di qui, diverse locuzioni medievali, che saranno riportate più avanti[1]; e di qui anche la formula ancora utilizzata *prestare giuramento fra le mani di qualcuno*, benché, ordinariamente, non si offrano più le *mani* a colui che riceve il giuramento. Tuttavia, la convenzione del 26 messidoro anno IX, nota sotto il nome di concordato, vuole ancora che i vescovi prestino giuramento *fra le mani* del capo del governo, così come avviene ancora oggi[2]; poiché tutti i giuramente accolti dal re sono prestati in questo modo, *le mani messe tra le mani del re*. La stessa convenzione riporta che gli ecclesiastici del secondo ordine prestino giuramento *tra le mani* delle autorità delegate dal governo. Ma, nei loro riguardi, dubito che la formalità sia seguita alla lettera[3].

La *mano nuda* che si leva verso il cielo per prestare giuramento è considerata come il simbolo del giuramento. La consuetudine di Rheims fa della parola *mano* il sinonimo di giuramento[4].

*Piede*. – Nel dramma simbolico della tradizione, il *piede* svolge un ruolo necessario; è posando il *piede* a terra che l'uomo la occupa e se l'appropria naturalmente, ed è in seguito a quest'uso simbolico che la parola *possesso* (pre-sitio) è stata inventata[5]. Di qui anche, probabilmente, durante il Medio

[1] Si veda di seguito la voce *Bocca*. Di qui anche *dare le mani* per aderire, acconsentire.

[2] Si veda la legge del 18 germinale anno X. – Si veda di seguito il capitolo XIV, *Simbolica del Codice civile*.

[3] Il decreto del 22 dicembre-gennaio 1790 sulle assemblee primarie dice, all'art. 18, che i cittadini attivi sono coloro che avranno prestato giuramento all'amministrazione distrettuale *tra le mani* di colui che presiederà.

[4] Cout. de Rheims, art. 73; LAFERRIERE, *Hist. du droit privé de Rome et du Droit franç.*, t. II, p. 144. Sull'usanza di *avere la mano nuda* al momento del giuramento, si veda di seguito p. 145 e, più oltre, il cap. XIV, *Simbolica del Codice civile*.

[5] Possessio, quasi pedum positio. (Guy-Pape, *Cons.*, I, n° 3, p. 2). Possessio, dice il giureconsulto Labeone, appellata est *pedibus quasi positio*, quia naturaliter tenetur a beo qui ei insistit. (L. I., D. *lib.* XLI, *tit.* I).

Evo, le parole *a pieno piede* per indicare la pienezza del diritto di proprietà[1].

A quest'epoca, quando l'occupazione materiale si esigeva come una formalità necessaria, bastava al coerede *mettere piede* nel principale maniero di un feudo dipendente dalla successione per acquistarne il possesso. Secondo le leggi anglonormanne poteva esserne spodestato solo da un ordine del re[2].

*Bocca; Labbra; Bacio.* - L'arte aveva assunto, presso i greci, il volto dell'uomo come l'espressione simbolica della Divinità. Il Diritto non potendo, come l'arte, utilizzare per i suoi scopi il volto umano tutto intero, si è appropriato delle sue singole parti. In questo prestito che l'uomo concede della propria persona alle cerimonie giuridiche, la *bocca*, che non serve solo a manifestare il comando, ma esprime anche i pensieri d'amore che il cuore emana, ha necessariamente un'applicazione determinata. I Germani ne avevano fatto il simbolo dell'autorità[3], il segno del potere regale come del potere domestico. Lo stesso vocabolo (*Mund, bocca*) esprimeva nello stesso tempo la tutela, l'autorità civile e l'autorità politica[4]; si diceva degli uomini di guerra, raccolti sotto la potestà di un capo, che essi obbedivano

[1] *Pleno pede*, dice Ducange, id est, jure pleno et certo. V, 421.

[2] HOUARD, *Anciennes lois franç.*, I, 378.

[3] AUG. THIERRY, *Récits. Mérov.*, t. II, racconto II, p. 48, nota 2 della prima edizione.

[4] AUG. THIERRY, *loc. cit.* Di qui, nella bassa latinità del Medio Evo, *mundium* (tutela), *mundoaldus*, *mundualdus*, *mundibardus*, da cui i Francesi hanno derivato *mainbour*, *mambour*, *mainbournie*, *mambournie*, guardiano, guardia, balivo, tutela e da cui i popoli della Puglia, secondo i Lombardi, avevano fatto *monualdo*, *monoveldo*. Giov. Villani, *giunte alla sua storia*, lib. II, cap. IX, *ap.* LABOULAYE, *Hist. du dr. de prop.*, p. 395.Si veda quest'ultimo, alle pagine 391 e 394, riguardo all'accezione di queste parole, così come Laurière, *Gloss.*, voci *mambournie*, *mambour*, t. II, p. 88 e 89; ma si vedano le note di quest'ultimo sulle *Institutes* di Loisel (libro I, titolo IV, regola 1), in cui riporta le diverse etimologie della parola *mundeburdus*, la cui radice *mund* è presa dagli uni nel senso di *difesa*, *protezione*; dagli altri, nel senso di *bocca*, poiché il tutore ha *voce e risposta* in giustizia per il suo pupillo.

alla sua *bocca*[1]. Per indicare che qualcuno è posto sotto la protezione del re, una formula di Marculfo dice che questi è messo «sotto la *parola* della sua protezione», così come sotto il *mundeburde* o la *difesa* del vicario di palazzo, dando così una triplice accezione dei vocaboli *autoritas*, *sermo*, *mundeburde*, *defensio*, il cui simbolo è la *bocca*[2].

È con lo stesso senso che l'espressione *sermo* è scritta nella legge salica. Questo documento, volendo designare la messa fuori dalla legge, impiega la formula *extra sermonem regis*. Evidentemente il vocabolo *sermo* qui non è altro che la traduzione latina del *mund* (*bocca*) dei Germani, con il senso simbolico che è già stato indicato[3]. Il signor Faustin Hélie spiega lo scopo di questa messa fuori dalla legge, che era destinata a colpire le contumace. Dopo che tre testimoni avevano affermato il duplice fatto dell'assegnazione e della disobbedienza alla legge dinanzi al Malberg, la sentenza del re pronunciava l'*extra sermonem regis*, formula che, rendendo l'accusato *forbannitus*, lo colpiva con una sorta di scomunica in base alla quale era permesso, in alcuni casi, ucciderlo[4].

In tutti questi esempi, il simbolo che la *bocca* esprime è un simbolo *parlato*. Ma la *bocca* figura anche, nei simboli giuridici, come un simbolo *muto* e reale.

La *bocca* è, nell'omaggio feudale, il segno della fedeltà. L'omaggio era infatti accompagnato da un *bacio* applicato ordinariamente sulla *bocca*, cosa che aveva dato origine a diverse locuzioni simboliche, quali: *essere impegnato con la bocca*; *divenire uomo di bocca e di mani di qualcuno*; *dovere la bocca e le*

[1] AUG. THIERRY, *loc. cit.*

[2] Sub *sermone* tuitionis nostræ visi fuimus recepisse, et sub *mundeburde* vel *defensione* inclustris viri illius majoris domus nostræ… - MARCULFO, *Formul.*, lib. I, ap. *Script. rer gall. et. fr.*, IV, 447, citato da Thierry, *loc. cit.*

[3] Tum Rex ad quem mannitus est, extra *sermonem* suum esse dijudicet. Lex. sal. emend., c. LIX, 1. – Si veda *Comm. Sur la loi salique*, corretto da Carlomagno, frammento pubblicato nella *Biblioth. de l'école des Chart.*, t. I, p. 412, e F. HÉLIE, *Traité de l'inst. crim.*, t. I, p. 208.

[4] Sugli effetti di questa sorta di scomunica, si veda Faustin Hélie, t. I, p. 216, 217, 218. Si confronti con quanto ho detto in precedenza nel cap. III, § 6, p. 44.

*mani*[1]. «Sta qui, dice Guy Coquille, un simbolo di amare e servire, quando non è dovuto dell'argento»[2].

Ma solo i nobili erano ammessi al *bacio*; gli altri, pur possedendo un feudo, non accedevano a un simile onore: dovevano la fede e il giuramento di fedeltà senza l'omaggio[3]. Il *Roman de la Rose* esprime molto bene questa distinzione fra nobili e villani:

Mais il m'a lors par la main pris,
Et me dist, je t'aime moult et pris,
Quand tu as respondu ainsi,
Onques cette parole n'issi
D'home *villain* mal enseigné,
Et si y as tant gaaignié,
Que je vueil pour ton advantage
Qu'orendroit me faces *homage*,
Et me *baises* emmi la *bouche*
A cui nuls *vilains homs* ne touche:
A moy touchier ne laisse mie
Nul home où il ait *villenie*,
Je ni laisse mie touchier
Chascun bouvier, chascun bouchier,
Ains doit estre *courtois* et *frans*
Si homs de mi *homage prens*[4].

[1] Et dunque le seignior issue seyant luy basera. Littleton, *Inst*. L. II, cap. I, sez. 85 e 88; - Houard, A. L. F., I, 108 e 120. – Si veda DUCANGE, *Hominium*, III, 1155 fino a 1173; - Laurière, *Bouche et Mains*, I, 170-178. – Si veda la prima nota della pagina 122. – Nel sermone della fedeltà, il *bacio* era diverso, secondo Littleton. Si ponevano le *mani* su un luogo designato e, dopo la pronuncia della formula, si baciava il luogo su cui le *mani* erano state poste. Littleton, *Inst.*, *loc. cit.*, sezione 85 e cap. II, sezione 91; - Houard, I, 123.

[2] Si vedano a riguardo le pagine appena precedenti e il cap. XIII qui di seguito.

[3] DUCANGE (Add.), III, 1160, 1161; - Laurière, *Gloss.*, I, 177, 178. – *Relief de bouche*, nell'antica consuetudine di Herly (art. 1 e 2), si diceva quando un vassallo o un qualche beneficiario di una rendita riconosceva di dovere la propria eredità a qualche signore. Laurière, *hoc verbo*, II, 297. – Si veda la nota 2 della pag. 121.

[4] Per ragioni di onestà e decoro di facile intuizione, allorché la beneficiaria dell'omaggio era una donna ella veniva dispensata dal *bacio*. Ducange

Il *bacio* interveniva anche nei fidanzamenti e nelle donazioni fra sposi[1].

La *bocca* e le *labbra* figurano ancora nelle penalità simboliche, ma la loro azione sarà spiegata altrove[2].

*Lingua*. – Come organo ancora più intimo del pensiero, la *lingua* ha il suo ruolo nella simbolica giudiziaria. Essa interviene solo nelle pene, alle quali è dedicato un capitolo a parte[3].

*Gli occhi, lo sguardo*. – L' *occhio* era considerato dai Romani come un simbolo di preveggenza e di vigilante attenzione. Essi disseminavano di occhi le ali delle loro genìe familiari[4]. Questo simbolo, ammesso da loro nella vita civile e nelle pratiche del culto domestico, lo trasportarono nel Diritto. Benché tenessero rigorosamente, si sa, all'afferrare corporale per la validità dell'acquisizione, decisero nondimeno che si potesse impossessare dell'oggetto venduto anche attraverso gli *occhi* e lo *sguardo*, in alternativa alla detenzione manuale[5]. Questo *sguar-*

(Addit.), III, 1161. – Littleton fa notare che per la donna che fa l'omaggio è diverso: divento vostra moglie, *pur ces que nest convenient que feme dirra que el deviendra feme a ascun home forsque a sa baron quant el est espouse.* Inst., libro II, cap. I, sezione 87; - Houard, I, 118.

[1] Si veda la legge 16 *de morte et Osculo*, Cod., lib. V, tit. III, *de Donat. ante nupt.*; - Perez, *in Cod.*, t. I, p. 356; Ducange, *osculum*, IV, 1406; lo stesso *osclium, oscleare*, IV, 1407; - Laurière, *Gloss.*, voce *osclage*, t. II, p. 167. – Su quest'applicazione del simbolo della *bocca* e del *bacio*, si veda di seguito il cap. XIII.

[2] Si veda di seguito il capitolo XII.

[3] Si veda di seguito il capitolo XII.

[4] CREUZER, *Symb.*, II, 1, 429 (trad. fr.).

[5] Non est enim corpore et actu necesse adprehendere possessionem, sed etiam *oculis* et *affectu*. L. I, § 21, D., *lib*. XLI, tit. II, *de acq. vel amit. poss.* - Possessio, dice Hauteserre, non solâ pehensione corporali adquiritur, sed et *oculis* et *aspectu*. *De fict. jur.*, tratt. III, cap. III, p. 106-107. – Si veda la nota seguente.

*do* aveva per essi, in certi casi, la stessa forza legale che se l'acquirente avesse messo *piede* sul terreno venduto[1].

Abbiamo conservato questo simbolo negli usi della vita pratica ai quali fa allusione La Fontaine nei noti versi de *L'Ostrica e i Difensori*.

La perdita degli *occhi* assume in alcune pene un carattere simbolico[2].

*Moto delle sopracciglia, della bocca, della testa, delle spalle, della mano*. – Il moto delle *sopracciglia*, della *bocca*, della *testa*, delle *spalle*, della *mano*, serve a far conoscere l'intenzione senza proferire una sola parola. Vi si trovano altrettante modalità giuridiche di manifestare il proprio pensiero. Questi gesti hanno un carattere simbolico e formano una lingua comune a tutte le nazioni[3]. La legge romana li aveva accolti in una maniera tutta speciale[4]. Oggi ancora, i gesti rimpiazzano la parola ed hanno lo stesso effetto della modalità orale della manifestazione del pensiero[5].

*Capelli*; *capigliatura*. – Presso i Germani, la *capigliatura* non è soltanto il simbolo della razza regale dei Merovingi; essa è anche, in maniera generale, l'emblema della libertà e del comando[6]. Dal tempo dei Merovingi, e persino oltre, nell'undicesimo secolo, l'asportazione dei capelli accompagnava, quale segno d'infamia, la pena giudiziaria dell'omicidio o

[1] Si vicinum mihi fundum mercato venditor in meâ turre demonstret, vacuamque se possessionem tradere dicat: non minus possidere coepi quàm si pedem finibus intulissem. L. 18, § 2, D. lib. XLI, tit. II, *de acq. vel amit. poss.* – Si veda la nota precedente: - La *traditio longâ manu* si ricollega a questo simbolo.

[2] Si veda di seguito il cap. XII.

[3] Si veda in precedenza il capitolo V e, di seguito, il capitolo III del libro II.

[4] Si vedano le note precedenti su Creuzer e Hauteserre.

[5] TROPLONG, *Mandat*, p. 102, 103, n° 102. – Annuens *capite* vel *humeris* censetur mandare. Baldus, *Cons.*, ap. Troplong, *loc. cit.*

[6] Si veda di seguito il cap. III del lib. II.

del tradimento[1]. Oggi gli uomini condannati alla pena capitale ed ai lavori forzati hanno tutti la testa rasata.

*Atteggiamento*. – L' *atteggiamento* dell'uomo ed il suo mantenimento formano un vero e proprio simbolo. È un segno d'inferiorità, di deferenza, il fatto di *mettersi in ginocchio* come faceva il vassallo dinanzi al suo signore quando gli prestava fede ed omaggio, mentre il signore era *seduto*. Ancora, è un segno d'inferiorità il fatto di restare *in piedi* e a *capo scoperto*, come fanno ancora oggi i funzionari, i testimoni ed i nostri giurati nel prestare giuramento[2]. Montesquieu nota che il Senato, che aveva fatto tante concessioni a Cesare, perse la pazienza il giorno in cui Cesare trascurò di *alzarsi* mentre gli si deferivano alcuni onori[3].

*Gesto*. – Si vedano le pagine precedenti sul *moto delle sopracciglia*, *della bocca*, *della testa*, *delle spalle*, *della mano*.

*Organo della generazione*; *Sesso*. – Erodoto dice che Sestre, re d'Egitto, conquistatore, erigesse delle colonne nei paesi che aveva sottomesso al suo dominio. Su queste colonne faceva inscrivere il suo nome indicando il popolo che aveva sconfitto. Quando aveva sottomesso un popolo senza combattere, faceva aggiungere sulla colonna le *parti naturali* della donna, emblema della vigliaccheria di quel popolo. Erodoto aveva visto e notato quell'emblema su alcune di quelle colonne[4]. È probabilmente a questo passo che Vico fa allusione quando dice che, nei tempi eroici, coloro che appartengono alla classe eroica si considerano esclusivamente come degli *uomini* e guardano ai

[1] GREGOR. TUREN, *Hist.*, lib. V, cap. XL; - Aug. Thierry, *Nouv. lett. sur l'hist. de France*, 7ª lettera (*Revue des deux mondes*, t. XXVIII, p. 213); - Carta comunale di Saint-Pierre-de-Worms, anno 1024, ap. Laboulaye, *Hist. de la prop.*, appendice, p. 529. – Si veda di seguito il cap. XII.

[2] Si veda nel cap. XIV, sulla Simbolica dei Codici francesi, *Codice d'ist. Crim.*

[3] *Grandeur et décad. des Romains*, cap. XI.

[4] *Storie*, libro II.

plebei come a *donne*, esseri deboli e debili, che diventano così, in ragione del loro *sesso*, l'emblema di una classe sociale[1]. Questo dato è accettato dal signor Ballanche, che vi vede la spiegazione delle Menadi e delle Amazzoni[2]. Ma il signor Ballanche va oltre le *mulieres* della legge delle Dodici Tavole, queste *mulieres* cui la legge vieta di strapparsi la faccia quando vanno ai funerali, vuole che siano un emblema dei plebei che andavano ai funerali dei padroni[3]. A questo titolo, la parola *mulier* rappresenta non una donna, ma un individuo colpito dal carattere passivo che non fa affatto parte della città, non godendo appieno dei diritti civici[4]. Per rafforzare ulteriormente la sua congettura, il signor Ballanche aggiunge che bisogna interpretare nello stesso senso il vocabolo *mulier* della legge che vieta alle donne di bere *vino* (temetum), il vino essendo qui l'emblema dei diritti civili, il *vino civile* negato ai profani, interdetto a coloro che non sono cittadini[5]. È sempre un passo di Erodoto, che ha potuto suggerire quest'ultima congettura al signor Ballanche, il quale, peraltro, non indica nessuna delle sue fonti. Gli Sciti si riunivano annualmente in una grande festa, in cui si serviva del *vino* mischiato ad acqua. Coloro che avevano ucciso dei nemici bevevano di questo *vino*; coloro che non avevano fatto nulla di simile non ne gustavano[6]. Il *vino* è qui l'emblema del coraggio. È possibile che abbia giocato anche un ruolo simbolico nelle cerimonie dell'iniziazione delle religioni della gentilità, così come ne svolge uno assai elevato nei

[1] *Plebei*, ch'essi avevano tenuti per *femmine*; a petto de' quali essi si tenevano e chiamavano *viri*. *Scienza nuova*, lib. V, *Ricorso che fanno le nazioni*.

[2] *Palingénésie*, riflessioni diverse, t. IV, p. 393, 394, ediz. in-18.

[3] Molieres cenas (genas) ne raduntod neive lesom fonereis record babentod. X, 3 e 4, ap. Giraud, *Introduct. Hist.*, p. 499.

[4] BALLANCHE, tom. V, p. 31, 54, 55, 56, 74. – Su questa teoria del signor Ballanche e di Vico si veda qui di seguito il cap. XII nel passo relativo al costume come segno simbolico.

[5] Tomo IV, p. 262; tomo V, p. 55; tomo VI, p. 161, 249. – Se questa congettura fosse vera, non vi si potrebbe ricollegare il *vino*, che nel Medio Evo si offriva ai nuovi , alle autorità, al governatore della provincia, e che si conservava nella casa comunale?

[6] *Storie*, libro IV.

misteri della religione cristiana. Ma è stato l'emblema del diritto di cittadinanza presso i primi Romani? È solo per effetto di una congettura più che azzardata, che il signor Ballanche ha potuto avanzare una simile asserzione; poiché gli autori latini ed i loro commentatori parlano tutti delle parole *mulier* e *temetum* nel loro senso naturale. Nessuno, perlomeno a me noto, ha conferito a queste parole un significato simbolico. Lo stesso vale per il vocabolo mulieres nella cerimonia funebre. Gli antichi, è vero, spiegano in un senso emblematico il divieto di strapparsi il volto. Questo costume, secondo Varrone, è un'immagine dei sacrifici umani che si consumavano primitivamente sulle tombe degli uomini potenti, dove si immolarono innanzitutto prigionieri e schiavi, immolazioni sostituite in seguito dalla lotta dei gladiatori e infine, in ultimo luogo, da donne che venivano a strapparsi le guance e ne traevano qualche goccia di sangue per estinguere così il debito con gli dèi degli inferi, *ut sanguine ostenso inferis satisfieret*[1]. Ecco la parte emblematica della cerimonia; ma nulla indica che questo ruolo fosse svolto dagli uomini, da plebei e non da donne, *mulieres*. Le donne hanno potuto essere sostituite, ai tempi della legge delle Dodici Tavole, ai prigionieri, agli schiavi dei tempi primitivi, come le gocce di sangue che traevano dai loro volti erano state sostituite agli antichi sacrifici umani; sotto questo aspetto le donne, *mulieres*, potevano tenere il posto degli antichi prigionieri; ma il vocabolo non vuole rappresentare una classe di uomini, schiavi o plebei: tutto indica che questo vocabolo esprime naturalmente delle persone di sesso femminile che assistevano realmente alla cerimonia, nella quale svolgevano il ruolo di cui si è detto. Questo linguaggio simbolico, quest'immagine tratta dal sesso per designare una classe di persone, mi pare appartenere ad un'epoca molto più primitiva di quella in cui fu scritta la legge delle Dodici Tavole; essa risale ad un tempo in cui il Diritto non si scriveva ancora; e se

[1] Si veda Rosinus, *Antiq. Rom., cum notis Demsteri*, lib. V, cap. XXXIX, p. 480-481; lib. VIII, p. 599, 601, 606; ediz. in-folio, *Lotetiæ, Parisior*. – Si veda su questo punto quanto dice il signor de Maistre sui sacrifici, cap. II.

quest'espressione era stata trasmessa ai Decemviri dalla tradizione, come ammettere che i plebei, già potenti all'epoca della legge delle Dodici Tavole, abbiano permesso che li si oltraggiasse, attraverso il nome *mulieres*, nella stessa legge che avevano appena strappato alla cattiva volontà del patriziato?

*Cuore*. – In ogni tempo e forse presso tutti i popoli, il *cuore* è stato considerato come il simbolo dell'amore, della coscienza, della verità; presso le nazioni moderne è, inoltre, l'emblema dell'onore. I cristiani offrono le loro devozioni al *cuore* di Maria, al *sacro cuore* di Gesù, simboli d'amore e d'indulgenza per l'uomo tanto soggetto al peccato. Un tempo, in Francia, i preti cattolici e le altre persone impegnate negli ordini sacri, invece di alzare la mano o di poggiarla sul Vangelo per prestare giuramento, come facevano i laici, la poggiavano sul *cuore* (ad pectus) e giuravano in quell'attitudine[1]: «distinzione bella e toccante, dice il sigor Victor Hugo, che significa che il *cuore* di ogni sacerdote è un esemplare del Vangelo»[2]. Non avendo nessuna legge moderna regolato la forma del giuramento prestato dai testimoni, spesso è ancora in questo modo che il prete cattolico, chiamato a testimoniare, presta giuramento nei tribunali francesi.

Ma il nostro Codice di procedura penale ha consacrato più esplicitamente la forma simbolica del *cuore*. È con la *mano posta sul cuore* che il capo della giuria pronuncia il verdetto, espressione dell'onore e della coscienza[3].

In epoca medievale si trovano, a Lione, antichi contratti in cui due amici si adottano l'un l'altro, mettendo in comune la loro fortuna e la loro vita. Dopo la redazione del contratto, divenuti così fratelli adottivi, si inviavano reciprocamente dei cappelli di fiori e dei *cuori d'oro*[4].

[1] DENISART, V *Giuramento*.

[2] *Il Reno*, II, 418.

[3] Codice di procedura penale, art. 348. – Si veda qui di seguito il cap. XIV, *Simbolica del Codice di procedura penale*.

[4] MICHELET, *Hist. de France*, II, 89.

*Sangue*. – Il *sangue*, come simbolo parlato, è segno di alta giustizia[1]. È in questo senso che la Consuetudine di Saint-Omer (art. 7) dice che i *viscontiers ont le SANG et le larron, est à savoir connoissance de meslée de débat fait à sang courant, et du larron pris en icelle seigneurie, posé qu'il doive être pendu et étranglé*[2]. È anche in questo senso che la Consuetudine di Vienne (art. 5) dice che *la conoscenza del SANGUE e del ladrone* appartiene al signor visconte. Infine, è in questo senso che, negli antichi titoli, avere il duello giudiziario voleva dire avere il *sangue* o l'alta giustizia[3].

Il *sangue* è anche l'emblema della parentela: fratello di *mezzo-sangue*, fratello uterino[4].

Il *sangue* è un simbolo reale nei giuramenti d'amicizia, di alleanza, nella fraternità d'armi, in cui l'amicizia e l'alleanza erano sacre, presso gli antichi Scandinavi, presso gli Arabi, presso gli Sciti mescolando insieme il *sangue* dei contraenti, che essi bevevano reciprocamente[5]. Questo simbolo si collega a quello della parentela. Bevendo il *sangue* l'uno dell'altro, si diventava fratelli, parenti dello stesso sangue.

I Romani, stando ad Aulo-Gellio[6], facevano *sanguinare* i soldati che avevano commesso qualche colpa. Il *sangue* è qui il simbolo della forza, principale qualità del soldato. Dice Montesquieu che equivaleva a degradarlo ed indebolirlo[7].

[1] *Petit Glossaire du Droit français*, a seguito di *Institutes* di Loysel, a cura di Dupin e Laboulaye, *loc. cit.*, voce *Sangue*.

[2] LAURIÈRE, *Gloss.*, voce *Sang*; t. II, p. 345.

[3] Ibid.

[4] *Petit glossaire*, loc. cit.

[5] SALLUSTIO, *Catilina*; - JOINVILLE, *Hist. de saint Louis*, p. 94, a cura di Ducange; - Ducange, 21ª Dissertazione a sueguito di Joinville, p. 260, 261. – Duméril, *Hist. de la poésie scandinave*, p. 126, nota, e pag. 254.; - MARCHANGY, *Gaule poétique*, t. II, p. 228 e t. VI, p. 115, della prima edizione.

[6] Libro X, cap. VIII.

[7] *Grandeur et décadence*, cap. II.

## SEZIONE II
### SIMBOLI ARTIFICIALI

I prodotti spontanei della natura, per quante ricchezze presentino per la creazione dei simboli giuridici, non bastano a soddisfare quel bisogno di varietà che pungola l'immaginazione umana. Vi si aggiunge un nuovo contingente formato dai prodotti dell'arte e che porta perciò il nome di simbolismo *artificiale*. Questa è la seconda divisione dei simboli giuridici.

I simboli di questa divisione formano quattro suddivisioni, e cioè:

1° I Simboli *artificiali*, che si legano strettamente ai simboli *naturali* tratti dalla *persona* dell'uomo, dalla *forma* umana, in cui il *rapporto* e la *forma* si uniscono e si confondono talmente che questa suddivisione non è in realtà che il corollario dei *Simboli personali*.

2° I Simboli *artificiali* la cui *forma* è in evidente *rapporto* con l'oggetto raffigurato;

3° I Simboli *artificiali* la cui *forma* è senza rapporto noto o evidente con la cosa o l'idea rappresentata;

4° I Simboli *in azione*, che esistono in quanto Simboli solo a causa della loro *forma drammatica*.

### ART. I. – Simboli artificiali legati ai simboli personali[1]

L'uomo ha prestato le sue diverse *membra* e i suoi diversi *organi* alla materia dei Simboli. Vi ha messo la propria *mano*, il suo *braccio*, il suo *piede*, la sua *capigliatura*, ecc. La *mano* afferra il *bastone*, la *verga*, la *bacchetta*, l'*arco*, la *spada*. Essa lancia la *freccia*, agita lo *stendardo*, sostiene la *bandiera*. Brandisce *l'ascia*, la *lancia*, la *picca*. Guida l'*aratro*. La *mano* porta lo *scettro*, il *bastone di comando e di giustizia*. Serve a prendere il *faz-*

[1] Si veda quanto ho detto su questi simboli personali nelle pagine precedenti. L'idea di questa suddivisione è un germe nelle *Origini* di Michelet, p. 136.

*zoletto*. È coperta dal *guanto*. Brandisce lo *scudo* che il *braccio* sostiene. Al *dito* brilla l'*anello* matrimoniale, la *fede* del doge di Venezia, del duca di Normandia e dei vescovi, altrettanti oggetti che hanno un ruolo simbolico nel Diritto e che, benché modellati dall'industria dell'uomo, si legano strettamente alla sua *persona* attraverso l'utilizzo giornaliero che se ne fa.

Il *piede* calza lo *stivale* e la *scarpa*. La *capigliatura* è fermata sotto un *tocco*, un *berretto*, un *casco*, un *cappello*. La *testa* porta la *corona*. Alle *spalle* è attaccato un *mantello*. La *cintura* cinge la vita. Il *velo* nasconde il *volto*.

Fra il novero di oggetti simbolici utilizzati nel diritto, si vedono figurare anche tutte le diverse parti del *vestiario*, e in particolare la *camicia*, tanto intimamente legata alla persona umana. L'intero *abito* è talvolta un simbolo. Il *letto* sul quale l'uomo riposa, la *sella* su cui monta a cavallo sono altrettanti simboli che si ricollegano alla sua *persona*.

Diverse fra le cose simboliche di questa suddivisione, quali la *verga*, la *bacchetta*, il *bastone*, ecc. possono rivendicare due filiazioni. Questi oggetti attengono alla *terra* per quanto riguarda la loro origine (il *bastone*, la *verga*, ecc., i *rami lavorati*) e alla *persona* per quanto attiene l'uso che l'uomo ne fa e nello stesso tempo per la forma che conferisce loro. Ma il simbolo della *terra* e quello della *personalità* umana si confondono in quanto simboli naturali; di qui, in questa suddivisione dei Simboli *artificiali*, tutti quegli oggetti che sono un'emanazione, non diretta, ma mediata dalla *terra*; e di qui pure un nuovo legame fra i simboli *naturali* e i simboli *artificiali*, l'unità nella dualità[1].

*Bastone, verga*[2]; *bacchetta*[3]; *scettro*. – La *Verga*, la *bacchetta*, il *bastone*, il *bastone* soprattutto, furono a lungo in uso nel tra-

[1] Ho segnalato un primo legame di questo genere fra i simboli in azione che sono tali in ragione della loro forma ed i simboli naturali, la cui forma stabilisce anche il carattere distintivo.

[2] Si veda di seguito il paragrafo su *spada*, *lancia*, ecc.

[3] *Ibid.*

sferimento della proprietà[1]. Questo simbolo, allorché congiunto a quello del *ramo* infilzato nella *zolla d'erba*, rappresentava il diritto e la potenza del padrone sulla cosa, sui servi[2]. La *verga* o il *bastone* erano acclusi all'atto scritto e conservati con cura. Talvolta li si spezzava dopo la formalità tagliandoli nel mezzo e ciascuna delle parti contraenti ne prendeva un pezzetto in testimonianza della convenzione[3]. Quest'uso risale all'antichità greca[4]. Spezzare il *bastone* o la *verga* poteva significare qualcosa, nel Medio Evo, il sentimento del venditore che si separava dalla sua cosa senza rimpianti[5]. Spezzare la *verga* indicava anche la rottura del legame giuridico, la perdita di possesso, quella che si chiamava *exfestucare*, *exfusticare*, da *festuca* o *fustis*[6]. La rinuncia dei Franchi Salii ad una successione si faceva, da parte del rinunziante, dichiarandola ad alta voce e spezzando sul proprio capo quattro *bastoni* di legno d'olmo[7]. La dissoluzione di una seduta giudiziaria era indicata dalla stessa azione simbolica della rottura di una verga[8]; ed agli ossequi dei re di Francia, allorché tutte le cerimonie sono terminate, il gran maestro spezza il suo bastone sulla fossa gridando tre volte: *Il re*

[1] DUCANGE, *Investitura per baculum, per fustum*; - PASQUIER, *Recherches*, l. VIII, cap. LVIII; - HOUARD, *Anciennes lois*, t. I, p. 101.

[2] «Cum *baculus ac virga* domini in suos ac res suas jus et potestatem denotet» DUCANGE, *Investitura*, III, 1521.

[3] DUCANGE, *id.*, 1522.

[4] ROBINSON, *Ant. grecq.*t. II, l. VIII., cap. XXI, p. 362 (trad. franc.)- Si veda la mia nota j alla fine del volume.

[5] DUCANGE, *id.*, 1522, 1524.

[6] HOUARD, *Anciennes lois*, t. I, p. 101; - Pasquier, *Recherches*, l. VIII, cap. LXVIII.

[7] DUCANGE, *fustis, jactus*; - *Lex salica*, tit. LXIII, § 1; - MICHELET, *Origines*, p. 126.

[8] È quanto ha avuto luogo di recente in Inghilterra, dove gli antichi usi simbolici si sono perpetuati. Dopo la pronuncia della sentenza da parte della Camera dei lord, costituita in corte di giustizia, l'usciere della verga ha spezzato la *bacchetta* del comando in segno di dissoluzione della commissione. (Seduta del 16 gennaio 1841; affare del conte di Cardigan; *Gaz. Trib.*, 20 febbraio)

*è morto!* È solo dopo questa formalità che si incomincia a gridare: *Viva il re!*[1]

Il *bastone* o la *verga* sono il segno ordinario del comando; di qui il *bastone* o la *verga di giustizia*[2], il *bastone* dei marescialli di Francia, i *fasci* consolari, la *verga* dei sergenti ed uscieri che comportano la sottomissione e l'obbedienza da parte di coloro che ne erano toccati[3]. Di qui anche l'affrancamento mediante la *verga* (*vindicta*)[4]. Lo scettro regale non ha altra origine che questa.

*Arco; Freccia*. – L'*arco* e le *frecce*, che svolgono un ruolo tanto importante nella *Simbolica* religiosa, in cui questi oggetti hanno un significato che si ricollega alle divinità solari o lunari, sono utilizzate, nella *Simbolica* del diritto, come segni della forza, della potenza, del genio militare.

Presso gli Indù, una fanciulla della classe militare che si sposa con un bramino deve tenere una freccia alla quale nello stesso tempo deve portare la mano suo marito[5]. Presso gli antichi Persi, l'*arco* era il simbolo della regalità, della potenza. Sui monumenti di Persepolis si vede quest'arma nelle mani del monarca[6]. Uomo forte, uomo dell'*arco* erano sinonimi; era la

[1] PASQUIER, l. VIII, cap. LVIII.

[2] *Cout. de Normandie*, cap. XII; Laurière, *Gloss.*, t. II, p. 445.

[3] Ordon. De Moulins, del 1566, art. 31; - Édit. d'Amboise, del 1566, art.6; - Règlement pour le présidial de Bourges, del 14 agosto 1617, art. 19 (*Recueil* de Néron); - Laurière, *loc. cit.*

[4] La legge *Junia Norbana*, sotto Tiberio (anno di Roma 772) aveva posta in un rango inferiore a quello del cittadino romano gli schiavi che non erano stati affrancati secondo la forma solenne della *vindicte* o attraverso quella del testamento o dell'iscrizione sui registri del censo. (Gaio, l. I, § 17, 22; e l. III, § 56; Ulp., *Fragm.*, t. I, § 6, 7, 8 e 9; - TROPLONG, *Influence du christ. sur le droit civ. des Rom.*, p. 159). – La forma dell'affrancamento *per vindictam* era stata la più utilizzata al tempo della giurisprudenza classica; essa era complicata da un certo numero di formalità. I libri che spiegavano quelle formalità non erano neppure stati conservati. Questa forma era caduta in desuetudine al tempo di Giustiniano, che ne parla più volte con disprezzo, in particolare nella Novella 81. (Si veda GIRAUD, *Hist. du Droit franç. au moyen âge*, t. I, p. 319).

[5] *Leggi di Manu*, libro III, sl. 44 (*Livres sacrés de l'Orient*, p. 354)

[6] ERODOTO; - Creuzer (trad. Di Guignaut, l. I, 314, nota 1).

denominazione degli uomini che componevano la terza delle quattro dinastie primitive dell'antica Persia[1]. Si conosce l'*arco* di Nemrod, il forte cacciatore; e ci si ricordano le cinque *frecce* che gli Sciti avevano incluso fra i regali che inviarono a Dario.

La *freccia* e l'*arco* servivano presso i Normanni al trasferimento di un fondo di terra. Trasportarono quest'uso in Inghilterra dopo la conquista[2]. Presso i Germani, e in particolare presso i Longobardi, la *freccia* serviva nella solennità dell'affrancamento[3]. Spiegherò più tardi il senso e l'effetto di questa modalità simbolica in questa cerimonia[4].

*Spada*; *lancia*; *giavellotto*; *picca*; *ascia*. – Presso i Romani la *lancia*, che era stata presso i Sabini primitivi, nell'ordine religioso, il feticcio della guerra, il simbolo del temibile Mamers, del padre *Curis* o *Quiris*[5], fu, nell'ordine delle idee giuridiche, il simbolo dell'ambito quiritario, acquisito in guerra. La *verga*, nella procedura delle *actiones legis*, rappresenta la *lancia* sovrana, immagine del combattimento[6]. Le vendite pubbliche si fanno *sub hastâ*, donde il nostro antico diritto ha preso i vocaboli *subhastation, criées et subhastations*, *subhaster*, impiegati

[1] CREUZER (Guigniaut), *ibid.*

[2] GALLAND, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 316.

[3] GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 162, 332; - DUCANGE, *Manumissio*, IV, 473.

[4] Si veda di seguito p. 139, 140 ed anche, sull'origine di questo simbolo presso i Lombardi, il cap. III, del lib. II.

[5] *Curis* o *Quiris*, in Sabino, *lancia*, *picca*. È l'etimologia di *Cures*, *Quirinus*, *Quirites*, etc; radice *Cur*, *Queir*, da cui il tedesco *Krieg* (guerra), e il francese *cri*, *guerre*. La sillaba radicale *Cur* pare, per di più, aver avuto significati molto diversi. La si ritrova in *Curiatius*, i *Curiazi*, patrizi come gli Orazi, nei *Curioni*, capi delle *Curie* in cui dominavano i patrizi. Si veda CREUZER – GUIGNAUT, t. II, prima parte, l. V, cap. 1, p. 399; cap. III, p. 437 e nota 2; cap. V, p. 492, 495, nota 8.

[6] GAIO, *Inst.*, IV, 16: «In centumviralibus judiciis *hasta* præponitur». La *lancia* era drizzata dinanzi al tribunale dei centumviri, giudici delle questioni di proprietà. – Si veda a tal proposito LAFERRIÈRE, *Hist. du Droit civ. de Rome et du Droit fr.*, t. I, p. 115 e p. 320. - «Festucâ … autem utebantur quasi *hastæ* loco, signo quodam justi dominii» (Gaio, *loc. cit.*).

nel senso di vendite pubbliche[1]. Gettando sul suolo nemico una giavellina, il Romano termina le cerimonie della dichiarazione di guerra. Lo stesso valeva presso gli antichi Greci[2]. In Algeria, le intenzioni amichevoli od ostili delle tribù, le une rispetto alle altre, si manifestano attraverso lo scambio o la ripresa del *Mezrag* (la *lancia*). Donare il Mezrag vuol dire offrire un pegno di alleanza o di fratellanza; quando la si riprende, si rompe l'unione; è una dichiarazione di ostilità[3].

Nel Medio Evo, i nostri antichi re, salendo sul trono, ricevevano una *lancia* o un *giavellotto* quale segno del loro potere. Il re Gontram mette una *lancia* nelle mani di suo nipote Childeberto dicendogli: «È qui il segno del trasferimento di tutto il mio regno, che faccio a tuo vantaggio; va, dunque, e in virtù di questo simbolo prendi possesso di tutti i luoghi nei quali io comando, come appartenenti a te»[4]. La *lancia* non è solo il simbolo dell'autorità suprema, essa è anche, in particolare, in Francia, il simbolo della proprietà feudale. Il regno di Francia ed i feudi, in origine, non vanno mai in eredità ad una donna, è un'eredità che appartiene alla *lancia*, non al *fuso*; donde questa massima: *l'eredità passa di lancia in fuso* (hereditas a lanceâ ad fusum transit), per esprimere il fatto che la fanciulla è ammessa alla successione al feudo[5].

Nel matrimonio romano per *coemptio*, in cui la donna cadeva sotto la manus maritale e diveniva cosa del marito, si ritrova ancora l'uso della *lancia*, del *giavellotto*, questo simbolo

[1] CUJAS, lib. X, Cod. tit. III, *de fide et jure hastæ fiscalis*; - Ragueau e Laurière, *Gloss.*, voce *Subhaster*; Denisart, voce *Subhastations*.

[2] ROBINSON, *Antiq. grecq.*, t. II, p. 142 (trad. fr.). Ma gli Ateniesi seguivano a riguardo una consuetudine particolare: lanciavano un *agnello* sul territorio nemico, per designare con questo che ciò che era ancora abitato dagli uomini presto non sarebbe stato più altro che un luogo solitario, destinato al pascolo (*id.*).

[3] *Publications sur l'Algérie* del ministero della guerra. – Si veda *Gazette des Trib.*, 18 gennaio 1843.

[4] GREG. TURON. , l. VII, cap. III, *apud* Houard, *Anc. lois. fr.*, t. I, p. 109, nota 6. – Si veda MICHELET, *Origines*, p. 13.

[5] RAGUEAU e LAURIÈRE, *Gloss.*, voce *Eredità di fuso*. Si veda quanto detto nella pagina precedente per i Romani.

della conquista, del dominio e, per opposizione, della cattività. Si separavano i capelli della sposa con il ferro di un *giavellotto* destinato, così come nella cerimonia tutta mercantile del *Libripens*, a ricordare la condizione di assoggettamento che fu la triste sorte della donna romana, in particolare della donna plebea[1]. Una formula lombarda del dodicesimo secolo ci mostra il fidanzato che offre al Conte, incaricato di presiedere al matrimonio, un mantello, una *lancia* ed uno scudo per il prezzo del *Mundim* della sua fidanzata. Il Conte trattiene la *lancia* e lo *scudo* e restituisce al marito il mantello donandogli il *mundium*, vale a dire il diritto maritale sulla persona ed i beni della moglie[2]. Il fidanzamento Longobardo si fa con la *spada* ed il *guanto*[3], con la *spada* e la *clamide*[4]. Presso i Frisoni, si porta una *spada* nuda dinanzi al corteo dei novelli sposi al loro ingresso nella casa coniugale. Una *clava* è messa di traverso dinanzi alla porta per chiuderne l'accesso alla sposa, la quale è obbligata a comprare tale ingresso con un regalo, passando sotto questa terribile *spada* di nozze, che è lì per ricordarle il diritto del marito, se manca alla fedeltà promessa[5]. Così, presso i Romani come presso la razza germanica, tutto, nel matrimonio primitivo, ricorda alla donna l'idea della sua inferiorità, del suo

[1] Creuzer ricollega l'origine di questo rito simbolico ai culti tutti guerreschi degli antichi Sabini e dei Sanniti, i quali rappresentavano con una lancia la loro Giunone – *Curitis* o *Quiritis*, la quale, si sa, nelle religioni italiche presiedeva anche ai matrimoni. Ho qui seguito l'opzione del signor Guerard (*Hist. du Dr. privé des Rom.*, p. 176, 183, 185). Quest'opinione, combinata con l'origine religiosa indicata da Creuzer, che essa non esclude, mi sembra la più razionale. Gli antichi, per di più, erano lungi dall'essere rigidi sul significato di quest'uso. – Si veda Creuzer – Guigniaut, t. II, 2ª parte, 1ª sezione, l. VI, cap. II, p. 619, 620.

[2] CANCIANI, *Form. antiq. ad usum regni ital.*, l. CXXVI; - LABOULAYE, *Hist. de la propriété*, p. 501; - Grimm, p. 431.

[3] «Per istam *spatam* et istum *vuantonem* ego sponso tibi Mariam mundualdam de palatio». (Formula citata)

[4] «Tunc *gladius* cum *chlamyde* tenditur» (*Id.*)

[5] J. GRIMM, *Deuts. Rechtsalterthüm.*, p. 167, n. 6; - MICHELET, *Origines*, p. 31.

assoggettamento, della conquista fatta dal marito e consacrata dal ferro della *lancia* e della *spada*[1].

La *spada* serve anche da simbolo nel comando militare, preso gli antichi Franchi[2]. È attraverso la *spada*, che si diventava cavaliere[3], che si riceveva l'investitura di un regno[4]; e di qui, nell'incoronazione dei re di Francia, l'usanza di estrarre dal fodero la *spada* del re, che ne è cinto dall'arcivescovo[5]. Anche i diritti di conte e di duca venivano conferiti mediante la *spada*[6]. Nell'investitura del duca, la *spada* rappresentava il comando militare[7]. In quella di conte, essa era più ordinariamente il segno della giurisdizione criminale[8]; di qui, la giurisdizione criminale designata, nell'antica Raccolta di Consuetudini di Normandia, da queste parole *L'espée le duc*: «cest plez appartiennent à l'*espée le duc*…[9]», e attraverso le parole *placiti de spata*, *placiti ensis*, nel documento di appannaggio del contado di Évreux, donato nel 1307 dal re di Francia Filippo IV a suo fratello[10].

La *picca* e l'*ascia* sono talvolta destinate ad accogliere un giuramento[11]. I Bearnesi giuravano tanto su due *asce* quanto su due *picche*, poste a terra e messe a croce. Si può vedere, negli

[1] Si veda un altro apprezzamento del simbolo delle armi nel matrimonio germanico nel cap. III del libro II, qui di seguito.

[2] HOUARD, *Anc. lois fr.*, t. I, pag 110 in nota e p. 129, nota 5.

[3] GALLAND, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 335.

[4] *Id.*, p. 334; Ducange, III, 1532; Cujas, *de Feudis*, l. II, tit. III; Günther, *Ligurin.*, l. I: Ergo ubi *vexillo* partem quam diximus ille/ Hic autem *gladio* regnum suscepit ab ipso/ Hunc etenim longo servatum tempore morem/ Curia nostra tenet, posito diademate Petrus./ Regali dextrâ tulit alti principis *ensem*/ Præcessitque sacrum brevius diadema coronam.

[5] CLAUDE VILLETTE, *Raisons de l'office et cérémon, de l'Église cathol.*, p. 178.

[6] Si vedano le citazioni riportate da Galland, cap. XX, p. 334; Ducange, III, 1532. – I regni e la dignità di duca erano conferiti anche attraverso lo *stendardo*, come si verà di seguito nel paragrafo dedicato a questo simbolo.

[7] REYSCHER, *Symb. des Germ. Rechts.*, p. 41.

[8] *Ibid.*

[9] MARNIER, *Établissem. et Cout. de l'échiq. de Normandie*, p. 50 e 81, nota 4; - Ragueau e Laurière, voce *Plaid de l'épée*.

[10] RAGUEAU e LAURIÈRE, *loc. cit.*

[11] DUCANGE, III, 1617.

*Essais sur le Béarn* del signor Faget, una curiosa consuetudine di questo genere, che è durata a lungo in quel paese[1]. Quello è un simbolo dal carattere complesso, che esprime al contempo la forza e la pietà, simbolo *misto*, in cui il tipo religioso si unisce al tipo giudiziario.

La *spada* e la *lancia*, qualche volta la *freccia*, come si è visto, intervengono nell'affrancamento germanico[2]. Secondo il signor Grimm, la forma dell'affrancamento mediante la *freccia* fu più in particolare utilizzata presso la razza longobarda; quella della *lancia* e della *clava* preso gli Anglo-Sassoni; e presso i Franchi, in particolare presso i Franchi Salii e i Franchi Ripuani, l'affrancamento si compiva attraverso una *moneta*[3]. Questo punto di vista necessita una spiegazione.

Il signor Michelet, in seguito ad una reminescenza senz'altro dovuta ad Houard[4], sembra credere che l'affrancamento attraverso le armi, *spada*, *lancia* o *freccia*, avesse luogo ove si trattasse di fare dell'affrancato un guerriero[5]. Questo punto di vista manca ugualmente di verità. L'affrancamento attraverso le armi aveva per effetto di donare l'ingenuità perfetta, assoluta. Era questo l'oggetto, lo scopo, l'effetto di questa forma nell'affrancamento. L'affrancamento attraverso il *denaro* non donava la pienezza assoluta della libertà[6]. La condizione dell'affrancato *denarialis* era, sotto quasi ogni aspetto, simile a quella degli affrancati *chartularii* e *tabularii*[7]. La pienezza della libertà era l'appannaggio dell'affrancamento attraverso le armi, quale che fosse la natura dell'arma impiegata nella cerimonia, poiché le armi erano l'appannaggio della libertà[8]. Donandole al suo affrancato, il padrone gli ottriava la più preziosa preroga-

[1] P. 182.

[2] Si veda, in precedenza, il paragrafo su *Freccia* ed *Arco*.

[3] *Deuts. Rechtsalt.*, p. 162, 178-180, 332; - Ducange, *Manumissio*, IV, 460, 470, 471, 473.

[4] HOUARD, *Anc. Lois fr.*, t. I, p. 284, 285.

[5] *Origines*, p. 280.

[6] DUCANGE, IV, *Manumissio*, 469, 471.

[7] Cf. LABOULAYE, *Hist. de la propriété*, p. 443, 444, e la nota 2.

[8] « Vel quæ libero rum arma sunt» (*Leg. Henrici I, regis Angl.*, c. LXXVIII, *ap.* Ducange, IV, 460)

tiva dell'uomo libero[1], poiché lo faceva partecipare al servizio militare. La professione delle armi non era uno scopo particolare negli affrancamenti attraverso la *spada*, la *lancia*, la *freccia*; ne era solo la conseguenza. Ogni uomo libero era guerriero; poiché aveva il diritto di portare le armi. Quanto alla forma del simbolo di affrancamento attraverso le armi, essa variava a seconda della predilezione della nazione alla quale il padrone apparteneva. Ma il senso del simbolo e il suo effetto giuridico restano gli stessi.

*Stendardo, bandiera, pennone, gonfalone, bandiera di marina*. Prestando fede ad un'asserzione del vescovo Ottone di Frisinga, si è detto che l'investitura dei regni avesse luogo mediante la spada, mentre quella delle provincie, dei grandi governi e delle dignità ducali si facesse mediante uno *stendardo* o una *bandiera*[2]. Si è già visto che la *spada* serviva indifferentemente all'investitura di un re, di un duca o di un conte[3]. Un gran numero di testi provano che se le provincie, i ducati, le città venivano donate mediante il simbolo dello *stendardo*, del *gonfalone*, della *bandiera*[4], lo stesso avveniva per gli arcivescovadi[5] ed i regni. È attraverso uno stendardo che papa Clemente IV investì il fratello di San Luigi del regno di Sicilia[6] e che il papa ottrìa a Guglielmo il Conquistatore il regno d'Inghilterra[7]:

Et se cen est que Dex vousist
Qu'il Angleterre conquerist
De Saint-Pierre le recevroit,

[1] GRIMM, p. 332.

[2] «Est consuetudo curiæ ut regna per *gladium*, provinciæ per *vexillum* a principe tradatur vel recipiantur» (Otto Frisigensis episc., *de gestis. Frid.*, citato da Ducange, III, 1532, 1538, e da Cujas, *de Feudis*, l. II, tit. III).

[3] Si vedano le pagine precedenti.

[4] Si vedano gli estratti citati da Ducange, III, 1538.

[5] Secondo Galland, *Franc-alleu*, p. 334; ma i testi che egli invoca e cita alle pagine 245, 246, 247 non menzionano lo *stendardo* quale simbolo d'investitura.

[6] GALLAND, p. 333 – Si veda anche il testo citato da Ducange, III, 1538.

[7] GALLAND, p. 333.

Autre, for Dex, n'en serviroit,
L'apostole li otroia
Un *gonfalon* li envoya,
Mout précieux, et cher et bel.
.....
A cez *enseignes* li manda
Et de par Dieu li otroia,
Que Angleterre conquersist
Et de Saint-Pierre le tensist[1].

La *bandiera* è ancora oggi il simbolo della nazionalità, della patria. *Où est le drapeau, là est la France*. Lo stesso vale per la bandiera battuta da una nave[2]. Una volta issata, quella nave è territorio della patria, con il potere di giurisdizione e di sovranità. *Le pavillon couvre la marchandise*, vale a dire che la mercanzia partecipa della nazionalità della *bandiera* della nave su cui viaggia. L'Inghilterra non ha voluto riconoscere questo principio nella sua ultima guerra contro la Francia.

*Aratro*. Il servo o il villano che si fosse reso colpevole di un crimine capitale doveva, prima di essere punito a morte, portare sulle sue spalle la ruota di un *aratro*, quale segno delle sue occupazioni ordinarie[3].

*Scudo*. – Arma dell'uomo libero, dell'uomo di guerra, lo scudo divenne, nei tempi feudali, il simbolo di una dignità feudale; di qui, la formula *tenere lo scudo militare*, applicata al possesso del feudo, per indicare la capacità di difendere il feu-

[1] ROBERT WACE, *Rou*.

[2] Si legga la sentenza resa dalla corte di Aix il 9 agosto 1832, e quella della corte di cassazione del 7 settembre dello stesso anno, nell'affare di Carlo-Alberto (J.-P. 3ª ediz.). – Si veda anche una Dissertazione inserita nella *Gazette des Tribunaux* del 21 ottobre 1840.

[3] Si veda di seguito il cap. XII.

do mediante il suo *scudo*; ma la formula non si applicava a donne e chierici[1].

I re franchi[2] ed i re goti[3], così come gli imperatori romani[4] ed alcuni imperatori greci[5], erano elevati su uno scudo nella cerimonia della loro inaugurazione, quale emblema della protezione e della difesa che essi dovevano al loro popolo. È allo stesso titolo che una formula longobarda del dodicesimo secolo fa figurare la *lancia* e lo *scudo* come prezzo del *mundium* di una fidanzata[6].

Lo *scudo* posto all'estremità di un palo oppure sospeso in cima ad una lancia, secondo l'uso dei re franchi e degli antichi imperatori germanici, era un segno di giurisdizione e di sovranità[7]; di qui l'uso degli stemmi posti sulle porte dei notai regi.

*Guanto*. – Questa forma simbolica, estranea all'antichità greca e all'antichità romana (poiché, secondo Casaubon, l'uso dei *guanti* fu loro sconosciuto)[8], figura come modalità di trasmissione, di trasferimento, d'investitura. Questa forma fu utilizzata presso tutti i popoli della razza germanica e in particolar modo in Francia, dove si trova menzionata dai poeti, nei documenti, nelle leggi e nelle sentenze delle corti di giustizia[9]. Il senso di questo simbolo, per quanto concerne il trasferimento o l'investitura, si lega evidentemente a quello della *mano*, cui corrisponde. Essendo la *mano* un segno di possesso, di coman-

[1] HOUARD, *Anc. lois fr.*, t. I, p. 130; Littleton, *Instit.*, l. II, cap. III, sez. 95; Ducange, *Scutum*, VI, 290.

[2] DUCANGE, *Clypeus*, II, 709.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*- MICHELET, *Origines*,151.

[5] *Ibid.*

[6] Si vedano le pagine precedenti.

[7] DUCANGE, *Scutum*, VI, 291; - GUNTHER, (*in Ligurino*): Ligno suspenditur altè/ Erecto *clypeus*, tunc præco regius omnes/ Convocat à Dominis regalia jura tenentes.

[8] *In Athen.*, l. XII, cap. II, *ap.* Ducange, II, 575.

[9] GALLAND, *Franc-alleu*, cap. VI, p. 62; Ducange, *Investitura*, III, 1532, e II, 576; Ragueau e Laurière, *Gants*.

do e di potenza, il *guanto* che la copre partecipa evidentemente della stessa virtù.

Le forme di questo rito simbolico consistevano ordinariamente nel rimettere il proprio *guanto*, solitamente quello della mano destra, al magistrato, il quale lo passava a colui che investiva della cosa donata o venduta[1]. Talvolta il *guanto* era gettato in aria, come attesta la curiosa rinuncia di Gisella di Scharfenstein all'eredità di suo fratello, *per factum chirothecæ versus coelum*[2], e come attesta anche l'atto attraverso il quale lo sfortunato Corradino, prima della sua esecuzione, legò i suoi diritti a suo fratello Pietro d'Aragona, *per suam chirothecam projectam in aere*[3]. Il signor Michelet non restituisce esattamente il senso dell'atto simbolico di Corradino, dicendo *qu'il jeta son gant sur la place*[4]. Questa versione si allontana dal testo della cronaca. Essa è anche contraria all'intenzione simbolica di quest'atto che, nella situazione di Corradino, invece di essere una sfida, come nella formalità del duello giudiziario, era una sorta d'invocazione alla Divinità. Ciò viene spiegato molto bene in un passo di Gudenus, *chirothecâ in altum quasi ad Deum projectâ*[5]. Questo era il senso dell'atto di Gisella di Scharfenstein, che gettava il suo *guanto* verso il cielo e non a terra. L'intento di Corradino di Svevia era lo stesso.

Come segno di sfida, il *guanto* era gettato a terra da colui che chiedeva il duello giudiziario, donde la nostra attuale

[1] Sulla conversione di questo simbolo in prestazione feudale o fiscale, si veda qui di seguito il cap. XIII.

[2] BODEN, 612, anno 1314, *ap*. GRIMM, *Deutsch. Rechtsalt.*, 152, 153.

[3] «Conradinus ante suam decollationem omnia jura sua, quæ habebat in Siciliâ et Apuliâ, consanguineo suo Petro regi Arragoniæ legavit et publicè per suam *chirotecam* projectam in aere resignavit». *Contin.* Martini Poloni, in Eccardi *Corp. histor. med ævi*, I, n. 20, p. 1424, *ap*. Grimm, *loc. cit.*, et Dümge, *Symb. germ. Völk.*, p. 5, nota 6.

[4] *Origines*, p. 136.

[5] III, 1045, anno 1129, *ap*. Grimm, *loc. cit.*

espressione *gettare il guanto*. Lo si chiamava *pegno di battaglia* e lo si lasciava fra le mani del signore[1].

A ces paroles sailli en piez Gerins:
Tenez mon gage, Empériès, dit-il,
Envers Fromond que vos veez ici,
Des gans afères vos a del tot menti[2].

Nel romanzo di *Florence et de blanche Flore (Fleur)*:

Et li rossignox saute avant,
Il a au roy bailli son gant
Pour la bataille confirmer[3].

Dopo l'adempimento di tutte le formalità preliminari, il giudice del duello diceva tre volte ad alta voce: *laissez-les aller*, *lasciateli andare*, e gettava il *guanto* in mezzo alla lizza[4].

Il Miroir de Saxe vieta ai giudici reali di presiedere la propria aula di tribunale con le mani coperte da guanti[5]. Questo divieto è divenuto un uso osservato in Francia. Qual è il senso del divieto e dell'uso? La *mano nuda*, *privata del guanto*, è qui un simbolo di sincerità, di lealtà. Evidentemente, si può anche ricollegare il senso di questo simbolo alle cerimonie del duello giudiziario. La lizza si apriva solo allorché il giudice aveva gettato il *guanto* ai combattenti. La mano del giudice deve dunque essere scoperta[6].

[1] DUCANGE, II, 577, 578, 1668, 1669, 1680; Ragueau e Laurière, voce *Pegno di battaglia*; - *Ord.* di Filippo il Bello, anno 1306, *ap*. Brussel, *Usage des fiefs*, t. II, p. 982, 993, 994 e seguenti.; Laurière, *Ordon.*, t. I, p. 435 e seguenti.

[2] *Roman de Garin de Lohérin*; - Ducange, II, 1669.

[3] DUCANGE, *loc. cit.*

[4] *Ord.* di Filippo il Bello, citata in precedenza.

[5] DUCANGE, II, 578; - Dümge, p. 8.

[6] Quindi quando I tribunali non presiedono, ma vi sono delle sedute d'apparato, I magistrati portano dei *guanti*.

L'uso in cui sono gli avvocati, in Francia, a difendere sena indossare *guanti* sulla mano destra[1], si può ricollegare a questi stessi simboli. Per tutta la durata del combattimento, il *guanto* restava in mezzo alla lizza e poteva essere sollevato solo dal vincitore. Ecco perché oggi l'avvocato, in lotta per difendere la parte che rappresenta, tiene la mano destra scoperta. La ragione proposta dal signor Fournel, stando al quale ciò dipenderebbe da una maggior comodità nello sfogliare i fascicoli, quella motivazione è puerile. Ma è permesso ricollegare quest'usanza alla necessità per i testimoni di avere la mano destra nuda quando prestano giuramento, la mano destra degli avvocati servendo, attraverso il suo continuo gesto, ad attestare la verità di quanto dicono. In questo caso, come nel precedente, è un simbolo di sincerità, di purezza, di buona fede. Quest'usanza relativa al momento in cui si presta giuramento può rivendicare anche un'origine storica. Durante il Medio Evo, il giuramento giudiziario era prestato sull'immagine di Cristo, sul Vangelo o su delle sante reliquie, e il giuramento feudale aveva luogo fra le mani del signore. Nel duello giudiziario, il giuramento si prestava *sur la remembrance du Christ, con le mani prive di guanti e poste sulla croce*. Tutto ciò esigeva che la mano chiamata a compiere il gesto simbolico del giuramento fosse in comunicazione diretta com la cosa che essa toccava. Di qui, il nostro uso di giurare in tribunale tenendo la mano destra nuda e scoperta.

*Fazzoletto*. – Il *fazzoletto* figura solo molto raramente come simbolo, in epoca medievale. Il suo uso simbolico fu sconosciuto ai Romani. Non conosco che un solo testo preciso in cui esso sia citato; vi è indicato come utilizzato nella cerimonia dell'investitura[2]. Lo si impiega ancora oggi negli usi della vita privata per rappresentare una persona assente quale segno di

[1] FOURNEL, *Hist. abrégée des avocats*, cap. XII, *ap* Dupin, *Lett. sur la prof. d'avocat*, t. I, p. 86.

[2] Si veda il testo citato in Ducange, *Investitura*, III, 1534.

possesso di un posto, così come fanno notare J. Grimm e il professor Reyscher[1].

*Anello, fede*. L'*anello* e la *fede* sono stati presso gli antichi Romani[2], presso gli antichi Ebrei[3], presso i Tedeschi[4], sia il segno solenne del fidanzamento, sia, come ai giorni nostri, il simbolo dell'unione che deve legare i due sposi. Secondo la legge dei Visigoti e dei Longobardi, è una specie di caparra destinata ad assicurare la promessa di matrimonio[5].

Questo simbolo utilizzato nelle cerimonie della Chiesa cattolica deve la propria origine ai Romani? È stato introdotto in Europa attraverso il cristianesimo che l'aveva preso in prestito al paganesimo? J. Grimm sembra dubitare che esso sia appartenuto in proprio alla Germania; è inclinato a pensare che la sua introduzione in Germania sia dovuta al cristianesimo[6].

Il signor Reyscher pensa, al contrario, che questo simbolo fosse conosciuto da lungo tempo in Germania, prima che i Romani vi avessero importato i loro costumi e le loro istituzioni[7]. L'*anello*, come simbolo di unione, di fedeltà, mi sembra uno di quegli emblemi che appartengono a tutti i paesi. Dunque è ben possibile che i popoli del nord dell'Europa non l'abbiano imprestato ai Romani.

Come simbolo di unione e di fedeltà, l'*anello* è ancora impiegato nella consacrazione dei vescovi; esso indica il matri-

[1] Si veda in precedenza il capitolo VI.

[2] L. 36, § 1, D. XXIV, 1; Grimm, *Deutsche Rechtsalt*, 177.

[3] D. CALMET, *Dict. de la Bible*, voce *Nozze*, III, 51. Ma Laurière dice che l'utilizzo dell'*anello* quale simbolo del fidanzamento o del matrimonio fu sconosciuto agli Ebrei contemporanei di Gesù Cristo: si fonda sul fatto che non se ne trova traccia nel Talmud, né in Leone di Modena; dimodoché J. B. Laur, che ci ha dato un piccolo volume intitolato *de Annulo pronubo beatæ virginis*, si sarebbe dato una pena inutile. Observations sur les *Instit. cout.* di Loisel, l. I, tit. II, regola 20.

[4] REYSCHER, *Symb. des Germ. Rechts.*. Si veda la pagina successiva.

[5] *Lex Wisig.*, l. III, tit. III, § 3; - *Lex Longob.*, l. II, tit. XXXVII, § 1; - Ducange, *Annulus*, I, 456.

[6] GRIMM, 177.

[7] *Op. cit.*

monio spirituale che il vescovo contrae con la sua chiesa[1]. Lo smeraldo, incastonato nell'*anello* episcopale, simboleggia il dotario della Chiesa in quest'alleanza mistica[2]. Vi è un curioso accostamento fra l'*anello* dei nostri vescovi e l'*anello* che indossavano i capi Islandesi, conosciuti sotto il nome di *godis*, che erano al contempo giudici e pontefici[3].

I re di Francia ricevono dal vescovo, dal quale sono incoronati, un *anello*, che è il simbolo mistico della loro unione con il popolo[4]. Lo stesso vale per l'incoronazione del re di Germania da parte dell'arcivescovo di Colonia[5]. Il carattere religioso non esiste nel medesimo grado nel matrimonio simbolico che fa con l'Adriatico il doge di Venezia gettando l'*anello* ducale in mare. Ma lo si ritrova nell'incoronazione degli antichi duchi di Normandia che il vescovo fidanzava e sposava con la provincia passando al suo dito l'*anello* ducale. Quando Luigi XI ebbe obbligato suo fratello, il duca di Berry, a restituirgli la Normandia, che la guerra del pubblico Bene l'aveva costretto a cedergli a titolo di appannaggio, esigé che l'*anello* ducale fosse tolto dal dito del fratello Carlo e messo a quello del conestabile di Saint-Pol. Poi, in un'assemblea solenne tenutasi a Rouen il 9 novembre 1469, l'*anello* fu spezzato alfine di consumare il divorzio altrettanto solennemente quanto un tempo si era contratto il matrimonio di Carlo con la Normandia[6].

Il Vecchio della Montagna, quando volle stringere alleanza con il re San Luigi, gli inviò il proprio *anello*[7].

La *fede* fu anche presso i Romani un simbolo di trasferimento. Donando la propria a qualcuno, lo si dichiarava pro-

[1] DUCANGE, voce *Annulus*, I, 457; - Claude VILLETTE, *Raisons de l'off. et cérém. de l'Égl. cath.*, p. 140.

[2] CLAUDE VILLETTE, p. 141.

[3] MARMIER, *Lettres sur l'Islande*.

[4] CLAUDE VILLETTE, p. 186.

[5] MICHELET, *Origines*, p. 152.

[6] FLOQUET, *Hist. du parlem. de Norm.*, t. I, p. 250 fino a 256.

[7] JOINVILLE, *Histoire de saint Louys*, p. 86, a cura di Ducange, *in-fol.*, 1668. Si veda di seguito il paragrafo che include la voce *Camicia*.

prio erede[1]. Così aveva fatto Alessandro con Perdiccas, che nominò suo successore togliendosi la sua *fede* e donandogliela.

L'*anello* che si passava attorno al collo dei condannati e che chiamiamo oggi *gogna*[2] era un simbolo di giurisdizione criminale. Avere *ceppo*, *ferro* ed *anello* vuol dire, in una vecchia consuetudine, aver diritto di media giustizia[3].

*Tocco*, *berretto*, *cuffia*, *elmo*, *cappello*. – Tutto è antagonismo in questo simbolo e nell'uso che se ne fa. Simbolo di onore e di libertà presso i Romani[4], il *cappello* o il *berretto*, conservando un significato identico durante il Medio Evo, assume nello stesso tempo un significato del tutto opposto. Esso è tanto il segno dell'autorità e della potenza, supremo appannaggio della libertà, quanto quello dell'ignominia, della debolezza e del disonore. Come emblema della potenza, il Re mantiene il *cappello* sulla testa, mentre, attorno a lui, tutti rimangono a capo nudo[5].

Il vassallo ha il *capo scoperto*, quando rende omaggio al suo signore[6]. Il debitore che cede i propri beni si presenta all'udienza discinto ed *a capo scoperto*[7]. Il giurato che presta giuramento è *in piedi* ed *a capo scoperto*, mentre il presidente che riceve il giuramento è seduto e col *capo coperto*[8]. L'avvocato, come segno della sua indipendenza, arringa indos-

[1] VALERIO MASSIMO, VII, cap. VIII, n. 8-9; Montfaucon, *Antiq. expl*, t. III, 2ª parte, p. 226. – Ma spesso l'*anello* era solo un simbolo di guardia, più che di proprietà, come si vede dal testo della L. 77, § 21, al Dig., XXXI, *de legat. et fideicom.*, II.

[2] Nella bassa latinità del Medio Evo *collare*, *collistrigium*.

[3] *Consuet. Juliodunensis*, cap. II, art. 8, *apud* Ducange, *Annulus*, l. 458.

[4] MONTFAUCON, t. III, part. I, p. 34; part. II, p. 284.

[5] Ma i grandi di Spagna hanno privilegiato il fatto di rimanere coperti in presenza del re, quale segno della loro grandezza. Presso i Goti, i nobili ed i sacerdoti si chiamavano *Gibati* (da *Gibus*, berretto, cappello) ed è senz'altro da qui che proviene il privilegio dei grandi di Spagna, che reclamano la loro discendenza dagli antichi Goti (*Hidalgo*, figlio, discendente dei Goti).

[6] Littleton, lib. II, cap. I; - Houard, *Anciennes lois françaises*, t. I, p. 107.

[7] Ediz. del 1512, art. 70; - *Cout. de Bretagne*, art. 681; - Laurière, I, 206.

[8] *Cod. inst. crim.*, art. 312.

sando il suo *berretto* quadrato[1]. Nella cattura, dice J. Grimm, un tempo si toglieva agli uomini il *cappello*, alle donne il velo; perdevano così il loro onore e restavano senza aiuto e protezione[2]. Come emblema del loro assoggettamento, il sinodo di Vienna obbliga gli Ebrei a indossare un *berretto a punta*[3], che deve essere color zafferano secondo gli statuti di Avignone[4]. In segno dell'abbiezione cui li ha portati la loro cupidigia, in alcuni paesi gli usurai sono costretti a fare il giro della chiesa indossando un cappello da ebrei[5]. In Francia, a partire dal 1582, il debitore insolvente è condannato a portare un *berretto verde*, simbolo imprestato ai folli d'Italia[6]. Infine, per non omettere nulla nell'enumerazione di queste opposizioni sull'uso simbolico di un solo e medesimo oggetto, ricordo che, nelle cerimonie religiose, noi togliamo il *cappello* quale segno di rispetto verso la Divinità, mentre i sacerdoti ebraici in passato, ed ancora oggi, si presentano al tempio[7], come il resto dei credenti, solo col capo coperto. I Cristiani scoprono il capo quando prestano giuramento. Gli Ebrei, anche ai giorni nostri, mettono il loro *cappello* al momento di giurare[8]. Noi teniamo il *cappello* in mano in segno di saluto, di sottomissione, di deferenza; ma oggi ancora, nell'Oriente, è un atto di disprezzo ed una grave inciviltà scoprirsi il capo in presenza di qualcuno[9].

[1] FOURNEL, *Hist. abrég. des avocats*, cap. XII e XV; - *Recueil de pièces sur la prof. d'avocat*, di M. Dupin, t. I, p. 87, 95; *Décret* du 14 décembre 1810, art. 35; *Décret* du 2 juillet 1812, art. 12.

[2] *Poesie im Recht*, § 10.

[3] Anno 1267; Ducange, *Gibus*, V, 483.

[4] DUCANGE, *loc. cit.*

[5] An. 1390; Grimm, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 712; - Michelet, *Origines*, 394.

[6] *Sentenza* del parlamento di Parigi del 1582. Si veda Denisart, voce *Bonnet vert*; Laurière, *hoc verbo*. – Quest'uso di coprire con un *cappello* la testa degli insolventi non potrebbe venire dai Boeti, i quali, secondo Giovanni di Damasco, conducevano i debitori insolventi in pieno mercato, dove li facevano sedere dopo aver messo loro sul capo un *paniere* (*cophinum*, in provenzale *couffin*, *couffe*) quale segno di disonore?- Laurière, *verb. cit.*

[7] D. CALMET, *Dict. de la Bible*, voce *Cidaris*, I, 430.

[8] Si veda DENISART, voce *Juifs*, n. 7.

[9] D. CALMET, *loc. cit.*

Il *cappello* tanto famoso che Gessler aveva messo in cima a un palo intendeva rappresentare l'imperatore della Germania, la sua persona assente, come nota il professor Reyscher[1], piuttosto che una cosa astratta, la potenza austriaca, come dice J. Grimm[2] e, riprendendo lui, il signor Michelet[3].

Il *cappello*, il *berretto*, il *tocco* servirono anche, durante il Medio Evo, come emblema di omaggio e d'investitura e questo fu, fra gli altri, il simbolo attraverso il quale Riccardo Cuor di Leone, per liberarsi dalla sua prigionìa, rinunciò ai propri diritti sulla corona d'Inghilterra e rese omaggio all'imperatore Enrico VI[4]. I Normanni avevano importato in Inghilterra l'uso del trasferimento dei beni attraverso l'*elmo*[5].

*Corona*[6], *mitra*. – La *corona* è simbolo della potenza imperiale o regale, come delle più eminenti dignità degli imperi. La sua forma, la sua materia ed i suoi ornamenti variano a seconda dell'autorità che la *corona* rappresenta. Chiusa, designava un tempo la potenza imperiale. Tutti i re oggi la portano così, ed è ciò che li distingue dagli altri sovrani. Aperta, essa rappresenta la dignità di duca, principe e conte[7]. Le dignità ecclesiastiche sono più particolarmente rappresentate dalla *mitra* o dalla *tiara*.

La forma circolare, nella *corona* imperiale, significava che il dominio dell'imperatore si estendeva sull'universo (*orbis*). L'arco che si ricurva sulla corona e che la suddivide era il simbolo dell'Oceano che circonda il mondo[8]. Enrico VI in Inghil-

[1] *Symb. des germ. Rechts.*

[2] «Le *chapeau* élevé sur une pique est un signe de puissance» (*Poesie im Recht*, § 10, nota).

[3] *Origines*, 185.

[4] ROGER DE HOCEDEN, p. 724, *ap*. Ducange, III, 1536.

[5] GALLAND, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 317; Hauteserre, *de fict. Juris.*

[6] Si veda in precedenza la voce *Fiori*.

[7] «Sed et specialia cujusque ordinis ornamenta observantiæ conveniunt, veluti coronæ clausæ apertæve, regum illæ, hæ ducum, principum, comitum». Pülter, *Elem. juris pub. germ.*, l. IVc. IV, § 312, p. 416.

[8] «*Corona* imperatoris est circulus orbis. Portat ergo Augustus *coronam*, quia declarat se regere mundi monarchiam…arcus super *coronam* curvatur,

terra fu il primo re a portare la *corona* chiusa. Francesco I in Francia la portò allo stesso modo, sia a sua imitazione, sia per mostrare all'imperatore Carlo V di avere una corona simile alla sua[1], e per indicare che, nel loro regno,i re di Francia hanno lo stesso potere degli imperatori nei paesi di loro dominio[2].

La *corona* rappresenta il regno. È a questo titolo che si dice la *corona* di Francia, d'Inghilterra, ecc. In quest'ultimo paese, i processi criminali sono chiamate *cause contro la corona*. Talvolta si personifica questo segno materiale. Così si dice, persino oggi in Francia e Inghilterra, *i discorsi della corona*, *le volontà della corona*, *gli agenti della corona*.

Il possesso materiale della *corona* è un oggetto di grande importanza nei tempi di barbarie; poiché allora il segno è la cosa stessa e lasciarsi trafugare il simbolo significa perdere ogni diritto all'autorità[3]. Si può vedere, in Monstrelet, l'aneddoto relativo al re d'Inghilterra, Enrico IV, alzatosi dal suo letto di morte per fermare suo figlio, Enrico V, nel momento in cui questi mette la mano sulla *corona* per portarla via, dicendogli: «Che diritto ne avete, figliastro[4]?»

La *corona* è servita naturalmente per l'investitura dei regni. Se ne trovano esempi nella vecchia cronaca di Moissac[5].

Il senso simbolico della triplice *corona* dei papi è ben noto. Quanto alla mitra che ancora portano i vescovi, e che gli stessi papi hanno portato un tempo, la sua cima, divisa in due punte, indica simbolicamente che i vescovi sono i rappresentanti della legge antica, rinnovata dalla legge nuova portata sulla terra da Cristo:

eo quod Oceanus mundum dividere narratur». Honorius Augustod., *Gemma animæ*, l. I, c. CCXXIV, *ap*. Ducange, II, 1086.

[1] DUCANGE, 24, *Dissert. sur Joinville*, p. 298, 299. Ducange enumera quattro specie di forme diverse nella *corona* dei re francesi a partire dall'instaurarsi della monarchia.

[2] CLAUDE VILLETTE, *Raisons de l'off. et cérém. de l'Égl. cath.*, p. 188.

[3] MICHELET, *Origines*, p. 157.

[4] MONSTRELET, t. II, l. I, cap. CVII, p. 435; - Michelet, *Hist. de Fr.*, IV, p. 287.

[5] *Chron. Moissiacense*., an. 813, 816, 817, ap. Ducange, III, 1528.

*Corona* fronte gerit duplicena signantia legem,
Legem quippe novam Christi, veteremque figuram[1].

Vi sono degli esempi di investitura ecclesiastica o censuale tramite la *mitra*[2].

*Velo*[3]. – Giunone o Era, presso i Greci e presso i popoli italici, reggeva tutto ciò che riguardava le donne, nel corpo come nello spirito. Si adorava Giunone prima, durante e dopo il matrimonio, come vergine, moglie e vedova. Ma ella era soprattutto la sposa per eccellenza. È sotto questo aspetto che ella si offriva principalmente agli omaggi dei mortali[4]. Le statue della dèa offrono l'indicazione di quest'idea complessa. Come vergine o fidanzata, è avvolta in un *velo*[5]. Quando il *velo* è scostato o gettato all'indietro, ella rappresenta la sposa. Questo segno simbolico esprime allora la fidanzata che si mostra come moglie al suo fidanzato. In quel momento il matrimonio è consumato. Il marito può vedere il volto della sua giovane sposa[6]. È la cerimonia del matrimonio ateniese nota come *anacalypterìa* (*ἀνακαλύπτειν*, svelare, scoprire), quando, dopo il terzo giorno, la donna riceveva i doni del suo sposo, che allora poteva vedere i suoi tratti per la prima volta[7]. Ancora oggi, in Oriente, la cerimonia del matrimonio si compie senza che lo sposo possa vedere colei che prende in moglie, il cui volto resta nascosto da un *velo*. Questo *velo*, attributo principale di Giunone-Era, quale fidanzata o modello della fidanzata, avvolgeva le giovani

[1] Jacob, cardinalis, *de Bonifacio*, VIII, *ap*. Ducange, IV, 842; - Claude Villette, p. 138.

[2] DUCANGE, III, 1535; IV, 843, voce *Mitra*.

[3] Si legga di seguito la voce *mantello*.

[4] CREUZER, *Symb.*, trad. fr. di Guignaut, t. II, l. VI, cap. II, part. I, pp. 616, 617.

[5] GUIGNIAUT, *op. cit.*, p. 617, nota 1. Questa era una delle rappresentazioni della statua di Giunone nell'isola di Samos. Creuzer, *Symb.*, trad. fr., *loc. cit.*, p. 595.

[6] GUIGNIAUT, *loc. cit.* – È come moglie che figura sulle medaglie, con il suo *velo* scostato o gettato all'indietro.

[7] MICHELET, *Origines*, 25.

fidanzate presso gli ateniesi come a Roma. È il *flammeum* delle nozze di Giulia e Manlio[1], *velo* dalle caste pieghe, dai colori accesi, origine del *velo* che ancora oggi si getta sul capo della novella sposa, quando si procede alla celebrazione del matrimonio. Presso gli Ebrei, lo sposo e la sposa avevano la testa coperta da un *velo nero*, indipendentemente da un altro *velo* chiamato anche *taled*, che veniva steso sul capo dei novelli sposi[2]. Di qui, forse, l'usanza cattolica di stendere un *velo* (pallium) sulla testa dei giovani sposi mentre il sacerdote recita alcune orazioni[3]. A Roma, nel matrimonio per confarreatio, si stendeva sui giovani appena sposati, mentre essi mangiavano il dolce consacrato, la pelle della capra offerta in sacrificio.

*Mantello*. – Nelle idee degli antichi Germani, il *mantello*, in particolare quello dei principi e dei re, delle regine e delle principesse, era un segno di protezione[4]. L'adottante avvolgeva l'adottato nel suo *mantello*, sia per far vedere che lo prendeva sotto la propria protezione, e tale è l'idea di Grimm[5], sia per mostrare che l'adottato era per così dire parte di lui, secondo la spiegazione del Ducange[6].

Questa spiegazione di Ducange si lega ad un' usanza ateniese. L'uomo che faceva ritorno nel suo paese dopo una lunga assenza, in seguito alla quale fosse stato creduto morto, non poteva rientrare in casa senza osservare alcune cerimonie. Il suo ritorno era considerato come una seconda nascita e in quel momento una donna lo poneva sotto il suo *mantello*, apriva la cintura della sua veste e lo lasciava uscire come se egli fosse

[1] *Flammeum cape*.

[2] D. CALMET, *Dict. de la Bible*, voce *Nozze*, III, 51.

[3] Quest'uso esisteva già al tempo di Tertulliano. – Si veda *de velandâ virg.*, c. II, *ap*. D. Calmet, *Dict. de la Bible*, voce *Nozze*, III, 53; Ducange, *Pallium*, V, 63.

[4] GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, 160; - Si veda di seguito il cap. XIII sull' *Applicazione particolare dei simboli ad alcuni diritti, prestazioni e tributi* e, di seguito, la voce *Scarpa*.

[5] *Poesie im Recht*, § 6.

[6] V, 63, voce *Pallio cooperire*. – Si veda anche ciò che dice su Joinville.

venuto al mondo una seconda volta[1]. Questa cerimonia era una reminescenza dell'adozione di Ercole da parte di Giunone la quale, salendo sul letto, prese Ercole sul suo petto e lo lasciò scivolare a terra attraverso i suoi vestiti, come per imitare la natura al momento del parto[2]. Il Medio Evo offre diversi esempi di simili cerimonie per l'adozione[3]. Vi è in ciò una reminescenza della Grecia e di Roma. L'idea di protezione, semplice di per sé, più semplice ancora nella sua manifestazione esteriore, si adatta meglio allo stadio intellettuale dei Germani dei tempi primitivi. Il signor Grimm mi pare dunque aver colto bene il senso dell'adozione attraverso il *mantello* nei suoi rapporti con le origini germaniche del nostro diritto. Quest'idea di protezione si ritrova d'altronde negli usi popolari del paese di Hanau. Durante la cerimonia nuziale, l'uomo del popolo getta il suo *mantello* attorno al corpo della sua fidanzata[4]. Gli antichi Ebrei conferivano il medesimo senso ai medesimi simboli. Quando Ruth invoca la sua parentela perché Booz la prenda come sposa: «Sono Ruth, dice, stendi su di me il tuo *mantello*, perché sei mio parente prossimo[5] ».

Il *mantello* o il *velo* (pallium) era steso sui bambini che si volevano legittimare mediante il matrimonio[6]. Il diritto tedesco li chiamava *figli del mantello*, *mantel kinder*[7]. Un poeta fiammingo del XIII secolo, Philippe Mouske, ricorda questa cerimonia con questi versi:

[1] DELAUNAY, *Comment. sur les Inst. cout. de Loisel*, p. 293.

[2] Diodoro di Sicilia, I, 284, *ap*. Grimm, *Deuts. Rechtsalt.*, 160.

[3] GRIMM, 462-465.

[4] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 6.

[5] D. CALMET, *Dictionnaire de la Bible*, voce Ruth, III, 399.

[6] BEAUMANOIR, *Cout. de Beauvoisis*, cap. XVIII; - Ducange, *Pallium et Pallio cooperire*, V, 63; Loisel, *Inst. cout.*, t. I, tit. I, n. 40, p. 87, ediz. in-12 di Dupin e Laboulaye; - Delaunay, *Comment. sur les Inst. de Loisel*, p. 291 e seguenti.

[7] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 6 e *Deuts. Rechtsalt.*, 160. *Skotsätuborn*, *Schoossetzkinder*, nel Diritto del Nord, poiché durante lo sposalizio erano seduti in grembo alla madre e ricevevano così la legittimità (*Poesie im Recht*, loc. cit.).

Li Duc (Richard) ki les enfasi ama,
Gunnor adoncques espousa,
E li fi (figli) ki ja furent grant,
Furent entre autres deux en estant
Par-dessous le *mantiel* la mère,
Furent fait bial (legittimi) cil trois frère[1].

Gli antichi sacerdoti del Messico rivestivano le fidanzate di un *mantello* di diversi colori, al centro del quale appariva l'inquietante immagine di uno scheletro umano, per far comprendere loro che il matrimonio doveva durare tutta la loro vita, simbolo mistico della perpetuità dell'unione coniugale, che involontariamente ricorda che presso gli Indù la morte era il sigillo dell'unione coniugale[2].

Il *mantello* che figurava con il senso di difesa e di protezione nella formalità dell'omaggio feudale[3] avrebbe giocato il medesimo ruolo simbolico nella rinuncia della vedova alla comunità, se è vero che ella fece questa rinuncia deponendo il suo *mantello* sulla tomba di suo marito, per sottolineare che il *mantello* non copre più con la sua protezione colei che se ne spoglia[4].

[1] Si veda a riguardo Guillaume de Jumièges, l. VIII, cap. XXXVI, e Ducange, V, *Pallium et Pallio cooperire*, 63, 64; - Sull'esistenza di quest'usanza in Inghilterra si vedano i testi citati da Ducange e Delaunay, p. 291-293.

[2] Echeveria y veitia, *Hist. antiqua del Mexico.*

[3] LAURIÈRE, *Gloss.*, voce *Hommage*. – Si veda di seguito il cap. XIII, sull' *Applicazione particolare dei simboli ad alcuni diritti, prestazioni e tributi*.

[4] MICHELET, *Origines*, p. 56, in principio, dice che la donna deponeva la sua cintura o il suo mantello e cita Grimm, p. 174. Grimm non dice nulla di simile nel punto citato, come non lo fa a pag 160 alla parola *Mantel*, né alla pagina 147 alla parola *Gürtel* (cintura). Lo stesso vale per Monstrelet, t. I, lib. I, cap. XVIII e cap CXXXIX. Neppure Loisel ne fa menzione nei suoi *Institutes*, lib I, tit. II, n° 30, a cura di Dupin e Laboulaye. Ho dovuto lasciare al signor Michelet la responsabilità delle sue affermazioni. Si leggano le prossime pagine.

Infine, il mantello fu utilizzato come modalità d'investitura nella donazione di una casa ad un convento[1], nell'immissione in possesso di una chiesa[2], nella nomina alle funzioni di governatore della città di Roma durante il XII secolo[3].

*Cintura*. – La *cintura* appare nella *Simbolica* giudiziaria in rapporto con il matrimonio, con la sconfitta di un nemico, con la cessione di beni, la rinuncia alla comunità, l'omaggio feudale e l'investitura. Se non ha che un significato molto vago, in quest'ultima formalità[4], la *cintura* presenta, negli altri casi, un senso ben marcato, la sottomissione ad un potere superiore. Ma per avere la pienezza di questo significato, essa deve essere discostata dal corpo; poiché, passata attorno al corpo, è sempre, sia nella religione che negli usi della vita civile, come in quelli della vita giuridica, un vero simbolo di forza[5]; di qui l'idea di sottomissione, di debolezza, quando è snodata o scostata dal corpo.

Ad Atene il marito, la prima sera delle nozze, scioglie egli stesso la *cintura* della sua sposa[6] la quale, abbandonando a lui la sua *cintura*, si abbandona alla sua discrezione. A Roma, il nemico sconfitto, passando sotto il giogo, si toglieva la *cintura*[7]. Secondo la legge salica, l'omicida, non potendo risarcire equamente il suo crimine, abbandona tutti i propri beni se-

[1] Si vedano i documenti citati da Galland, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 335, 341, e da Ducange, III, 1536, e voce *Mantello*.

[2] *Loc. cit.*

[3] *Loc. cit.*

[4] Si vedano degli esempi d'investitura mediante *cintura* in Galland, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 341, e Ducange, III, 1530.

[5] Isaia, cap. XXII, 21; - Claude Villette, *Raisons de l'office et cérém. de l'Église catholique*, p. 178. – Thor, l'Ercole della mitologia scandinava, porta una *cintura* che raddoppia le sue forze (Marmier, *Lett. sur l'Islande*). La potenza di Venere è nella sua *cintura*. Nell'*ordinazione a cavaliere*, la *cintura* è un segno di forza fisica e morale. – Ducange, *Cingulum*, II, 619.

[6] MICHELET, *Origines*, p. 25.

[7] TITO LIVIO, XXVII; - Ragueau e Laurière, *Gloss.*, t. I, p. 206; t. II, p. 387, voce *Subhaster*.

guendo alcune cerimonie a piedi nudi e senza *cintura*[1]. Di qui, l'origine della formalità attraverso la quale il debitore getta in terra la propria *cintura* nel cedere i propri beni ai creditori[2]; di qui anche la stessa formalità osservata dalla donna che rinuncia alla comunità[3]; di qui, l'azione del conte di Boulogne il quale, nella sua riconciliazione con il re Luigi IX, suo nipote, tolse *cintura* e cappuccio in segno di deferenza[4]. È quest'idea di deferenza, di sottomissione, che bisogna vedere nell'atto simbolico di togliere la *cintura*, più che quella dell'abbandono del denaro portato un tempo nella *cintura*, come ritengono alcuni autori[5]; poiché, nella rinuncia alla comunità, quest'ultima idea è rappresentata attraverso il gesto del *lancio della borsa*; il lancio della *cintura*, che vi si trova aggiunto, ha dunque per oggetto la rappresentazione di un'altra idea.

*Camicia*. – IL Vecchio della Montagna, che vuole stringere alleanza con San Luigi, invia a questo monarca la propria *camicia*, questa parte del vestito che tocca il corpo più da vicino, per indicare che, fra tutti i re, Luigi è quello con il quale desidera instaurare l'unione più intima[6].

*Calzatura*; *stivale*; *scarpa*. – Presso i popoli del Nord dell'Europa, presso gli antichi Ebrei e nel nostro Medio Evo, la *calzatura* occupa un posto importante nella *Simbolica* giudiziaria. La *scarpa* è un segno di dipendenza, d'inferiorità, di umiltà, di sottomissione; in opposizione, è talvolta anche un simbolo di superiorità e di potenza. Così, presso i Franchi Salii,

[1] Lex salica, *de chrenecruda*, tit. LXI. Si veda qui di seguito la voce *Calzatura*.

[2] Cout. de Bretagne, art. 681; - editto di Luigi XII del 1502, art. 70; - Laurière, *Gloss.*, t. I, p. 206-207.

[3] LAURIÈRE, *Gloss.*, t. I, p. 258, 259; - Loisel, *Inst. cout.*, si veda poco sopra la voce *Mantello*.

[4] Ancienne Chronique de Flandre, cap. XIX, citata da Laurière, *Gloss.*, t. II, p. 206.

[5] RAGUEAU, *Gloss.*, t. I, p.206.

[6] JOINVILLE, *Hist. de saint Louis*, p. 86, a cura di Ducange. Si veda poco sopra la voce *Fede*.

nella formalità di cessione di beni nota sotto il nome di *chrene-cruda*, il debitore abbandona la propria abitazione in camicia e senza *scarpe*[1]. Presso gli antichi Ebrei, la cessione di diritti e di beni fra parenti si faceva togliendosi la *scarpa* e dandola a colui al quale si faceva tale cessione. È ciò che Booz fa fare al suo parente quando acquista il suo diritto di sposare Ruth[2]. Il signor Reyscher dice che quest'azione significava, da parte del cedente, che questi si sentisse autorizzato a spogliarsi del suo diritto e a trasmetterlo ad un altro con la stessa facilità che se si fosse trattato della propria *scarpa*[3]. Questa spiegazione non è ispirata dalla conoscenza dei tempi primitivi. Il fidanzato presentava un tempo alla sua futura sposa[4], oppure le faceva presentare, una *scarpa*, di solito proprio la sua. Sembra, secondo il signor Reyscher, che la facesse indossare egli stesso alla sua fidanzata. Togliendosi la *scarpa*, egli si esponeva al rischio di avere un passo meno fermo e si poneva così in una condizione inferiore nei riguardi della sua fidanzata; infilandole egli stesso la *scarpa*, si umiliava dinanzi a lei[5]. Da qui deriva il fatto che ancora oggi si dica in Francia, per designare un marito sottomesso alla propria moglie, che questi è *sotto la pantofola di sua moglie*; di qui, il motto di Grimm che insegna come la *pantofola* sia ancora un simbolo molto utilizzato dell'influenza che la moglie esercita sul marito[6]; di qui anche l'uso, ancora esistente in numerose contrade della Germania, in particolare nel Palatinato, che consiste, da parte del fidanzato, nel richiedere che si beva alla salute della sua fidanzata nella *scarpa* di quest'ultima[7]; di qui, l'uso dei principi di inviare la propria *scarpa* alla loro futura sposa nella cerimonia del matrimonio per procura, senza to-

[1] Si veda poco sopra la voce *Cintura*.

[2] RUTH, cap. IV, 8, 9; - DUCANGE, *Calceamenta*, II, 36; - REYSCHER, *Symb. des germ. Rechts*; - MICHELET, *Origines*, 137.

[3] *Op. cit.*

[4] GREG. TURON., *de Vitis patr.*, c. XX, *apud*. Ducange, *Calceamenta*, II, 36.

[5] *Op. cit.*

[6] *Poesie im Recht*, § 10.

[7] REYSCHER, *op. cit.*

gliersi essi stessi la *scarpa* e senza prostrarsi dinanzi a lei[1], a meno che la *scarpa* non sia considerata, in questo caso, come fanno le vecchie canzoni tedesche, come un simbolo di presa di possesso[2].

La *scarpa* o lo *stivale* sono ancora, nel Medio Evo, un simbolo dello stesso genere, di cui si ritrova traccia in un gran numero di diritti feudali, di prestazioni e di tributi[3].

La *scarpa* era talvolta sostituita al *mantello*, nei paesi del Nord dell'Europa, quanto alla cerimonia dell'adozione e della legittimazione della prole. Il padre uccideva un bue di tre anni; con la pelle del piede destro faceva una *scarpa*, che calzava e che faceva in seguito calzare all'adottato o legittimato, agli eredi, agli amici. Ciò si chiamava *salire insieme nella scarpa*[4].

*Tenuta intera*. – Il simbolo pervade a volte l'intero abbigliamento nel suo insieme. Questo emblema regna con un senso spesso mistico e molto elevato nell'ambito religioso[5], così come negli usi della vita civile[6]. Il Diritto conosce anche delle rappresentazioni simboliche dello stesso genere. Il matrimonio

[1] GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 156

[2] GRIMM, *Poesie im Recht*, § 10.

[3] Si veda di seguito il cap. XIII, sull' *Applicazione particolare dei simboli ad alcuni diritti, prestazioni e tributi*.

[4] GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 155; Michelet, *Origines*, p. 12. – Si veda poco sopra la voce *Mantello*.

[5] Si veda la festa del primo giorno di gennaio a Roma, poco sopra alla voce *Cavallo*; si vedano anche le cerimonie del culto di *Aphroditos* nell'isola di Cipro (Creuzer- Guigniaut, t. II, part. 1, l. IV, cap. III, p. 85, 86); quelle dei sacerdoti di Cibèle nelle loro processioni (*id.*, p. 59, 60, 61); i misteri di Ercole lidiano (*id.*, p. 86, 179, 180).

[6] Si veda la cerimonia del generale trionfatore a Roma, simbolo misto, civile e religioso (Lerminier, *Phil du Droit.*, studio sugli Etruschi di Ottfried Muller, t. II, p. 388). Si veda anche la *tenuta nera* in segno di lutto, ai nostri giorni e già al tempo dei Merovingi (Gregor. Turon., *Hist. franç.*, lib. V, cap. XXXV; Aug. Thierry, *Nouvelles lettres sur l'hist. de France*, 7ª lettera nella *Revue des Deux-Mondes*, t. XXVIII, p. 210), e la *tenuta bianca*, quale segno di lutto, per le regine di Francia. Il nome di *Regina bianca* è rimasto per le vedove dei re di Francia. Ducange, *Blanca*; Michelet, 209, 210; - Floquet, *Hist. du Parlement de Normandie*, t. III, p. 152. Ma Ragueau e Laurière attribuiscono un'altra origine all'appellazione di *Regina bianca* (*Gloss.*, t. II, p.331).

dei Lacedemoni, così come fu istituito da Licurgo, ne fornisce un esempio. A Sparta, la giovane sposa era coperta di un *vestito da uomo*. Nell'isola di Cos il fidanzato *si vestiva da donna*[1]. L'uso lacedemone ha un'origine storica che sarà ulteriormente indicata[2]. Ignoro il senso e l'origine dell'altro uso. Si trova ancora un simbolo giuridico nella *veste bianca* che i candidati (*candidus*, bianco, puro, senza macchia) prendevano a Roma[3]. Abbiamo in Francia un simbolo giuridico la cui materia è fornita dalla stessa *tenuta vestiaria*, nella toga dei magistrati e soprattutto dei presidenti delle corti regie. Infatti, è una tradizione molto antica che i mantelli o epitogi degli antichi presidenti dei parlamenti fossero simili al mantello di cui i re di Francia erano decorati nelle grandi solennità. La berretta dei magistrati, portata un tempo come corona dai re della prima razza, da Carlo Magno stesso e più tardi anche da san Luigi[4], la scarlatta, la porpora, colore della potenza trionfante che scintilla sulle toghe dei semplici consiglieri, l'ermellino, quest'appannaggio della regalità, tutto, nella tenuta dell'alta magistratura, indica, da parte dei nostri re, un'emanazione dei loro ornamenti distintivi, una comunicazione simbolica della loro grandezza e della loro dignità, con lo scopo di conferire ai giudizi che escono dalla bocca di quei magistrati maggior peso ed autorevolezza e affinché, dice Ducange, quei giudizi siano «accolti dai popoli come se fossero stati emanati dalla stessa bocca del principe[5]». Quindi, è con un certo orgoglio e a ragione che un vecchio primo presidente del parlamento faceva notare che i magistrati parlamentari indossano i vestiti, le berrette, i mantel-

[1] MONTFAUCON, *Ant. expliquée*, t. III, part. 2, lib. I, cap. VI, p. 213.

[2] Si veda in seguito l'art. IV.

[3] Si veda il cap II della prima parte di quest'opera.

[4] DUCANGE, 24ª Dissert. à la suite de Joinville, p. 298, 299.

[5] *Id.*, p. 293, 294; - Laroche-Flavin, *Les treize livres des parlements de France*, l. X, cap. XIV e XV; - Floquet, *Hist. du parlem. de Normandie*, t. III, p. 566, 567; t. I, p. 479, 480. Il nome di *Palazzo*, *Palazzo di giustizia* rivendica un'origine simbolica quanto l'*abbigliamento* dei magistrati. Il *Palazzo di giustizia* di Parigi fu un tempo abitato dai nostri re, che lo cedettero al parlamento (Ducange, p. 293). La giustizia abita un *palazzo*, come la regalità, che essa rappresenta.

li che «furono l'abbigliamento e le corone degli antichi re e che essi erano seduti al di sotto della raffigurazione di Dio, nel posto e negli abiti dei re[1]».

Si trova ancora un'applicazione dell'*abito* come simbolo giuridico in una pena inflitta ai nostri giorni per talune malefatte commesse in prigione[2].

*Sella*. – La *sella*, sulla quale l'uomo monta quand'è a cavallo, gioca un ruolo simbolico come pena infamante[3].

*Letto*. – Il *letto*, sul quale l'uomo riposa, è il simbolo del matrimonio: donde *figlio di primo letto*, *di secondo letto*; e, nell'antica Consuetudine di Bar, *letto infranto*, per significare la separazione dei corpi[4].

ART. II. – Simboli artificiali in rapporto con l'oggetto rappresentato.

Questa suddivisione comprende i simboli artificiali la cui *forma*, non avendo più alcun rapporto con i simboli naturali, indica, direttamente o indirettamente, in una maniera evidente e non forzata, il carattere o la natura della cosa raffigurata. Tali sono, ad esempio, le *chiavi*, che rappresentano la *casa* venduta o donata. Lo stesso vale per i *cardini* della porta o la *porta* stessa. La *campana* di una *chiesa*, di un *monastero*, le *corde* che vi si adattano e che servono a mettere la *campana* in movimento raffigurano perfettamente l'immissione o la successione nel possesso di una *cura*, di un'*abbazia*, di un *monastero*. Il *giogo*, come segno di sottomissione, è ugualmente in rapporto con l'oggetto rappresentato.

[1] Arringa del primo presidente François de Rez; Floquet, *Hist. du parlem. de Normandie*, t. III, p. 479, 480.

[2] Si veda di seguito il cap. XII.

[3] *Ibid.*

[4] Si veda l'Introduzione di quest'opera e, di seguito, il capitolo XIII.

*Chiavi*. – Le *chiavi* sono il simbolo non solo della Santa Sede, come autorità spirituale, ma anche della corte di Roma considerata come autorità temporale. A quest'ultimo titolo, fanno parte dell'ambito giuridico. Hanno come origine le *chiavi* del paradiso affidate alla fedeltà del principe degli apostoli, di san Pietro, primo vescovo di Roma, di cui i papi sono i successori. Queste *chiavi* sono esse stesse l'immagine del potere che appartiene ai papi, da legare e delegare sulla terra e nel cielo; e il pensiero va naturalmente a quella *chiave* della casa di Davide attribuita a Gesù Cristo, che ne faceva parte, *chiave* mistica, che possedeva la meravigliosa facoltà che ciò che essa aveva aperto non poteva essere più chiuso e ciò che essa aveva chiuso non poteva essere più aperto[1]. Questo simbolo ricorda ancora le *chiavi* che formavano l'attributo di Giano, incaricato di aprire e chiudere le porte dei cieli e della terra, guardiano del cielo, come san Pietro è guardiano del paradiso[2].

La *chiave* deve qui al contatto delle cose religiose un senso molto elevato, che tale simbolo è lungi dall'avere nelle disposizioni del Diritto romano, in cui figura come rappresentante l'autorità domestica o interiore delle matrone romane. È in quest'intento che si presentava una *chiave* alla novella sposa[3]: poiché l'offizio della sposa era tenere le *chiavi* della cassaforte[4]. In caso di separazione o di divorzio, le venivano tolte oppure ella le restituiva[5]. È con questo significato che il simbolo passò negli usi e nel Diritto del Medio Evo. La donna che rinunciava

[1] Isaia 12, 20 e ss.; Apocalisse 3, 7; - Ducange, *Clavis*, II, 673.

[2] Vi sono altri accostamenti da fare, a riguardo, con la mitologia delle religioni dell'antichità pagana, in particolare con Minerva, con Iside e con la dea Bhavani della mitologia indù. Si veda, su queste diverse divinità, Creuzer- Guignaut, t. I, part. 1, p. 162 e 220 in nota; t. II, part. 1, p. 432, 433, 449; part. 2, p. 743, 744, 771.

[3] Uxori *claves* dantur. Cicerone, *Filip*.; - Reyscher, *Symb*., p. 43; - Montfaucon, *Ant. expl*., t. III, part. 2, l. I, cap. VIII, p. 218; Ragueau e Laurière, *Gloss*., t. I, p. 258, 259.

[4] RAGUEAU e LAURIÈRE, *loc. cit.*

[5] Divortio facto adimuntur. Cicerone, *loc. cit*. – Quo mulier offensa *claves* remisit, domum revertit. S. Ambrogio, *epist. 47 ad Syagrium*. – Ducange, *Clavis*, II, 673; Reyscher, 43; - Ragueau e Laurière, *loc. cit*.

alla comunità depositava le *chiavi* sulla tomba o sul corpo di suo marito per sottolineare che si spogliava dell'amministrazione dei beni[1]. La restituzione delle *chiavi* di una città ha lo stesso significato. Da parte della città, è l'emblema della sottomissione; da parte di colui al quale le *chiavi* sono donate, queste sono simbolo dell'autorità che gli si conferisce. Il principe di Capua, dice una vecchia cronaca, inviò all'imperatore di Costantinopoli le *chiavi* d'oro della città, per riconoscere che si poneva, lui, la città e il suo intero Stato, sotto l'obbedienza dell'Impero[2].

Il senso del simbolo diventa del tutto volgare, è semplice e si ricollega direttamente alla cosa stessa, allorché si applica alla tradizione di una casa ed intende rappresentare l'edificio stesso. Questo procedimento simbolico, in uso nel nostro antico Diritto, è stato conservato dal nostro Codice civile. Sarà oggetto di una spiegazione particolare, quando mi occuperò della *Simbolica* di questo Codice[3]. Ma il simbolo sembra ritrovare qualcosa di quel carattere mistico di sorveglianza e di amministrazione, che gli è stato assegnato nei suoi rapporti con l'ambito religioso, allorché lo si vede servire all'investitura di un vescovo o di un abate.

*Porta, cardini*. – Il trasferimento di una casa attraverso la *porta* stessa dell'edificio, *per ostium domûs*, si può comprendere agevolmente. Donando la *porta* di un'abitazione, si dona l'abitazione stessa. La *porta* che si fa toccare all'acquirente o al donatario rappresenta evidentemente la casa, di cui essa è una parte essenziale. Questo simbolo era molto utilizzato nel Me-

[1] Coutumes: de Meaux, 52, 53; Lorraine, tit II, art. 3; Malines, 8; Melun, 187; Chaumont, 7; Vitry, 91; Laon, 26; Châlon, 30; Bourgogne, 41; - Ducange, Ragueau e Laurière, *locis citatis*; - Monstrelet, t. I, cap. XVIII; - Reyscher, *Symb*., p. 43, 44 per il Wurtemberg; - Loysel, *Inst. cout*., t. I, l. I, tit. II, n. 132, p. 164, a cura di Dupin e Laboulaye.

[2] Chronicon cassinensis, lib. II, cap. XXXIX, *apud* Galland, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 344.

[3] Si veda qui di seguito il cap. XIV.

dio Evo[1]; ma non se ne trova alcuna traccia nel corpo del Diritto romano.

I *cardini* sui quali poggia la porta implicano la stessa idea. Essi rappresentano la porta, la quale a sua volta rappresenta la casa. Anche facendo toccare i *cardini* della porta, si trasferisce una casa. Anche questa modalità simbolica di trasferimento, *per anaticula*, *anaticla* , appartiene esclusivamente al Medio Evo[2].

Il simbolo della *porta* ha un senso meno naturalmente intellegibile e meno diretto con la cosa rappresentata quando impiegato nei suoi rapporti con l'affrancamento. Quando aveva luogo la *manumissio* in una casa, si doveva, indipendentemente da alcune altre formalità simboliche, lasciare le *porte aperte* e mostrarle allo schiavo pronunciando le parole di affrancamento, per indicargli con ciò che era libero di andare dove voleva[3]. Questo rito aveva dato luogo ad una locuzione simbolica consacrata dalla legge dei Ripuari. *Dare* ad uno schiavo *le porte aperte*, *portas apertas conscribere*, voleva dire affrancare attraverso il testamento o mediante i libri domestici[4]. In quest'ultimo caso, il simbolo era parlato; esso era reale nell'ipotesi precedente.

Si vietava ad un mercante l'esercizio della sua professione in virtù di una formula che comportava la privazione delle *porte* della casa, *per ammissionem portarum*[5]. È quanto abbiamo reso con questa locuzione: *far chiudere bottega*[6].

*Campane, corde della campana, del campanile.* - Le *campane*, la *corda del campanile*, servirono un tempo nella cerimonia dell'investitura di un monastero, di un'abbazia, di un vescova-

[1] Si vedano i testi citati da Ducange, III, 1529, 1531, 1535, *Investitura*; 1068, *Haspa*; I, 627, *Aratoria*; II, 699, *Cloca*; - da Galland, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 332; da Houard, *Anc. lois franç.*, I, p. 101.

[2] Si vedano i testi citati da Ducange, *Anaticla*, I, 415.

[3] Leg. Willelm. Noth. Reg. Angl., cap. LXV, *apud* Ducange, IV, 470, 473; si veda anche al tomo V, 667.

[4] Lex. Rip., tit. LXI, § 1, *apud* Ducange, V, 667.

[5] Ord. du roi Jean de France, *apud* Ducange, V, 667.

[6] DUCANGE, *loc. cit.*

do. Si prendeva la *corda* in mano, la si tirava facendo suonare le *campane*. Era un atto di possesso che il rumore delle *campane* portava a conoscenza di tutti[1]. Il segno si trovava in rapporto con la cosa o con l'amministrazione della cosa rappresentata. Ma era in rapporto solo con la persona del donatario o dell'acquirente, oppure del donatore e del venditore, quando una chiesa o un monastero figurava come parte nel trasferimento di un'eredità operato mediante le *corde del campanile* della chiesa o del monastero[2]. Il rapporto del simbolo con l'atto si presentava con i caratteri più evidenti, quando un uomo libero piazzava attorno al suo collo *la corda del campanile,* per indicare che si metteva volontariamente e per sempre a servitù a vantaggio di un monastero o di una chiesa[3]. Ma non vi è rapporto intellegibile, almeno in tutti i tempi, fra il comune e la *campana* come rappresentazione del comune stesso. Il rapport fra queste due cose, che ha potuto essere molto evidente in Europa all'epoca del Medio Evo, è un rapporto locale, relativo ad un'epoca e ad una certa estensione del terreno; esso non ha nulla di assoluto[4].

*Giogo.* - Il simbolo del quale si è appena parlato, la *corda del campanile* passata attorno al collo, rappresenta il simbolo utilizzato presso i Romani che consisteva nel far passare i vinti sotto un *giogo*. Essi impiegavano lo stesso simbolo nella cerimonia del matrimonio. Un *giogo* era posto sul collo dei novelli sposi, per sottolineare che gli sposi dovevano curvare la testa sotto il giogo delle medesime pene, e che erano destinati a tracciare insieme la stessa scia nel sentiero della vita. Da qui viene la parola *conjugium* dei Romani per significare il matrimonio[5]. La

[1] Si vedano I testi citati da Ducange, *Cloca*, II, 699; *Investitura per funes*, III, 1529, 1531.

[2] Si vedano I testi citati da Ducange, *Investitura*, III, 1531; Galland, *Francalleu*, cap. XX, p. 332.

[3] Si vedano i testi riportati da Galland, *loc. cit.*; si veda anche Ducange, *Funis*, III, 751.

[4] Si veda di seguito il cap. III del l. II.

[5] MONTFAUCON, *Ant. expl.*, t. III, part. 2, p. 216.

stessa idea si ritrova nei buoi accoppiati insieme nel medesimo *giogo* (*juncti boves*) che lo sposo donava nel matrimonio degli antichi Germani[1].

ART. III. – Simboli artificiali, senza alcun rapporto conosciuto o apparente con la cosa raffigurata.

Nella maggior parte dei simboli, dice J. Grimm, il rapporto del segno con la cosa che esso rappresenta si lascia percepire; ma in un gran numero di simboli è interamente cancellato[2]. Bisogna includere in quest'ultima categoria i numerosi oggetti artificiali che la volontà capricciosa dell'uomo ha chiamati, senza intelligenza o perlomeno senza motivo apparente, nelle cerimonie simboliche del Diritto. Durante il Medio Evo, infatti, la grande abitudine per i simboli condusse gli uomini ad impiegare, negli usi giuridici, tutto ciò che avevano sotto mano, senza esaminare se la materia del simbolo, la sua forma o la sua natura, avessero un qualunque rapporto con la natura, i caratteri o la destinazione dell'oggetto rappresentato o dell'atto che si doveva compiere[3].

In questa categoria figura la *paglia* come segno d'investitura[4], l'*elmo* quale emblema di trasferimento di un'eredità[5]. È così che si incontra l'investitura di una Chiesa mediante il trasferimento di *cani da caccia*, *canum venaticorum apprehensione*[6]. Una donazione è fatta mediante il simbolo di un'*anfora piena d'acqua di mare*[7]; un'altra investitura ha luogo

[1] Tacito, *Germani*.

[2] «In den meisten Symbolen læsst sich der Bezug des Zeichens auf die Sache nachweisen, in manchen ist er ganz verdunkelt». *Deutsch. Rechtsalt.*, Einleitung, cap. IV, 110.

[3] «Denique quid quid ad manum fuit, posthabitis veteribus traditionum formis…ad investiturarum symbola adhibitum fuit», Ducange, *Investitura*, III, 1521.

[4] Si veda in precedenza la voce *Paglia* e, nel libro II, il capitolo III e la nota N alla fine del volume.

[5] Si veda in precedenza la voce *Elmo*, sez. II, art. 1.

[6] Ducange, *Investitura*, III, 1531.

[7] *Id.*, 1528.

attraverso una *colonna*[1]; altre, attraverso una *borsa* o *zaino*[2]. Qui, è una *foglia di noce* di cui ci si serve per questa formalità[3]; là è una *forca da boscaiolo*[4]; altrove, è un *pezzo di lino*[5], un *pezzo di marmo*[6], una *corda a più nodi* fatti dalla parte o dai testimoni[7]. Mi fermo, poiché quest'enumerazione potrebbe essere infinitamente lunga, senza essere per questo più interessante. Si dovrebbe porre in questa categoria anche il *vino*, produzione indiretta del suolo creata dall'artificio umano, se fosse vero che il *vino* ebbe per oggetto, in un'antica legge regale di Roma, la rappresentanza dei diritti civili. Poiché i *rapporti* fra quest'alcolico e i diritti di cittadinanza sono talmente oscuri che né la forma né la materia del simbolo possono certamente servire da guida per determinarli[8].

### ART. IV. – Simboli in azione.

Questi simboli, creazione particolare del genio dell'uomo, hanno di speciale il fatto che vi si trova una specie di messa in scena vivace, animata, toccante, che forma una vera e propria azione drammatica che colpisce i sensi ed agita l'animo, impossessandosene. Questo campo del simbolo, soprattutto nell'allegoria, non aveva limiti, presso gli antichi. Esso abbracciava la vita pubblica e la vita privata, la religione, l'arte e il Diritto[9].

[1] *Id.*, 1529.

[2] *Id.*, 1531, 1535.

[3] *Id.*, 1531.

[4] *Id.*, 1532. – Tuttavia, quest'ultima forma simbolica può offrire qualche accostamento rispetto a quella che aveva luogo mediante la *verga* o *bastone*, la *picca* o la *lancia*. La *forca* può essere presa come simbolo di comando o di autorità.

[5] DUCANGE, *id.*, 1534.

[6] *Id.*, 1535.

[7] *Id.*, 1535; - Galland, cap. XX, p. 340.

[8] È il signor Ballanche a segnalare questo simbolo, senza indicare le fonti cui lo ha attinto; si veda quanto ho scritto in merito in precedenza, alla voce *Organi riproduttivi*.

[9] CREUZER, *Symbolik*, trad. franc., Introduz., cap. III.

Benché vi sia un po' della forma del dramma nell'impiego della maggior parte dei simboli, si può davvero dare il nome di simboli *in azione* solo a quelli della categoria qui in questione, poiché l'*azione* ne compone il fondo e la forma. Essa ne costituisce l'elemento principale, dimodoché questi simboli esistono solo allo stato di dramma o di *azione*, mentre, negli altri simboli, il dramma o *l'azione* stessa non è che una parte accessoria, talvolta accidentale.

I simboli *in azione* sono *perfetti* o *imperfetti*.

L'*azione* simbolica è perfetta quando, per avere tutto il suo significato, non richiede il supporto di un altro simbolo e si esprime da sé, priva di ogni supporto semantico, nella sua indipendenza e nella sua energia. Di tal novero sono: 1° il rapimento della novella sposa travestita da uomo, che aveva luogo a Sparta e che si legava all'origine storica della legge di Licurgo sul matrimonio[1]; - il ratto della giovane sposa romana, che aveva lo scopo di rappresentare simbolicamente il ratto delle Sabine ed indicare alla donna, mediante quel ricordo, la posizione di dipendenza nella quale entrava[2]. In quest'ultimo esempio, l'azione simbolica è di un grado più perfetto che nel primo: poiché il solo ratto, senza il ricorso ad un travestimento, come accade nel matrimonio lacedemone, ne costituisce il simbolo.

Il simbolo *in azione*, per essere completo ed intellegibile, necessita più spesso del rinforzo del simbolo materiale. Allora è *imperfetto*.La *manumissio* e *l'emancipatio* romane sono simboli di questo genere. Si può citare anche la lotta simbolica della *litis vindicatio* la quale, per avere il suo significato figurato, esige, con l'intervento della *gleba*, emblema del suolo, quello della *bacchetta*, altro emblema che fa le veci della lancia, con cui le

[1] Licurgo aveva preso a prestito quest'uso alle leggi dell'isola di Creta, di cui voleva probabilmente, attraverso quel prestito, consacrare il ricordo. Si veda Robinson, *Ant. grecq.*, t. I, p. 24 (trad. franc.); Guerard, *Dr. privé des Romains*, pp. 8 e 9.

[2] Il signor Troplong segnala come una reminescenza del ratto delle vergini sabine anche la disposizione del Diritto romano che rendeva il marito padrone della persona e dei beni di sua moglie, quasi come se la conquista l'avesse messa nelle sue mani. *Influence du christianisme sur le Droit romain*, p. 23.

parti, dopo aver toccato la *gleba*, si lanciano in un combattimento simulato che ricorda il duello giudiziario dei tempi primitivi.

L'azione di Geremia che, per ordine di Jehova, rompe un vaso in presenza del popolo d'Israele per rappresentare la sorte che attende quel popolo, la cui esistenza deve essere infranta come quel vaso[1], quell'azione è anche un simbolo dello stesso genere, estraneo tuttavia alla *Simbolica* del Diritto. Ma vi è un rapporto giuridico nell'azione di quel festale romano il quale, in occasione della pace conclusa con Alba, diceva: «Se il popolo romano è il primo a dipartire, publico consilio dolo malo, giuro dinanzi a Giove di colpire l'animale che tengo nelle mani», e che immediatamente abbatté con un colpo di pietra[2]. È ancora nella categoria del simbolo *in azione* che bisogna includere, presso i Romani, lo *jactus lapilli* della denuncia di nuova opera e il *ramoscello spezzato*, la *rottura di un vetro o di una tegola*, come modalità diverse di presa di possesso, ancora utilizzate ai nostri giorni, in particolare in Normandia, dove gli ufficiali giudiziari non mancano di constatare queste azioni simboliche nei loro processi verbali di presa di possesso di un'eredità.

Una delle fonti più poetiche e più ricche dell'*azione* allegorica, in materia religiosa, consisteva nella celebrazione delle antiche feste, questi drammi religiosi dell'antichità che traducevano *in azione* le diverse epoche dell'anno e che avevano per oggetto una commemorazione solenne delle forze generatrici della natura, dei progressi della civiltà, dei grandi vantaggi della vita dei campi e soprattutto dei benefici dell'agricoltura. «C'era, dice Creuzer, un anno sacro, personificato in qualche modo in una serie di scene allegoriche le quali, in assenza della scrittura, spesso facevano per i popoli le veci degli annali scritti. Tuttavia, proprio per effetto della sua antichità, questo costume durò ancora per lungo tempo dopo l'introduzione del-

[1] Geremia XIX, 1, 10, 11.

[2] «Si prior defunti publico consilio dolo malo; tu illo die, Jupiter, populum Romanum sic ferito, quantò magis potes pollesque. Id ubi dixit, porcum saxo silice percussit» (Tito Livio, *Hist.*, I, 24).

la scrittura, e lo incontriamo presso le nazioni più illuminate del mondo antico. Un ricco apparato accompagnava ordinariamente, con maggiore o minor risalto, queste pantomime religiose[1]». Anche la Chiesa cattolica ha i propri drammi con il loro significato allegorico. Il cattolicesimo prodiga le scene di questo genere nelle feste del suo calendario ed in quelle brillanti processioni nelle quali la musica, gli ornamenti, i personaggi, l'ordine e l'oggetto della cerimonia, in una parola tutto, ha un senso mistico e che, per apparato e pensiero allegorico ad esse sotteso, nulla hanno da invidiare alle feste religiose dell'antichità[2].

Il nostro antico Diritto francese ha diversi drammi che presentano qualche analogia con queste scene allegoriche. Ogni anno, il giorno della Natività di Maria, la popolazione delle venticinque più belle parrocchie delle Amogne, nel Nivernais, arrivava in processione al priorato della Carità, con croci e bandiere e con grande pompa religiosa e campestre, per rendere omaggio alla giurisdizione signorile di quel priorato, del quale tali parrochie facevano parte. Alla porta del monastero, quattro giovani vergini offrivano ai religiosi un'*emina* di frumento posta su un carro trionfale ornato di ghirlande di foglie e trainato da quattro tori[3]. La primavera di ogni anno, i pari di Francia, all'uscita dai parlamenti di Parigi e di Tolosa, offrivano a queste compagnie dei *bouquet di rose* in piena udienza, al suono dei tamburi e con un apparato solenne atto ad esaltare la ricchezza di questa pantomima allegorica, della quale ho già indicato l'origine[4].

[1] *Symb.*, trad. franc., Introd., cap. III.

[2] Cf. *Raisons de l'office et cérém. de l'Église catholique*, del canonico Claude Villette, p. 417-425, *des Processions*.

[3] LEBEUF, *Recueil de divers écrits pour servir à l'histoire de France*, t. I, p. 26; - Antony Duvivier, notice sur les Amognes, le Nivernais, *Album historique et pittoresque*. – I simboli di questo genere si incontrano alquanto spesso, in Francia. Non li si trova in Germania nello stesso stile, il che può farli considerare come propriamente francesi. – Cf. Dümge, *Symb. der germ. Völk. In einig. Rechtsgewohn*, p. 34 *in princip.*

[4] Si veda in precedenza il cap. III, § 4, p. 31-32, e qui di seguito il cap. XIII, per i significati di questi tipi di simboli.

Queste grandi allegorie mimiche del mondo antico si è voluto cercare di trasporle nel diritto francese moderno. Le ritroviamo in quella serie di scene e di azioni simboliche che l'età cosmogonica[1] dell'era attuale volle istituire, e che avevano come scopo non più di personificare l'anno sacro, ma di rappresentare il nuovo anno civile, celebrando in pompa magna la grandezza e la potenza dell'autore di ogni cosa, i benefici dell'agricoltura e del matrimonio, le grazie della concordia e lo slancio dei cuori riconoscenti, la gloria passata nelle persone anziane, la gloria a venire nelle persone giovani, la liberazione della patria consacrata sull'altare della Vittoria e, sull'altare della Libertà, l'affrancamento dello spirito umano[2].

Niente di più magnifico e di più solenne, alla lettura, di queste feste civili. Ma queste azioni allegoriche, ispirate da un sentimento di imitazione, non avendo la loro fonte né nei costumi, né nella religione dei popoli, come presso gli antichi, comandate dalla legge più che dalla consuetudine, sanzionate dal boia e non dall'adesione del cuore, non furono mai altro che il frutto abortito di una concezione cui mancava l'intelligenza della sua epoca, simbolismo morto e religione surrogata, che non facevano vibrare il cuore del popolo[3].

## CAPITOLO IX

### APPLICAZIONE UNIVERSALE ED EFFETTI DEI SIMBOLI NEGLI ATTI DELLA VITA GIURIDICA ESTRANEI AI TRIBUNALI

L'applicazione dei simboli non è ristretta alla giurisprudenza pratica. Circoscrivere il regno dei simboli nell'ambito di un Codice, nella ristretta cinta di un tribunale, nelle consuetudini degli uomini di legge o negli *usi* delle cancellerie, vuol dire misconoscere la natura filosofica del Diritto e dimenticare il ruolo che esso gioca nella storia.

[1] Per l'accezione di questa parola si veda qui di seguito il cap. II del libro II.

[2] Si veda la legge del 18 floreale anno II, la sentenza dei consoli del 18 pluvioso anno VIII e quella del 23 prataiolo dello stesso anno.

[3] Si veda si seguito il cap. II del libro II.

Nelle età primitive e nei tempi di barbarie, quando il Diritto, ancora tradizionale, incerto ed indeciso, erra all'avventura attraverso le abitudini dei popoli, non ci si deve aspettare di trovare nelle manifestazioni che esso riveste, né nella sua applicazione, quelle forme precise e quei caratteri determinati che gli conferiscono la legge e le consuetudini riscontrate nelle epoche in cui lo spirito umano comincia ad uscire dalla barbarie. L'applicazione del Diritto, lo si è già detto[1], comprende ed abbraccia tutti i rapporti obbligatori degli uomini. Ogni volta che diversi uomini sono riuniti, il Diritto è in mezzo a loro. Esso interviene dovunque esistano degli interessi, dovunque si agitino delle passioni. Si manifesta sotto la tenda del patriarca quanto sotto le volte di un palazzo; nella città, come nella tribù. Ha il suo posto nel focolare domestico, come in pretorio. Circola agli incroci, sulla piazza pubblica e dietro le mura di una città, così come nello spazio libero dei campi[2]. I simboli, che sono una delle modalità di manifestazione del Diritto, che fanno parte della sua lingua e che, in principio, hanno quasi da soli costituito il suo verbo, nascono e si sviluppano alla stessa maniera del Diritto. Essi si nutrono degli stessi atti e si rivelano nelle medesime circostanze. La loro applicazione abbraccia allora tutti gli atti della vita dei popoli nell'accezione giuridica più varia, più estesa e più umile, come nella più trascendente[3].

Applicati alle cose della giurisprudenza propriamente detta, i simboli producono degli effetti indicati sia dall'uso che dalla legge. Ma questi effetti, certi ed inevitabili, hanno dei limiti conosciuti in anticipo che non possono essere raggiunti. Al di fuori della giurisprudenza dei tribunali, nell'immensità illimitata dell'ambito generale della vita giuridica, che racchiude tutti i rapporti giuridici che gli uomini intrattengono reciprocamente, per quanto vaghi e confusi essi siano, gli effetti del simbolo, non essendo più determinati né dal costume né dalla legge, non posseggono più lo stesso carattere di certezza e di preci-

[1] Si veda il cap. I.
[2] Cf. LERMINIER, *Introd. À l'hist. du Droit*, cap. I e II.
[3] Si veda il cap. I.

sione. La loro portata sfugge ad ogni convenzione, ad ogni previsione, ad ogni calcolo. Non si può allora dire ai simboli, come nella giurisprudenza: produrrete tali e tal altri risultati, tali conseguenze, ma non andrete oltre. In quella parte così indecisa, così indeterminata della sua esistenza, il simbolo non ha né regola né limite. La sua influenza dipende dalle vicissitudini del tempo, dallo stato delle menti e dall'imperio delle circostanze. Tanto insignificante o nulla, tanto immensa, la sua azione passa senza che la si percepisca nel mondo, e lo sconvolge.

Questa è la potenza del simbolo, quando vibra nel cuore dei popoli, che la vista di una veste insanguinata di Cesare, simbolo della sua persona, produsse più impressione, sull'immaginazione dei Romani, della notizia del suo assassinio e della vista del suo cadavere. Gli Sciti, sul punto di essere vinti in battaglia dai loro schiavi in rivolta, gettarono a terra le loro armi e camminarono verso di loro con la frusta in mano. Ricondotti da quel simbolo al pensiero della loro condizione, gli schiavi abbassarono il capo e fuggirono dinanzi ai loro padroni. Nel 1452, il grande giustiziere di Gand mostrò all'assemblea dei borghesi di quella città un semplice simbolo, le chiavi di Audenarde, città devota al conte delle Fiandre e nemica di Gand. Quella sola esibizione risolse gli spiriti, sino a quel momento volubili ed incerti, a decidere di menar guerra al conte. Nel 1830, la *bandiera tricolore*, quel simbolo della Francia nuova, trasportò tutti i cuori con la sua sola apparizione, rovesciando una dinastia.

Non ho bisogno di dire che tutti questi simboli hanno un carattere giuridico. Il primo è forse più civile che giuridico, ma lo si può includere in quest'ultima categoria in ragione del suo rapporto con il carattere giuridico dell'assemblea del popolo riunito per compiere un atto accolto dalla consuetudine; il secondo è eminentemente giuridico per le idee di proprietà, di servitù e di comando che esprime; il terzo, per i suoi rapporti con il carattere tutto politico della riunione e anche con il voto tutto politico che determina; il quarto, infine, per l'idea di libertà che manifesta.

Chiunque vedesse nei simboli giuridici un semplice processo atto solo a conservare il ricordo delle transazioni civili, o non

li ritenesse altro che un mezzo destinato a irrorare l'aridità delle forme giudiziarie mediante il fascino di una poesia pittoresca o drammatica, non percepirebbe altro che il profilo della *Simbolica* del Diritto e non avrebbe, pertanto, che un'idea incompleta a riguardo. Sarebbe come considerare una lingua solo nella sua applicazione relativa ai bisogni dell'esistenza materiale o ai fastidi della vita domestica. Sarebbe togliere alla destinazione delle lingue, come allo scopo della *Simbolica*, che fu per lungo tempo il verbo quasi esclusivo del diritto, quanto vi è di più elevato e di più nobile nei suoi rapporti con la vita sociale[1].

## CAPITOLO X

### APPLICAZIONE GENERALE ED EFFETTI DEI SIMBOLI NEGLI USI DEI TRIBUNALI

I simboli, che furono la lingua primitiva del Diritto e della Religione, giocano ancora, anche nelle epoche storiche, un ruolo molto importante nella giurisprudenza pratica delle corti e dei tribunali.

A Roma, per più di sette secoli e sino alle leggi *Oebutia* e *Julia*, la procedura giudiziaria è quasi interamente simbolica e la procedura della giurisdizione volontaria si perpetua ancora per un gran numero di secoli con lo stesso carattere[2].

[1] Si vedano i cinque capitoli seguenti e i capitoli I e III del libro II.

[2] Non siamo perfettamente d'accordo sulla data precisa della *lex Oebutia*. Il signor Giraud adotta il dato di Haubold che fissa questa data all'anno 520 di Roma; ma il signor Giraud non ha fatto attenzione al fatto che questa data è in contraddizione con la data di pubblicazione della raccolta di *Aelius*, la quale è del 552 o del 553, e che fissa egli stesso all'anno 552. La legge *Oebutia*, che aveva per oggetto la modifica della procedura introdotta dopo la pubblicazione di Aelius, non può quindi essere del 520, se tale pubblicazione è del 552. Avevo fatto da lungo tempo questa osservazione, che trovo nel primo volume dell'*Hist. du Droit civil de Rome et du Droit français* del signor Laferrière, p. 365. Il signor Ducaurroy dà una data anteriore a Cicerone (*Inst. nouv. expliq.*, II, 298, 6ª edizione, 1841). Il signor Bonjean non indica affatto la data in una maniera più precisa (Actions, § 164, t. I, p. 409). Il signor Heffter pensa che non precedette di molto l'epoca del grande oratore. Ne fissa la data attorno alla metà del settimo secolo di Roma, attorno all'anno 648 (*Ob-*

Durante il nostro Medio Evo, i simboli regnano in tutte le parti del Diritto. Procedura, convenzioni, tributi, imposte, pene, consuetudini, cerimoniale, tutti gli atti e tutti i rapporti della vita, negli usi giuridici come nelle corti e nei tribunali, ne sono pervasi. I simboli prendono l'uomo alla nascita e lo seguono in tutte le fasi dell'esistenza civile[1].

Per avere un'idea esatta dell'estensione e della varietà dell'antica applicazione dei simboli, basta gettare gli occhi sulla legislazione scritta che regge oggi la Francia, la si vedrà tutta costellata dei relitti dell'antico edificio simbolico elevato in onore del Diritto antico. Senza parlare, in questo momento, delle applicazioni del simbolo che si incontrano nei Codici francesi[2], si può dire che lo si vede sottendere la maggioranza dei nostri usi giuridici.

Il simbolo si conserva ancora in parte, lo si è visto, nelle *consuetudini* dell'alta magistratura. Gli stessi avvocati simboleggiano, quando dibattono in aula con il *capo coperto* in segno d'indipendenza. Il giudice, che mette il suo tocco sulla testa al momento di emettere il suo giudizio, compie anch'egli un atto simbolico. Lo stesso vale per il proprietario che, ai nostri giorni, spezza un *ramo d'albero*, rompe un *vetro*, accende un *fuoco* nel

*serv*. sul quarto libro di Gaio, cap. VII, p. 22-23 e la tavola finale). Quanto alle leggi *Julia*, una è la legge *Julia* di Augusto, *de judiciis privatis*, l'altra è anch'essa attribuita ad Augusto o a Giulio Cesare. Il signor Heffter fissa la data di quest'ultima all'inizio dell'ottavo secolo (cap. VIII, p. 25 e la tavola finale; si veda in tal senso Bonjean, § 164, t. I, p. 410). La legge *Oebutia* ha lo scopo di abrogare tre delle forme procedurali del sistema delle *actiones legis*. Le leggi Julia avrebbero abolito o modificato le due altre. Ma, malgrado quest'abolizione, il sistema simbolico delle *actiones legis* continuò ad essere applicato dinanzi al tribunale dei centumviri (Giraud, p. 169; Bonjean, t. I, § 15, 32, p. 23, 60; Ducaurroy, p. 298). La procedura degli *actus legitimi* della giurisdizione volontaria, quali l'affrancamento *per vindictam*, l'adozione, l'emancipazione, la *cessio in jure* continuò anch'essa a rimanere simbolica. La forma della mancipatio appare ancora sotto Diocleziano nei riguardi della donazione di beni italici. Laferrière, *Hist. du Droit civ. de Rome et du Dr. fr.*, t. II, p. 366; - Giraud, *Hist. du Droit français au moyen âge*, t. I, p. 241.

[1] Mi basta rinviare i lettori alle numerose citazioni presenti nei capitoli VIII, XI, XII, XIII e XIV.

[2] Si veda di seguito il cap. XIV sulla *Simbolica dei codici*.

focolare nel momento in cui entra in possesso di un campo, di un giardino, di una casa, atti che gli ufficiali giudiziari, in Normandia, non mancano mai di constatare nel processo verbale di presa di possesso. Il *bastone* dei marescialli di Francia, lo *scettro* e la *mano di giustizia*, attributi della regalità, sono altrettanti simboli giuridici. Cos'è la *bacchetta* del constable inglese e dell'*alcade* spagnolo, e che cos'è la piccola *verga* nera conservata per gli ufficiali forensi in alcune delle nostre corti reali, se non l'emblema del comando, *dell'imperium* che figurava un tempo nelle mani degli antichi littori[1]? Sarebbe ben lunga l'enumerazione dei simboli che si sono conservati nei nostri usi giudiziari, che fanno ancora parte, in una parola, dell'attuale diritto della Francia! Basta averne schizzata qui l'idea. Le prove esistono, numerosissime, nei capitoli che precedono e in quelli che seguono.

Attraverso le varietà di applicazione che ci restano (e qui ho indicato solo un numero molto ristretto di esempi di questo genere) si può, sin dal presente, apprezzare l'estensione che un tempo aveva l'ambito del simbolo, quando parlava vivacemente all'immaginazione dei popoli, regnava sovrano nella giurisprudenza e nei costumi ed abbracciava, nel loro insieme e nei loro dettagli, tutti gli atti della vita civile, a partire dalla nascita dell'uomo sino alla sua morte.

Si è vista la potenza illimitata del simbolo negli atti della vita pratica, che non sono definiti o previsti dalla legge e dall'uso. Nella giurisprudenza, il suo ruolo ha delle conseguenze meno gravi; ma anche i suoi effetti sono meno frequenti. Questi effetti, nella vita pratica, sono sempre incerti come le vicissitudini del tempo; sono, al contrario, sempre certi nella giurisprudenza, e non cessano mai di manifestarsi ogni volta che il simbolo è messo in azione[2].

Si vede, in base a ciò che è stato appena detto, che la *Simbolica* del Diritto, nella sua applicazione alle cose della giurisprudenza pratica, non si riduce ad essere, per i tempi di barba-

[1] Si vedano le voci *Bastone*, *Verga*, *Bacchetta*, *Scettro*.
[2] Si veda il capitolo precedente e quello seguente.

rie, una scrittura geroglifica chiamata a supplire alla scrittura grammaticale[1]. In questa parte già così ristretta del suo ambito, la *Simbolica* ha un'azione più varia e più estesa. Ma la missione del simbolo nei contratti, il suo scopo, i suoi effetti nelle convenzioni civili, nelle prestazioni e nei tributi, così come nelle pene riservate ai delitti ed ai crimini, esigono delle spiegazioni particolari che sono oggetto dei capitoli seguenti. Vi aggiungerò un altro capitolo, nel quale indicherò le applicazioni del simbolo che si incontrano ancora nei Codici che ci reggono. Quest'immensa varietà di applicazione dei simboli, nelle cose pratiche dei tribunali, proverà ai più increduli l'interesse ancora attuale dello studio di questa parte dell'antico Diritto.

## CAPITOLO XI

### APPLICAZIONE PARTICOLARE DEI SIMBOLI IN ALCUNE FORMALITÀ DELLA GIURISPRUDENZA PRATICA. PRINCIPI SULL'EFFETTO LEGALE DI QUESTA APPLICAZIONE NEI CONTRATTI, IN SPECIAL MODO NELL'ALIENAZIONE E NELL'INVESTITURA

La destinazione del simbolo, nelle transazioni civili, non è tutta la *Simbolica* del Diritto; ma essa è del più alto interesse e di un'assai grande importanza pratica, attraverso gli effetti che la giurisprudenza romana e quella del Medio Evo conferirono a questa parte della missione dei simboli. A questo riguardo, la questione si eleva quasi all'altezza di un principio generale. Essa vi si pone da sé, per di più, quando la si coglie dal suo punto di vista filosofico e ci si riporta all'origine psicologica del simbolo[2].

Presso i Romani, la semplice traditio non era sufficiente, nell'antico Diritto, per conferire la proprietà civile, il *domi-*

[1] Si veda ancora il capitolo seguente edi capitoli I e III del libro II.
[2] Si veda il cap. I del libro I, e, di seguito, il libro II, cap. III.

*nium quiritarium*, almeno riguardo alle cose *mancipi*. Per comunicare immediatamente quest'ambito occorreva una procedura solenne, come la mancipatio per oes et libram, vera e propria cerimonia simbolica a lungo considerata come indispensabile ed essenziale per la validità dell'obbligazione e per l'utilità dell'azione, per conferire in una parola al contratto il suo effetto civile[1].

Questa procedura solenne era di uso corrente ancora sotto il regno di Alessandro Severo[2]. In assenza di tale solennità, la traditio costituiva solo un semplice fatto di detenzione. La cosa, è vero, era *in bonis* dell'acquirente; ma il diritto di proprietà, il *dominium*, rimaneva sempre al venditore[3]. L'acquirente stesso poteva validamente alienare la cosa solo quando l'aveva usucapita[4].

Non bisogna credere che quest'effetto della solennità simbolica fosse isolato presso i Romani; e si commetterebbe uno sbaglio se lo si attribuisse alla sola forma simbolica *per oes et libram*, di cui si è appena parlato. Mi limito qui a ricordare, fra gli altri esempi, la vendita dei prigionieri di guerra, vendita che, per avere tutti gli effetti legali, per immettere il prigioniero così venduto nell'ambito quiritario dell'acquirente e per garantire a costui ogni sicurezza, doveva essere fatta *sub coronâ*, circostanza che spiega il nome di *captivi coronati* che veniva dato agli schiavi venduti in questo modo. Ignoriamo l'origine di questo simbolo e l'idea che vi si trova racchiusa; ma gli effetti giuridici ai quali esso dava luogo ci sono stati rivelati da Varro-

[1] GAIO, *Inst.*, II, 41, - Boeth., *in Cicer.*;- Festo, *Nexum*. – Cf. Laboulaye, *Hist. du droit de propr. en Occident*, p. 128, 129; - Giraud, *Introd. hist. aux éléments du Droit romain*, p. 82, 83; - Troplong, *Influence du christ. sur le Droit romain*, p. 33, 34.

[2] GUST. HUGO, *Hist. du Droit romain*, trad. fr., t. II, § 348, p. 165. – Fine del 3° periodo del Diritto, che comincia con Cicerone e termina con Alessandro Severo.

[3] «*In bonis* quidem emptoris est, ex Jure Quiritum venditoris est». Ulpiano, I, 16. Si veda il passo di Gaio della nota più sopra; Gust. Hugo, *Hist. du Droit romain*, § 207, t. I, p. 378 della trad. fr; - Heineccius, *Ant. rom.*, lib. II, tit. 1, n.29, p. 377 e 378 dell'edizione di Haubold; - Laboulaye, p. 129, 130.

[4] Si vedano Gaio, Festo, Laboulaye, Troplong.

ne in un passo la cui lucidità resiste ad ogni falsa interpretazione e che deve, su questo punto, far cadere ogni obbiezione, benché Varrone non fosse un giureconsulto[1].

È quanto riconoscono, peraltro, gli interpreti del Diritto romano[2].

All'incirca le stesse idee si ritrovano nelle consuetudini dei popoli del Nord, e soprattutto negli usi dei tempi feudali, il che giustifica la congettura di Vico, il quale assicura che i primi secoli di Roma sono stati retti da un sistema politico simile a quello della feudalità del Medio Evo[3]. Indipendentemente dal consenso, scritto o verbale, e dal fatto stesso della traditio reale, la proprietà vi si trasmette solo attraverso certe forme solenni prese a prestito ai riti simbolici[4].

Nell'antica raccolta di Consuetudini d'Artois, il venditore finge di mettere nelle mani del Signore l'oggetto che vuole alienare, affinché il Signore lo afferri e ne investa l'acquirente[5];

[1] «In emptionibus dominum legitimum se ferè (?) res perficiunt: 1° si hæreditatem justam adiit; 2° si, ut debuit, mancipio a beo accepit, à quo jure civili potuit; 3° aut si in jure cessit, cui (qui) potuit cedere et id ubi oportuit; 4° aut si usucepit; 5° aut si è prædâ sub coronâ emit; 6° tumve cum in bonis sectioneve cujus publicè venit». Varro, *de Re rust.*, II, 10, n. 4.

[2] HEINECCIUS, *Ant. rom.*, lib. II, tit. I, § 24, p. 375 dell'edizione di Haubold; - GUST. HUGO, *Histoire du Droit romain*, § 93, trad. fr., t. I, p. 131, 132. – Si veda quanto ho detto in precedenza sui *captivi coronati*.

[3] Su questo accostamento, si veda Vico, *Scienza nuova*, passim e in particolare lib. II, *Le repubbliche tutte sono nate da certi principj eterni de' Feudi*; lib. V, *Ricorso che fanno le nazioni sopra la natura eterna de'Feudi*; - Giraud, *Introd. hist. aux éléments du Droit romain*, p. 83. I fondi *mancipi* presentano molte analogie con la terra feudale. Il feudo del Medio Evo è esente da imposta fondiaria, come i fondi *mancipi* dell'antica Roma. Cauvet, *Origine commune de la constitution d'Angleterre et des instit. de l'ancienne monarchie française* (*Revue de legisl.* de Wolowski, t. XVII, p. 523, t. I della 3ª serie). *sic.*, Laboulaye, *Droit agraire des Romains, id.*, p. 561. – Ma il signor Laferrière non ammette quest'assimilazione fra le due epoche. Egli respinge la distinzione fra una proprietà patrizia ed una proprietà plebea analoga alla nostra divisione consuetudinaria fra i feudi nobili e le eredità non nobili. *Hist. du Droit civil de Rome et du Droit français*, t. I, p. 109.

[4] LABOULAYE, *op. cit.*, p. 137.

[5] «Et convient le vendeur rapporter tout l'héritage par *raim* (rameau) et par *baston*, en la main dou seigneur pour adhériter (ensaisiner, investir)

poi, dopo alcune parole sacramentali, il sire, tenendo nella mano destra un *bastone*, ne mette un capo nella mano sinistra dell'acquirente, che è inginocchiato dinanzi a lui, e lo investe dicendo: *Je vous en saisis, sauf tous droits*[1]. Anche presso i Fiamminghi, vicini dell'Artois, popolo anch'esso di origine germanica, sono seguite le stesse forme giuridiche. Il venditore o il donatore di un fondo, dopo aver preso *una zolla di terra o d'erba* dal medesimo fondo, la depone fra le mani del signore o del *maggiore*, dicendo: Trasporto il mio fondo nelle vostre mani a titolo di donazione o di vendita, in favore di tale, per tal prezzo, che riconosco di aver toccato. Il *maggiore* rimette quindi all'acquirente o al donatario questa stessa *zolla di terra o di erba* dicendo: Questo fondo messo nelle mie mani da un tale, dò nelle tue e ti investo del possesso reale, attuale e corporale di questo fondo, con i diritti e prerogative, salvo il diritto altrui[2]. Le stesse formalità furono importate dai Normanni, in Inghilterra, dopo la conquista. Littleton insegna che quando i tenutari di un feudo vogliono rimetterlo «nella mano del loro signore per farlo passare ad un altro, hanno in mano una piccola *verga* che donano al senecallo o al balivo, a seconda degli usi in vigore in quella signoria, ed essendo la restituzione di quella *verga* e della *terra* iscritta sul registro della giurisdizione, il senecallo o il balivo dà la *verga* a colui che il primo tenutario ha designato[3]».

Queste formalità, la cui osservanza era rigorosa, non si limitavano all'investitura. Il giuramento stesso era infarcito di solennità emblematiche. Si vede, con un'ordinanza di re Gio-

l'achateur». *Ancien Coutumier d'Artois*, art. 6, nel *Recueil des Costumes générales d'Artois*, pubblicato da Maillard, Paris, 1789, in-folio, cap. XXIV.

[1] «Li Sire le doist tantôt adhériter, mais demander avant au vendeur, s'il se tient par paiee, et lui seur de sa droiture, pour saisir l'achateur en disant: je vous en saisi, sauf tous droits, en lui mestant le *baston* en mains, comme ceste figure le monstre» *Cout. D'Art.*, art. 9. – L'immagine si trova sul manoscritto della Bibliothèque du Roi.

[2] DUCANGE, *Investitura*, III, 1524.

[3] Institutes, l. I, cap. X, de *Tenure par la verge*. – Si veda il testo anche in Houard, *Anciennes lois françaises*, I, 100. Mi sono servito della traduzione messa a fronte del testo anglo-normanno, spesso difficile da comprendere.

vanni del 1350, che a Lille se, prestando giuramento, si elevava la *mano* più in alto di quanto prescrivesse l'uso, o se non si poggiava il proprio *pollice* nel vuoto della *mano*, le consuetudini della contrada abbinavano a quel difetto di osservanza la pena di nullità e la stessa perdita del processo; vero e proprio feticismo della forma, che prova l'importanza che avevano, agli occhi degli uomini di quei tempi, le minime particolarità di queste commedie giuridiche che ci appaiono oggi, con ragione, tanto puerili, e che già re Giovanni giudicava severamente[1]!

Risulta facile vedere, attraverso questi diversi esempi, che tutte queste osservanze simboliche non erano introdotte come garanzia di una prova, come dei testimoni muti destinati a conservare il ricordo degli atti. Esse figuravano nel Diritto ad un titolo più solenne, con un senso per così dire misterioso, del quale probabilmente non ci si rendeva conto, poiché esso traeva la sua origine dalle tradizioni generali o nazionali uscite dall'oscurità delle epoche primitive, ma quella stessa oscurità serviva solo a rendere l'uso più venerabile e più caro al cuore dei popoli.

È con l'aiuto della solennità che queste forme emblematiche si imprimevano nelle transazioni civili e negli atti giuridici, che si conferiva ai diritti reali tutta la loro legittimità, tutta la loro certezza, e che, nell'alienazione, l'acquirente otteneva di diritto l'immissione nel possesso, quell'immissione nel possesso che spogliava completamente il venditore e che, mediante il trasferimento dei beni, seguito dall'immissione in possesso di fatto di anno e di giorno, donava all'acquirente la piena ed

[1] «Juramentum fieri debet ab utrâque partium sub certis formulis ac in idiomate extraneis et insuetis ac difficilissimis observari. Super quibus utraque, vel altera partium si quoquo modo defecerit in idiomate, vel in formâ, sive fragili tate linguæ jurantis sermo labatur, si *manum* solito plus elevet, aut in *palmâ pollicem* firmiter non teneat, et alia plura frivola et inania, circa dictum juramentum, tam verbo quam facto juxta villæ prædictæ (Insulæ) legem convenientia non observet, causam suam penitùs amittit et perdit ». *Ordonn. Roy.*, II, 400; - Ducange, III, 1611. – Il re Giovanni, con quest'ordinanza, abolì tali formalità.

esclusiva proprietà, senza che nessuno potesse ormai più ledere il suo diritto[1].

Questa è, in sintesi la teoria della *saisine*, l'immissione (o successione) nel possesso, questa modalità di alienazione tanto celebre e tanto poco nota del Medio Evo, di cui il signor Dupin ha detto che «Niente ha ancora sostituito la sicurezza anticamente legata a queste sorte di trasmissioni dei beni, che erano allora un affare di diritto pubblico[2]».

Bisogna notare, a riguardo, che la semplice *saisine de droit* non racchiudeva affatto la *saisine de fait*. Quest'ultima rimaneva nella mani del venditore fino all'avvenuta traditio effettiva del bene in questione. In un senso inverso, la semplice traditio reale o la saisine di fatto lasciava esistere la saisine di diritto nelle mani del venditore, fino a quando la saisine di fatto fosse stata seguita da un atto pubblico, solenne ed autentico, in una parola fino all'investitura o *ensaisinement* da parte del signore o del giudice. La vera *saisine*, la *saisine* per eccellenza, era quella che aggiungeva alla saisine di diritto la detenzione di fatto ed il possesso di anno e giorno. Questa saisine rendeva il possesso inattaccabile come Fatto e come Diritto, e aveva la meglio su ogni saisine semplice, tanto di fatto che di diritto. Il signor Laboulaye[3] dice che «ogni alienazione fatta al di fuori di queste solennità consuetudinarie conferiva solo la saisine di fatto, una sorta di possesso naturale, ma il dominio restava, fino ad un certo punto, nelle mani del venditore». Questi era ancora "signore della cosa", dice Bouteiller[4]. Il nuovo acquirente, con la sua *saisine vuota*, non aveva che il godimento senza avere un possesso legale, "sans estre ens de loy", come dice ancora Bouteiller[5].

[1] KLIMRATH, *de la Saisine*, - Laboulaye, p. 139, 140; - Laferrière, *Hist. du Droit français*, t. I, p. 133, prima edizione.

[2] Introduzione storica alle *Institutions coutumières* di Loisel; a cura di Dupin e Laboulaye, in-12, Paris, 1846.

[3] *Op. cit.*, p. 139

[4] *Somme rurale*, l. I, cap. LXVII.

[5] *Somme rurale*, l. I, cap. XXII.

Quindi la traditio e l'investitura non erano la stessa ed unica cosa[1]. L'investitura era il contratto solenne, quasi sempre simbolico; la traditio, era il subentrare effettivo nel possesso[2]. In caso di rifiuto da parte del venditore di spossessarsi di fatto, l'acquirente era obbligato a rivolgersi ai tribunali per ottenere il possesso. Colui che aveva donato o accontentito all'investitura non poteva, una volta aver offerto o prestato fede, rifiutarsi di operare la traditio, anche sottomettendosi a pagare dei danni. Per lui la traditio di fatto era obbligatoria e forzata. Lo si poteva costringere con ogni mezzo[3].

È quanto esprime energicamente la raccolta di Consuetudini d'Artois, quando dice: «Li drois de la propriété trait (comporta) à lui la saisine[4]». E allo stesso modo, se si fosse messo l'acquirente in possesso di fatto, senza avergli donato l'investitura solenne, il venditore, è vero, resterebbe sempre *sire de la chose*, *signore della cosa*; ma poteva essere costretto a donare l'investitura, «à faire le werp et adhéritement de la "chose"», come dice Bouteiller[5]. Il risultato della solennità simbolica era l'*invio* in possesso. L'*immissione* vera e propria dipendeva dalla volontà dell'acquirente. L'uno poteva indifferentemente precedere l'altra. Ciascuna di queste formalità ren-

[1] «Aliud est investitura, aliud traditio». Cujas, *de Feudis*, lib. I, tit. I.

[2] «Investitura est cessio Feudi solemnis sive contractus, qui sine traditione possessionis per se subsistit.» Cujas, *ibid.*; - Cf. Laurière, *Gloss.*, voce *Vest.* Con ciò si vede quanto si sbagli il signor Laferrière quando dice che «l'investitura, per i feudi, era la forma particolare del trasferimento di beni» (*Hist. du Droit français*, t. I, p. 133, 1ª edizione). – Questa stessa idea si riproduce a pag. 135 della stessa opera. Si veda di seguito la prossima pagina.

[3] Cujas, loc. cit. - «Investiturâ verò factâ et fidelitate subsecutâ, omni modo cogatur dominus investitum in vacuam possessionem mittere, quòd si differat, omnem utilitatem ei præstabit» (Obertus de Ott, *de Feudis*, lib. II, tit. VII). – Altrove dice ancora: «Si factâ de Feudo investiturâ poeniteat dominum antequam possessionem transferat: an præstando interesse vassalo liberetur, quæsitum fuit? Responsum est, prætermissâ illâ condemnatione, dominum possessionem fundi, de quo investituram fecit, tradere compellendum» (*de Feudis*, lib. IV, tit. XV).

[4] Cap. XX, art 29 e *passim*.

[5] *Somme rurale*, l. I, cap. LXVII.

deva l'altra obbligatoria. Ma solo la loro unione conferiva all'alienazione la pienezza dei suoi effetti legali.

Tuttavia, le parole *traditio*, *possesso* e *investitura* sono spesso prese nella stessa accezione ed utilizzate, a torto, come sinonimi, sia dagli autori antichi e moderni[1], sia nei documenti del Medio Evo[2]. Questa terminologia è viziosa, ma la confusione si spiega con la ragione che una volta compiute le solennità dell'investitura il trasferimento della cosa si riteneva fatto, poiché non poteva più essere rifiutato.

Questo fu in Francia il Diritto che si mantenne nelle consuetudini cosiddette di pegno. Vi si rinunciò altrove, più o meno, riconoscendo che lo spossessamento poteva avvenire mediante strumento, per lettera, dinanzi a testimoni, e che l'appropriazione di fatto poteva equivalere alla sasine[3]. Ma nei paesi di saisine l'investitura era una formalità indispensabile per i beni feudali, quei *bona quiritaria* dell'aristocrazia medievale la cui alienazione esigeva, come quella della proprietà romana, l'adempimento di certe formalità solenni[4]. Era infatti una massima, nei paesi nei quali si praticava il pegno, che in feudo non c'era saisine, non vera e propria saisine, senza inve-

[1] Fra i moderni, si veda in particolare il signor Reyscher (*Symb. des germ. Rechts*) e Michelet (*Origines*); fra gli antichi, Ducange (Investitura, III, 1520, 1521 e *passim*).

[2] Secondo le osservazioni di Ducange, (III, 1520), la legge longobarda (lib. II, tit. LII, § 17) prende il nome d'*investitura* per il possesso stesso. Si veda anche la stessa legge, lib. I, tit, XXV, § 78 e tit. XXVIII § 12. Un'ordinanza di Filippo di Valois del 1357 mette sulla stessa linea possesso e saisine. Il signor Laferrière ne fa l'osservazione, *Hist. du Droit français*, t. I, p. 134, 1ª edizione. Una lettera di Innocenzo III considera la *gleba* posta sull'altare non come un simbolo della donazione, ma come un segno di traditio: «Cum ejusmodi signum non tam factæ donationis quâm traditæ possessionis si evidens argumentum» (*Decret. Gregor.*, lib. I, t. IV, p. 26.).

[3] *Grand Coutumier*, l. II, cap. XXI; - Laurière su Loisel, *Inst. cout.*, l. V, tit. III, regola 20, t. I, p. 188, a cura di Dupin; - Klimrath, *de la Saisine*.

[4] Ho già fatto osservare che Vico assimila esattamente il dominio *diretto* o il *feudo* al *dominium quiritarium*, e il dominio *utile* al *dominium bonitarium* dei Romani. Si veda *Scienza nuova*, lib. V, *ricorso che fanno le nazioni sopra la natura eterna de' feudi*.

stitura e senza fede[1]. Dovette essere la stessa cosa per le eredità di feudo non nobile. Poiché, quasi sempre, la legge civile si formula sul modello della legge politica. Ma la cerimonia solenne, invece di chiamarsi *investitura*, si chiamava *vest* e *devest*. «Per acquisire, dice Laurière, diritto di proprietà sull' eredità di un feudo non nobile è richiesto *devest* e *vest*, vale a dire *spossessamento* ed *immissione nel possesso*, dessaisine e saisine. Dessaisine o *devest* non è altro che il permesso che il venditore fa al suo compratore di entrare in possesso della cosa da lui venduta, e, perché abbia effetto la solennità di *devest* è necessario che il venditore si rechi dinanzi ad un giudice e dichiari che *devest*, cioè *dismette* il possesso… Saisine o *vest* è un atto solenne fatto dal signore feudale nei suoi diritti attraverso il trasferimento di un piccolo *bastone* o *bacchetta* all'acquirente, mediante cui questi ottiene il diritto di proprietà e possesso sull'eredità da lui acquisita[2]».

«Per essere immesso in possesso di un feudo, dice Galland, la forma del giuramento e dell'investitura era solenne: per mettere in possesso l'acquirente c'era bisogno di *devest*[3]». La distinzione fra i beni nobili e quelli di origine non nobile, quanto alla cerimonia esteriore dell'alienazione, sembrerebbe perciò consistere solo in una diversa denominazione. L'effetto era lo stesso nelle due ipotesi.

Per di più, va notato che queste formalità solenni si applicavano solo ai beni immobili, quali terre, rendite, censi o tributi; poiché, secondo l'osservazione fatta da Houard, le rendite o tributi provenienti da un immobile avevano un carattere immobiliare[4]. Forse esse si applicavano anche alle universalità, ma questo punto è rimasto dubbioso, per il Diritto consuetudi-

[1] *Grand Coutumier*, l. II, cap. XXVII, XXIX, - Loisel, *Inst. Cout.*, l. V, tit. IV, regola 8; Klimrath, *de la Saisine*.

[2] *Glossaire*, voci *Vest* e *Devest*.

[3] *Franc-alleu*, cap. VI, § *des Censives*, p. 90, ediz. In-4°, Paris, 1637. – Si veda anche il cap. XX, p. 315, 316 e il passo di Bouteiller che egli cita alla pag. 18 del cap. I.

[4] *Anciennes lois françaises*, t. I, p. 101.

nario[1], come per il Diritto romano, in cui si parla dell'acquisizione civile solo in occasione di cose isolate[2]. Ma, quanto ai singoli beni mobili, il diritto consuetudinario non esigeva, per la loro acquisizione, l'impiego di tali forme solenni[3].

Tale fu, sia presso i Romani, sia in Francia e nei Paesi germanici durante il Medio Evo, l'effetto prodotto dall'intervento del simbolo nella formalità dell'alienazione.

## CAPITOLO XII

### APPLICAZIONI PARTICOLARI DEI SIMBOLI AI DELITTI E AI REATI. SIMBOLICA DEL DIRITTO PENALE

I preti non furono solo i primi istitutori e i primi legislatori dei popoli, furono anche i loro primi giudici. All'epoca delle barbarie primitive, quando la vendetta privata è il Diritto comune di tutti gli uomini, come porre certi reati nei confronti delle infrastrutture pubbliche, se non trasformandoli in crimini contro la religione? Una tale miglioria non può essere ottenuta che dai ministri di Dio. Solo loro sono in grado di far entrare la società in questo immenso e caritatevole progresso che sostituisce il reato pubblico a quello privato, la vendetta reclamata dal soggetto collettivo, dall'associazione, alla vendetta perseguita dal soggetto individuale, da chi è stato leso[4]. L'iniziale indipendenza selvaggia rifiuta di sottomettersi all'autorità di un uomo, ma piega facilmente la testa davanti all'autorità degli dèi[5]. Ecco

[1] KLIMRATH, *de la Saisine*.

[2] *Singularum rerum adquisitio, adquisitio singularis*. Non se ne parla in occasione dell'acquisizione di un'universalità di diritti, *per universitatem adquisitio*. Gli *Institutes* e Théophile stesso applicano l'acquisizione civile solo alle cose isolate. Si veda G. Hugo, *Hist. du Droit romain*, § 87, trad. fr., t. I, p. 123, 124.

[3] KLIMRATH, *Saisine*.

[4] FILANGIERI, *Scienza della legisl*. t. III, lib. III, part. 2, cap. XXXV, p. 88 dell'ed.in-8 detta di Filadelfia, 1807.

[5] Id., p. 90.

il perché dei sacrifici umani che si trovano tra tutti i popoli[1]. Ecco il perché, anche, degli anatemi, delle suppliche, delle antiche formule di giudizio che si leggono nei rituali religiosi.

La pena è una preghiera pubblica, una pietosa supplica, *supplicium*[2]. Il colpevole è una vittima devota agli dei, *sacer esto* [3]. Il prete è, allo stesso tempo, legislatore, giudice ed esecutore della pena[4]; e il patibolo è un altare[5]. È così che i supplizi sono delle offerte fatte agli dei offesi dal delitto; i *sacrifici* sono la pena espiatoria del reato; il *sacrificatore* è il giudice, è il boia.

Quando leggiamo negli annali dei Latini, o nelle loro antiche leggi che colui che aveva violato le leggi sacre era sacrifica-

[1] Id., p. 88 in nota; Vico, *Scienza nuova*, lib. I, *degnità 40*, e lib. IV, *tre spezie di giudizj*; - Ballanche, *Palingénésie*.

[2] FILANGIERI, *Scienza della legisl*., t, II, lib. III, part. 1, cap. XI, p. 294 nella nota, e t. III, part. 2, cap. XXXV, p. 88 dell'ed. in- 8 detta di Fil., 1807. – Macrobio ha detto: «Præceptum est ut pro capitibus capitibus *supplicarentur*; idque aliquandiù observatum ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniæ matri …» *Sat*., I, 7, ap. De Maistre , *sur les Sacrifices*, ch. II. Non è stato de Maistreil primo a vedere una radice comune nelle parole *supplizio* e *supplicare*, come invece crede M. Balanche (*Palingén*, t. IV, part.3, p. 310). Filangieri lo aveva detto molto prima di lui, e Filangieri in questo non era in questo che un' eco dell'antichità.

[3] FILANGIERI, *locis cit*.,- Vico, *loc.cit*.; De Maistre, *sur les sacrifices*, ch. II; - Ballanche, loc. cit., p. 310.- Da qui, per ogni uomo segnato in modo particolare dalla disgrazia, la qualifica di sacro, *res est sacra miser*, cioè votato alla disgrazia, predestinato al dolore (Ballanche, loc. cit., p. 314, 315). Da qui la stessa qualifica applicata a ogni uomo cattivo e pericoloso. È l'osservazione fatta da Festo: ex quo quivis homo malus atque improbus *sacer* appellari solet (v°Sacer). Abbiamo mantenuto questa denominazione e parliamo come dei veri Romani quando accolliamo l'epiteto di *sacro* alla qualifica data a qualcuno. Il nostro *sacré coquin* è proprio identico al *quivis homo malus atque improbus SACER*, di qui parla Festo.

[4] FILANGIERI, *loc. cit*., t. II, p. 294 nota; t. III, p. 88, 89, 90.

[5] M. de Maistre ha senza dubbio fatto allusione, almeno nel suo pensiero, a quest'ordine delle cose nelle epoche primitive, quando ha detto che, ai giorni nostri, il patibolo è un altare innalzato sulla pubblica piazza (*Soirées de Saint- Pétersbourg*, 10° colloquio, t. II, p. 223). M. Ballanche dice che questo fu vero in passato, che lo è ancora e lo sarà in futuro finché non sarà abolita la pena di morte. Ma tuttavia si sbriga a domandare se quest'assimilazione tra quello che succede oggi e quello che accadeva in passato riguardo la pena di morte non fosse un orribile empietà. (*Palingénésie*. 3° parte)

to agli dèi insieme alla sua famiglia e a tutti i suoi beni[1]; che colui che aveva attentato all'immunità di un tribuno del popolo era sacrificato a Giove[2]; che il patrono che tradiva il suo cliente era sacrificato al capo degli dei[3]; che la testa di colui che non si recava al richiamo del generale, o che abbandonava la sua bandiera senza permesso era sacrificato a Giove[4]; che colui che violava il sacro limite delle eredità, che era empio nei confronti del dio Termine (*Jupiter Terminalis*) era sacrificato agli dei, così come i buoi attaccati al suo aratro[5]; che il figlio che levava la mano sui genitori era sacrificato ai Penati[6]; e che colui che distruggeva la raccolta altrui, era sacrificato a Cerere[7]. Leggendo queste terribili formule dei latini, *sacer esto*, *diris devotus*, *furiis consignatus*, o i temibili *anathemata* dei Greci, in queste immolazioni agli dei, dobbiamo vedere in realtà delle condanne

[1] «Sacratæ leges sunt quibus sanctum est, qui, quid adversùs eas fecerit, *sacer* alicui deorum, sicut familia, pecuniaque.» Festo, voce *Sacratæ leges*.

[2] FESTO, *loc. cit.*; - Vico, *loc. cit.*

[3] Patronos ei clientei fraudem facsit, *sacer* estod.- Secondo alcuni autori questo testo appartiene alle leggi delle XII Tavole, dove è inserito nelle raccolte che sono state donate. Altri lo indicano come tratto dalle leggi di Romolo e di Numa. Dirkensen lo ha inserito nella sua *Collection des XII Tables*, VIII, 21.

[4] Legge portata dai Sanniti in una delle loro guerre contro Roma:«Qui juniorum non convenisset ad imperatorium edictum, quique injussus abisset, caput Jovi *sacratum* esset.» Tito Livio, *Hist.*, X, 38.

[5] «Numa Pompilius statuit eum qui terminum exarasset, et ipsum et boves *sacros* esse.» Festo, v°*Term.*;- Giraud, *Recherches sur le droit de propriété*, p. 52, 119; - Lafarrière, *Hist. Du droit civ. de Rome et du Droit français*, t. I, p. 122.

[6] «In (legibus) Servii Tullii hæc est: si parentem puer verberit, ast olle plorassit, puer divis parentum *sacer* estod.» Festo, v° *Plorare*.- *Voy. Vico, loc. cit.*:- Filangieri, *loc. cit.*; - Ballanche, *loc. cit.*, p. 310.

[7] «Frugem quidem aratro quæsitam furtim noctu pavisse ac secuisse, puberi XII Tabulis capitale errat: suspensumque Cereri necari jubebant.» (Tab. VIII, n. 9, ed. Durkensen et Zell; recensione di Giraud, p. 490). – Vico dice che colui che aveva dato fuoco alle messi altrui era sacrificato a Cerere, cioè bruciato vivo. – *Scienza nuova*, *loc. cit.*

alla pena capitale, con le sembianze di una formula puramente simbolica[1].

Non bisogna stupirsi, come si può notare, di trovare qualche volta nel Diritto penale dei popoli civilizzati l'impronta sacerdotale; bisognerebbe stupirsi ben di più se non la si riconoscesse. Le pene, essendo state in origine delle punizioni religiose, si trasmettono spesso di epoca in epoca fino ai periodi più illuminati, conservando la loro impronta sacerdotale e il loro carattere simbolico.

Tuttavia il carattere simbolico non è proprio esclusivamente delle pene che hanno un'origine sacerdotale. Quando la punizione del colpevole è definitivamente entrata nell'ambito pub-

[1] FILANGIERI, t. III, p. 89 nella nota; - De Maistre, *sur les Sacrifices*, cap. II; Ballanche, *Palingénésie*, t. IV, part. 3, p. 310, ed. in-18.- Tra i Romani, non si era autorizzati a uccidere colui contro il quale la terribile formula era stata pronunciata; ma chi lo avesse ucciso non sarebbe stato perseguito in quanto omicida:« at homo *sacer* is est, quem populus judicavit ob maleficium, neque fas est eum immolari; sed qui occidit, parricidii (homicidii) non damnatur: nam lege tribunitiâ primâ cavetur, su quis eum qui eo plebiscito *sacer* sit, occiderit, parricida ne sit.» Festo V° *Sacer*. Queste leggi e questo passo sono stati interpretati di nuovo nel senso che era possibile essere uccisi impunemente dal primo arrivato. «*Sacer*, dice Dirksen, qui sine piaculo occidi potest.» *Man. Lat. Font. jur. civ. rom.*, p. 854, v° *Sacer, Ved*. In questo senso Bannier, Myth. Expl., t.I, p. 562. Questa dottrina indica che all'epoca in cui era ammessa, la formula era passata dall'ambito religioso a quello civile. Non si trattava più allora di una vittima portata ai piedi dell'altare per essere sacrificata agli dei: il giudice civile si era sostituito a quello religioso, adottandone il linguaggio; ma la pena non seguiva più immediatamente la formula simbolica. Noto un effetto più o meno simile nel medio evo. Secondo la carta del comune di Saint-Dizier, era possibile uccidere impunemente, senza commettere un crimine, colui che fosse stato bandito a vita (gli *Olim*, II, 704); cosa che va intesa probabilmente nel senso che il bandito veniva trovato sul territorio della giurisdizione che l'aveva condannato, dopo il termine fissato per la sua espulsione; e cosa conforme alla pratica seguita in Inghilterra per i proscritti (*outlaws*), che erano assimilati a un lupo, *caput lupinum gerentes*. Ducange, *Caput lupinum*, II, 292. Durante il nostro Medio Evo, alcuni vescovi ritenevano che colui contro il quale era stata pronunciata una sentenza di scomunica maggiore, poteva essere ucciso dal primo venuto in quanto chiunque era autorizzato a perseguirlo, ma un concilio di Lione, all'epoca di Gregorio X, nel XII° secolo, aveva biasimato quest'eccesso di zelo. F. Hélie, *Traité de l'inst. Crim.*, t.I, p.380, 381.

blico; quando i costumi, pur essendo ancora barbari, si sono infine piegati davanti alla vendetta sociale che ha sostituito la vendetta privata, le pene restano ancora a lungo simboliche. Un principio di uguaglianza e di giustizia, sovente mal interpretato, il bisogno di colpire l'immaginazione, o la necessità di una manifestazione pubblica del grado di colpevolezza del condannato, sono altrettante ragioni che esprimono questo simbolismo penale. La sua espressione più semplice è nella *legge del Taglione*.

Quali che siano gli sforzi dei legislatori moderni per adeguare la pena all'infrazione, per introdurre una sorta di proporzionalità nella distribuzione della giustizia penale, lo scopo non è quasi mai raggiunto, perché si dimentica abitualmente il principio che sta alla base di questo sistema e gli dà una ragione. La pena, effettivamente, salvo la pena di morte, consiste invariabilmente, oggi, nella privazione della libertà[1] o nella pena pecuniaria. La conseguenza di questa uniformità è che la pena non è, agli occhi degli uomini superficiali o prevenuti, che l'ispirazione del capriccio e il risultato dell'arbitrarietà applicati a tutti i delitti, alle infrazioni più diverse e sovente più contrarie. Questi due generi di pene sono, solo per questo, prive di ogni rapporto figurativo, sia con la natura del male che con la perversità dell'agente. Ne consegue che spesso queste pene sono prive di ogni azione sullo spirito o sull'immaginazione dei popoli.

Se si vuole che la pena sia in armonia con il reato, e che il principio di uguaglianza proporzionale stia alla base della distribuzione della giustizia penale, se si vuole escludere, infine, l'arbitrarietà o la sua immagine dai Codici criminali, è necessario fissarsi, più o meno, su una specie di *legge del Taglione*. Ciò che è da biasimare, in questo sistema penale, è di prendere in considerazione solo l'atto esterno, di trascurare l'intenzione, di

[1] È al Diritto canonico che dobbiamo la pena detentiva, pronunciata dai tribunali ecclesiastici, in quanto questa punizione era sembrata particolarmente adatta a portare il colpevole alla penitenza e in seguito al ravvedimento. La Chiesa, però, non conservò il diritto di far applicare questa pena dopo il XVI° secolo. Faustin Hélie, *Traité de l'inst. Crim.*, t. I, p. 378.

attenersi strettamente al sistema piuttosto che di seguirne lo spirito. Ciò che è ammirevole, al contrario, nella *legge del Taglione*, è che riesce a incidere più facilmente la pena nello spirito degli uomini, a colpire più profondamente la loro immaginazione grazie alla somiglianza tra la punizione e il carattere del reato, e a rispondere in questo modo alla tendenza dello spirito umano che vuole un'analogia materiale della pena con il reato, tendenza che ebbe in passato dei grandi, e spesso anche funesti, effetti. *Occhio per occhio, dente per dente, testa per testa*, ognuno comprende questa legge e sa ciò che rischia violandola[1].

Nell'antichità, i decemviri romani[2], Mosè[3], Pitagora[4], Solone[5]; nei tempi moderni, Kant, Bentham, Filangieri, hanno raccomandato la *legge del Taglione*, o come principio generale o come legge particolarmente opportuna per qualche caso specifico, e quindi adatta, sotto questo profilo, ai popoli già arrivati a un alto livello di civilizzazione.

La legge del Taglione non è un sistema di legislazione penale tipico solo delle epoche barbare. La si incontra ancora in tutti i popoli nel periodo dell'infanzia[6], se ne trova anche

[1] BENTHAM, II, 178.

[2] «Sei membrum rupît ni come o pacit *Talio* estod.» (Lex XII tab. VIII, 2ª ed. Dirksen). - «Qui ædes aut acervum frumenti juxta domum positum *incenderit*, vinctus, verberatus, *igni* necatur.» (id., 10)

[3] *Deuteronomio*., XIX 21; *Esodo*, XXI, 24; *Levitico*, XXIV, 19, 20. Cf. *Vangelo San Matteo*., v,38.

[4] Istituì *la legge del Taglione* nella Magna Grecia, ed è per questo che Aristotele (*Etica*) chiama *la legge del Taglione* la giustizia di Pitagora. Cf. Vico, Scienza nuova, lib. IV, *corollario, il Diritto rom. fu un serioso poema*;- Filangieri, Scienza della legisl., t. III, p. 95, nota 3.

[5] Troviamo il principio della *legge del Taglione* in una legge ateniese che Diogene Laerzio riferisce come emanata da Solone. Chi avesse privato un guercio dell'occhio che gli restava, sarebbe stato privato *dei due occhi*: «Si quis unoculo *oculum* ejecerit, *duos* amittat.» (Diogene Laerzio, *in Solone*, lib.I, cap. LVII). Antoine Thys ha l'accortezza di farci notare che si tratta qui della *legge del Taglione in genere. Collatio attic. et rom. Leg*, Trés. De Gronov., V, 1839. Vedremo qui di seguito, in questo stesso capitolo, altri esempi della *legge del Taglione* tratti dal Diritto di Atene.

[6] La si è trovata in quasi tutti i popoli dell'America. Fu però poco in auge tra gli antichi Germani, se crediamo a J. Grimm. Benché avessero qualche

l'applicazione ai giorni nostri[1], in un gran numero di casi, presso delle popolazioni già molto illuminate, in Francia, ad esempio.

Comunque sia, per quel che riguarda il valore scientifico di questo sistema penale, senza d'altra parte volerne, in questa sede, né caldeggiare, né raccomandare l'adozione , soprattutto in maniera generale, è sicuro che *la legge del Taglione* presenta il vantaggio che, mostrando al popolo la punizione, gli insegna allo stesso tempo la natura del reato. Da questo punto di vista, la pena di morte per gli omicidi altro non è che *la legge del Taglione*.

In questa, come in tutte le altre ipotesi, la *legge del Taglione* è una pena essenzialmente simbolica. Questa caratteristica è espressa molto bene nella Carta delle libertà di Saint- Dizier, quando, invece di dire che l'omicidio sarà punito con la morte, afferma che si darà testa per testa, *si quis nomine occiderit, caputo pro capite dabit*[2].

*La legge del Taglione*, lo si vede, rappresenta, con minore o maggiore esattezza, l'infrazione commessa. Il castigo ha un rapporto più o meno evidente, con la natura del delitto. La pena è l'immagine del reato.

L'ammenda stessa, benché arbitraria nella maggior parte dei casi, si avvicina a volte *alla legge del Taglione*, e prende da quel momento un carattere simbolico. Fu così in diverse leggi del Medio Evo, come in quella vecchia consuetudine *del ducato di Borgogna*, che condannava colui che, per malizia, avesse accusato la persona alla quale aveva affidato una cosa di avergliela rubata, al pagamento della stessa ammenda dell'accusato qua-

pena corporale che aveva il carattere della *legge del Taglione*, praticavano soprattutto la riparazione del torto con il pagamento pecuniario. Grimm, 647, 740. Ma l'osservazione di Grimm, presa in senso esclusivo e assoluto, sarebbe storicamente falsa.

[1] Ved.di seguito, in questo stesso capitolo e cap. XIV, *Simbolica del codice penale*.

[2] Ann. 1228, art. 26; *les Olim*, II, 706. – È precisamente la formula *oculum pro oculo* degli Ebrei.

lora non avesse potuto giustificarsi[1]. Oggi, in Francia, è ancora così per qualche crimine, o reato represso dal nostro Codice penale[2].

Il simbolismo penale non ha solo come oggetto la rappresentazione del reato. Spesso si propone anche di raffigurare la pena in rapporto all'agente colpevole. In questo caso, è quasi sempre l'organo o l'arto autore della malefatta che viene colpito dal simbolo. Così sono le mutilazioni effettuate sulla *mano* del parricida, dello spergiuro o del falsario; sulle *labbra* o sulla *lingua* del blasfemo, del diffamatore, dell'eretico di cui il vecchio Diritto di tutti i popoli dà numerosi esempi[3].

Quando le forme del simbolismo penale, la cui base è *la legge del Taglione*, hanno come oggetto la rappresentazione visiva, a causa della natura della pena, della natura vergognosa dell'atto punito, possono oltraggiare atrocemente i costumi. Un tale simbolismo non è più adatto in una civiltà raffinata, con un alto livello di pudore e una forte sensibilità alle convenienze, ancora ignorate dalle società barbare. Quando vogliamo restare nel sistema della *legge del Taglione*, bisogna quindi ricorrere all'analogia.

Altre volte, questo simbolismo, ad esempio l'obbligo di portare sulle spalle un *cane* o la *ruota di un aratro*, degenera in una cerimonia burlesca alla quale si adatta l'ingenuità delle epoche primitive o la grossolanità dei tempi barbari, ma che respingono la ragione avanzata e lo spirito serio dei secoli illuminati[4].

È difficile sapere se le pene simboliche che hanno come principio la *legge del Taglione*, sono anteriori o posteriori alle pene simboliche, la cui origine è sacerdotale. Entrambe appar-

[1] Costume et stilles gardez au Duchié de Bourgoingne, *De delictis et penis*, pubblicate da M. Ch. Giraud, *Hist du Droit français au moyen âge*, t. II, p. 278, 279.

[2] Ved. il successivo cap. XIV, *Simbolica del Codice penale*.

[3] Quâ parte peccassent, eâdem mulctari, dice Cujas, *Observ.*, lib. VII. Cap. XIII.

[4] Per i dettagli e la spiegazione di queste diverse pene, *ved*. di seguito in questo stesso capitolo.

tengono ai primi periodi delle Società. Tuttavia, si può essere autorizzati a dire che, in quanto pena pubblica, *la legge del Taglione* si è sviluppata in parallelo ai sacrifici umani che avevano, a loro volta, sostituito *la legge del Taglione* quando era ancora la sanzione della vendetta privata. Le leggi delle XII Tavole ci mostrano la contemporaneità di questi due tipi di pene simboliche.

Nulla è più vario e curioso, nei dettagli, del simbolismo penale dei tempi antichi. Non ci sono rami dell'albero simbolico che possano presentare una più ricca, né più brillante fioritura giuridica. Stacchiamo, a titolo esemplificativo, qualche foglia di questo ramo simbolico.

Da una legge di Caronda, quelli che abbandonavano il loro posto nell'esercito o che rifiutavano di prendere le armi per difendere la patria erano condannati a rimanere tre giorni seduti nel *forum*, con indosso un *vestito da donna*[1]. Questa legge giustifica, agli occhi di Filangieri, gli elogi che Aristotele concede a questo celebre legislatore.[2]In questo caso, il senso simbolico della pena salta agli occhi di tutti[3]. Lo stesso pensiero si trova nel castigo inflitto da Dionisio di Siracusa a un marito che si

[1] DIODORO SICULO, XII, *16, ap.* Robinson, *Ant. Grecq.*, t. II, p. 169;- Filangieri, Scienza della legisl., t. III, p.39, nota 2 dell'edizione citata.

[2] ARISTOTELE, *De repub.*, lib. II, cap. ult.

[3] Questa pena ricorda le colonne che Sesostris, re egiziano, re conquistatore, erigeva nei paesi che aveva soggiogato. Quando incontrava delle nazioni coraggiose, faceva incidere il loro nome sulla colonna, indicando che li aveva vinti. Quando sottometteva il paese senza combattere, faceva aggiungere sulla colonna *le parti naturali della donna*, simbolo della vigliaccheria di quei popoli. *Ved.* Erodoto, II, p. 102, trad. di Larcher, ed. Charpentier. Probabilmente è da qui che arriva la teoria di M. Ballanche sui popoli- donna, teoria ammissibile a questo punto; e il suo sistema di interpretazione della parola *mulieres* delle leggi delle XII Tavole, parola che vuole indicare in maniera simbolica i plebei, contraddistinti da carattere passivo. *Ved.* suo libro IV, p. 262, 393, 394; t. V, p. 55,56, 63, 74 dell'ed. in- 18. Questo sistema gli è stato ispirato da Vico, che afferma espressamente che i patrizi consideravano i plebei come delle donne, rispetto alle quali si consideravano uomini, *viri*; da cui, presso i Romani i fondi *ex jure quiritium*, acquisiti per mezzo della lancia, *quir*; et, nel nostro Medio Evo, i feudi, denominati beni della spada, della lancia, in opposizione ai *beni del fuso*. Vico, *Scienza nuova*, lib. V, *ricorso che fanno le nazioni*. *Ved.* qui precendente cap. VIII, v° *Organe de la génération*.

era lasciato picchiare dalla moglie: Dionisio ordinò che questa fosse vestita con *abiti maschili*, e che, per completare il simbolo, il debole marito fosse *vestito da donna*, perché la natura, nel crearli, probabilmente si era sbagliata[1]. Vi è la stessa intenzione, ancora ai giorni nostri, nel castigo inflitto presso la colonia penale di Tolone ai forzati che si sono lasciati andare a dei piaceri contro natura. I due colpevoli, messi su una pedana, sono esposti alla vista e agli scherzi dei loro compagni. Ma colui che si è prestato ai desideri del suo complice, vestito con un *costume femminile*, porta sopra la testa, l'iscrizione di *galline*, parola provenzale che significa gallina. Questa punizione, della quale sono stato in passato testimone, ha un carattere prettamente simbolico.

Filangieri riferisce ancora, riprendendola da Dionisio di Siracusa, un'altra legge di Caronda che condannava i calunniatori ad essere condotti nelle strade della città portando sulla testa una *corona di ramoscelli di tamarindo*, per far sapere al pubblico, dice Filangieri, fino a che punto arrivava la loro cattiveria[2]. C'è, in questa *corona di tamarindo*, un pensiero evidentemente simbolico, del quale però non saprei fornire la spiegazione.

Il Diritto dei vecchi paesi germanici e dei popoli del Nord fu più evidentemente simbolico nella pena inflitta al diffamatore. Il colpevole, condotto innanzi al tribunale, doveva picchiarsi da solo sulla bocca, dicendo: *bocca, hai mentito*. Doveva, allo stesso tempo, uscire dal tribunale a ritroso e non come conviene a un uomo onesto[3]. Nel Diritto sassone e in quello del Nord, la pena per le ingiurie si chiama ancora *ammenda delle labbra*, *ammenda della bocca*[4]. Ma, nei tempi più lontani, il castigo fu particolarmente severo: o si strappava la *lingua* del calunniatore o gli si cuciva la *bocca*. L'Edda ci ha trasmesso un

[1] Sui costumi ignominiosi, a titolo di pena, *ved*. GRIMM, *Deuts. Rechtsalt*., 711, 712, n. 3, e Carpentier, Roba.

[2] DION.SIR. e FILANGIERI. l*oc. cit.*

[3] GRIMM, *Deuts. Rechtsalt*., 711;- lo stesso, *Poesie im Recht*,§13.

[4] GRIMM, *Poesie im Recht*, §13. *Ved*. p. 37 e 122.

antico mito che ricorda questa pena nei confronti di chi non teneva fede alla parola data[1].

Negli antichi usi della Normandia, in caso di calunnia, non erano né la bocca né le labbra a fornire la materia del simbolo penale, era il *naso*. Colui che era accusato di aver falsamente imputato ad altri un furto, un omicidio o qualsiasi altra malefatta, era tenuto a presentarsi in udienza davanti al giudice e a pizzicarsi il *naso*, riconoscendo di aver mentito. Richard Dourbault che ci ha fatto conoscere questo genere di pena ( in quanto il vecchio Consuetudinario pubblicato da M. Marinier non ne dice nulla), si esprime così a questo proposito:

… S'aulcun à ung aultre impute
Aulcun vice que l'en respute,
Larrechin, omicide, ochie,
Dampnement de membre ou de vie:
Et se de tel vice est menue
Querelle, il est chose sceue,
Et l'accusey ce confessoit
Ou vaincu de tel chose soit,
Pugny doibt estre par justice,
Grief par péccune sur luy prise,
Et à qui l'injure a soufferte
Amende pour reproche apperte
De corps, si que son *nais tendra*
Par hault o (avec) ses dois, et vendra
Disant ainsy par telle loy
De ce que larron t'appelloy,
Omicide, ou il nommera
Le vice dont vaincu sera,
En la querelle je menty,
Car tel vice n'est pas en ty[2].

[1] *Ibid.- Ved.* la precedente *locis citatis*.

[2] *Coutumier de Normandie* messo in versi da Richard Dourbault, cap. CIII, *des Querelles personnelles de Mesdi*, *ap*. Houard, *Dict. du Droit normand*, Suppl., t. IV, p. 118.- C'è ancora, in Normandia, a Rouen in particolare, qualcosa di quest'antico uso giudiziario in un detto che si rivolge ai bam-

Nell'azione di pizzicarsi il naso, c'era una reale intenzione simbolica. Lascio a chi è più abile il compito di spiegarne il pensiero.

Ma lo scopo del simbolo è evidente, ed espresso in modo particolarmente chiaro, nel castigo della *lingua tagliata* pronunciato contro gli spergiuri in una Novella degli imperatori Leone e Costantino, così come nella pena della *lingua tagliata*, o *bucata*, o *strappata* o *spaccata* pubblicata, in caso di recidiva, dalle antiche ordinanze dei re di Francia contro i blasfemi nei confronti del nome di Dio, della Santa Vergine e dei santi[1]. Queste ordinanze, rinnovate da Luigi XIV e da Luigi XV[2], sono state rigorosamente eseguite fino all'anno 1748[3].

La mutilazione del *pugno* o della *mano*, ordinata contro il testimone spergiuro, che aveva falsamente messo le *mani* sulle sante Scritture[4]; e contro i falsari, dall'imperatore Claudio; contro i finanzieri disonesti, dall'imperatore Galba e dall'imperatore Giustiniano, contro i collettori pubblici di imposte che non si conformavano, nelle loro ricevute, a quanto prescriveva la legge[5]; sempre dallo stesso imperatore, contro gli autori di opere tacciate di eresia[6]; contro i falsari, da Lotario, re dei Longobardi[7], e da Carlo Magno[1]; contro il ladri, dal Corano e dalla legge

bini quando dicono una bugia. Si ha l'abitudine di dire loro: menti, il tuo naso si storce.

[1] Ordinanza di San Luigi del 1254; *Ved*. Guillaume de Nangis et Joinville, Vie de Saint Louis;- Ordinanza di Filippo di Valois, 22 febbraio 1347; id. di Carlo VII, 14 ottobre 1460; - Id. di Luigi XII, 9 marzo 1510;- Regolamento della polizia del 31 marzo 1544.- Ved. Jousse, *Just. Crim.*, t.III, p. 262-265;- Denisart, v° *Blasphème*.

[2] Dichiarazione di Luigi XV del 7 settembre 1651;- Id., 30 luglio 1666;- Ord. 20 maggio 1681;- Ord. Di Luigi XV, 1°luglio 1727, art. 36.

[3] *Ved*. Jousse, *Justice crim.*, t. III, p. 266-270;- Denisart, *verb. cit.*;- Dareau, *Des injures*, p. 111.

[4] «Si quis convictus fuerit perjurii, perdat *manum* aut redimat.» *capitul. ansegit.*, lib. III, cap X;- Baluze, I, 756, ap. F. Hélie, *Instr. crim.*, t.I, p. 279.

[5] *Nov*. XVII, cap. VIII;- Cujas, *Observ.*, lib. VII, cap. XIII.

[6] CUJAS, *ibid*.

[7] Lex Longob., titolo *de eo qui fals. monet*.

Longobarda[2]: tutte queste pene che toccavano l'*arto* o l'*organo* agente materiale del delitto, erano castighi simbolici ispirati alla *legge del Taglione*, allo stesso titolo della mutilazione della *lingua* o delle *labbra*.

Il Medio Evo fornisce numerosi documenti circa questo simbolismo penale. Gli antichi costumi di Bordeaux pronunciavano la perdita del *pugno* contro i mugnai disonesti, nel caso in cui non potessero pagare la multa di 300 soldi pronunciata contro di loro[3]. I regolamenti e le ordinanze sulle usanze dei marinai contenevano delle disposizioni simili contro lo scrittore di bordo che non teneva fedelmente il suo cartolario o il suo manifesto[4]. La stessa cosa accadeva anche al marinaio che picchiava il padrone, senza essere provocato da dei colpi da parte di quest'ultimo[5].

L'esecuzione di questi regolamenti del Medio Evo veniva messa in pratica con una spaventosa durezza presso il popolo dei navigatori del Nord Europa. Al marinaio che avesse picchiato il suo padrone o che avesse alzato le armi contro di lui, dice Olao Magno, sarebbe stata inchiodata la mano all'albero della barca con un coltello ben appuntito, di modo che, per poterla liberare, ne avrebbe lasciata una metà inchiodata all'albero[6].

Gli stessi caratteri simbolici si incontrano nelle disposizioni del nostro antico Diritto francese, che pronunciano la pena del

[1] «Falsi monetarii *manum* perdant.» Baluze, *Cap.*, p. 604, n. 19, e p. 783;- Jousse, t. I, p. 56

[2] «Taglierete le *mani* dei ladri, uomini o donne, come punizione del loro crimine.» (*Corano*, cap. V, v.42).- «*Manus* furibus præciduntur,» dice il titolo 98° della legge Longobarda. Jousse, *loc. cit. Ved.* anche le indicazioni di Ducange, IV, 480.

[3] «Sobre lo gage de tres cent sos, o de perdre lo *poing* si paga no pot,» dice il *roole della città di Bordeaux*. Cleirac, *Us et coust. de la mer*, p.60.

[4] «Deu esser gita de la scrivania: e pert la *man* en poder de cort, si proat lies,» dice il *Consulat de la mer*, cap. CCCXXX.- Cleirac, p. 59, 60.

[5] «Si le compagnon fiert le premier, il doit payer cent sols d'amande ou perdre le *poing*,» dit le *Roole des jugements d'Oleron*, XII.- Cleirac, p. 57.- «Qui frappera son maistre payera cent sols ou perdra la *main*.» *Ord. de Wisbuy*, XXXIV, *ap.* Cleirac, p. 171.

[6] *Hist. septent.*, lib. X, cap. XVI.

*pugno tagliato* per il delitto di sacrilegio con profanazione delle ostie e dei vasi sacri; per il parricidio e l'assassinio della moglie da parte del marito, e a volte per i reati di falsi commessi da persone pubbliche[1].

Un decreto dell'imperatore Alessandro stabiliva che venissero tagliati i *nervi del dito* ai falsari[2]. Mentre il *For de Morlas* stabiliva che, a chiunque avesse formulato davanti a un giudice una richiesta in virtù di un titolo falso, sarebbe stato inchiodato sulla fronte quello stesso atto[3].

È sempre la stessa idea che si manifesta nel castigo del *piede* o dello *stinco tagliati*, pronunciata dai Romani nei confronti degli schiavi fuggitivi[4] o nei confronti dei disertori[5]. Tale era anche la disposizione dell'ordinanza di Luigi XI, conosciuta con il nome di *Codice nero*. Allo schiavo nero che fosse fuggito dalle colonie francesi, in caso di recidiva, sarebbe stato tagliato lo stinco[6].

Ma non bisogna sempre vedere un simbolo nelle pene di questo genere. Capita spesso, infatti, che la perdita del *piede* o di qualunque altra parte del corpo, come ad esempio dell'*orecchio* e del *naso*, non abbia assolutamente alcun carattere simbolico. È ciò di cui ci si può convincere con la disposizione degli Établissements de Saint-Louis, che pronuncia la perdita degli *occhi* per colui che rubasse il vomere di un aratro, quella dell'*orecchio* per il furto di un vestito o di altre piccole cose, e quella di un *piede* in caso di secondo ladrocinio; al ter-

[1] JOUSSE, *Justice crim.*, lib. X, cap. XVI.

[2] CUJAS, *Observ.*, lib. VII, cap. XIII.

[3] Faget de Baure, essais sur le Béarn, p. 241.

[4] «Si fugitivi servi deprehendantur ad barbaros transeuntes: aut *pede amputato* debilitentur, aut metallo dentur, aut quâlibet aliâ pœnâ afficiantur.» L. 3, Cod., VI, 1.

[5] Secondo Cujas (*Observ.*, lib. VII, cap. XIII), i Romani erano soliti far salassare i soldati che avevano commesso certi errori (Aulu- Gelle, *Noct. att.*, lib. X, cap. VIII). Montesquieu spiega molto bene la ragione totalmente simbolica di questa pratica, che sta nel fatto che la forza era la principale qualità di un soldato, e quindi indebolirlo equivaleva a degradarlo. *Grand. et décad.*, cap. II.- *Ved.* cap. VIII di questo libro, v°*Sang*.

[6] Edit marzo 1685, art. 38.- marzo 1724, art. 32;- Jousse, *Just.crim.*, I, 56.

zo ladrocinio il ladro è impiccato. «Perché non si va dal grosso al piccolo, ma dal piccolo al grande.[1]» Non vi è qui, si capisce, che una gradazione della pena, senza alcun pensiero simbolico.

Forse è nello stesso senso che bisogna intendere una disposizione analoga che si trova nelle leggi di Guglielmo I d'Inghilterra[2]. Ma è sicuramente in questo senso che va interpretata la pena del *naso tagliato*, pronunciata in passato, in Francia, contro i disertori[3], e quella della perdita di uno o più *denti* stabilita da un'ordinanza di Carlo VI contro gli abitanti di Vienna, nel Delfinato, che entravano nelle vigne e nei frutteti altrui e li danneggiavano[4]. È il caso di dire, qui, che la perdita dell'*orecchio*, completa o parziale, non presenta quasi mai nulla di simbolico[5]. Non c'è normalmente, in questa pena, che un dolore inflitto, il marchio d'infamia o un semplice segno di riconoscimento[6].

La mutilazione della *mano* o del piede ha dato luogo a un'osservazione molto interessante. Le leggende e le poesie del Medio Evo, quando parlano delle malefatte dei giganti che attaccano i viaggiatori e li sottomettono a delle torture orribili,

[1] Liv. I, cap. XXIX, ed. de Ducange in seguito a Joinville, p. 15 e 16.- *Ved.* anche Laurière, *Gloss.*, t.II, p. 216.- Les Assises de Jérusalem, 2° parte., cap. XXXI, avevano una disposizione all'incirca identica. *Ved.* Ducange, *Pes*, V, 419.

[2] « Interdicimus etiam ne quis occidatur vel suspendatur pro aliquâ culpâ, sed eruantur oculi, abscindantur pedes, vel testiculi, vel manus, ita quod truncus remaneat vivus in signum proditionis et nequitiæ suæ: secundùm enim qualitatem delicti debet pœna maleficis inflici.» (Leges Guillelmi I reg. Angl., art. 67;- Ducange, *Observ. Sur les Etabl. De St-Louis*, p. 167;- Laurière, *loc. cit*.

[3] JOUSSE, *Just. Crim.*, I, 134.

[4] «Qui intrabit vineam vel viridarium alterius, occasione dandi damnum, solvat tres solido set sex denarios, vel *dentes* amittat, quod erit in electione ipsius.» *Ordonn.* août 1390, art. 30, t. VII, p. 424;- Jousse, *Just. Crim.*, I, 134.- Può darsi che ci sia un'intenzione simbolica nei confronti di coloro che spogliavano le vigne e gli alberi dei loro frutti per mangiarli.

[5] *Vedere* comunque un po' più avanti degli esempi nei quali la perdita dell'*orecchio* ha un carattere simbolico molto marcato.

[6] Sull'*amputazione delle orecchie*, ved. Ducange, *Observ. sur les Établ. De St-Louis*, in seguito a Joinville, p. 166, 167; Laurière, v°*Essorillé*, t. I, p. 423;- Jousse, I, 133.

rappresentano sempre come oggetto delle loro mutilazioni la *mano destra* e il *piede sinistro* della vittima. È incontestabile che queste leggende altro non fossero che un riflesso sbiadito dei costumi dei tempi antichi. Si deve quindi scorgere, in quest'uso riferito, la disposizione di una legge o di un costume sulla maniera di eseguire i castighi di questo tipo. Ducange sembra aver riconosciuto quest'uso, in quel che riguarda la mutilazione della mano, della quale archivia i testi sotto la categoria *manum aut dextram perdere*, indicando con questa parola, *dextra*, che era in effetti quella *mano* l'oggetto del castigo[1]. J. Grimm è più esplicito. Dice proprio che l'esecuzione di queste due pene aveva come risultato la perdita della *mano destra* e quella del *piede sinistro*[2]. Si possono citare, effettivamente, dei documenti legali che si spiegano chiaramente a questo proposito[3].

Perché questa differenza nell'applicazione del castigo? A quale titolo il *lato destro* era scelto per la perdita della mano, e *quello sinistro* per quella del piede? Se volete sapere il motivo di tale preferenza, non cercatela né nell'opinione che concede una stima maggiore al lato destro, quello che si porge nelle cerimonie pubbliche, né alla superiore utilità che la *mano destra* ha per l'uomo. Queste spiegazioni, ammissibili fino a un certo punto, sono insufficienti per quel che riguarda la perdita del *piede sinistro*. Nel silenzio degli storici, delle cronache e dei giuristi, interrogate i poeti, e, tra di loro, rivolgetevi di preferenza a quelli che hanno cantato per il popolo. Sono le poesie e le leggende popolari che hanno contribuito a rivelarci l'esistenza di questa pena; ed è una canzona popolare, una vecchia romanza spagnola, che ce ne fornisce la spiegazione in questi due versi:

[1] IV, 480

[2] *Poesie im Recht*, §9. *Ved*. Soprattutto *Deuts. Rechts*., 705, n.4.

[3] « Qui solidos adulteravit … si servus fuerit, judex eidem dextram manum abscindat.» *Lex Wisig*., VII, 6, 2.- « *Pollex dexter* auferatur.» (Lex Rip., IIX, 3).- J. Grimm cita anche altri testi legislativi appartenenti al Diritto del Nord, nei quali si parla della mutilazione della *mano destra* e del *piede sinistro*. Ved. *Deuts. Rechtsalt*., 706.

Cortenle el piè del estribo,
La mano del gavilan[1].

Gli tagliano il piede della staffa e la mano del falco. Infatti è il *piede sinistro* quello che il cavaliere posa sulla staffa per montare sul suo cavallo; ed è sulla *mano destra* che porta il falco. Nei divertimenti della pace, o nei lavori della guerra, a caccia o nei combattimenti, il *piede sinistro* e la *mano destra* sono, per i nobili dei tempi andati, i simboli poetici e viventi dell'esercizio al quale è destinato ogni uomo nobile; perché è sempre sul suo destriero che si presenta in battaglia o che insegue la bestia fulva; ed è alla mano destra che affida il falco, la spada o lo stendardo del proprio feudo. Si capisce molto bene, ora, la preferenza concessa dalle leggende e dal costume giuridico alla *mano destra* e al *piede sinistro* nell'esecuzione di queste due pene.

Una delle tribù più bellicose che abitavano il Caucaso, il popolo degli Unni, ancora in guerra oggi con l'imperatore di Russia, ci darà l'esempio di un terribile castigo simbolico che riunisce in un'unica popolazione tutte le molte pene delle quali ho appena parlato. Qualche anno fa, nel 1840, in seguito a un sanguinoso combattimento contro le truppe dello Zar nella vasta pianura del Daghestan, gli Unni ritornarono alle loro tende con un centinaio di prigionieri presi nei ranghi dell'armata russa. Tra i prigionieri c'era un ufficiale che, l'anno precedente, si era presentato dagli Unni vestito come un soldato semplice, ed era stato accolto nelle loro tende come disertore e quindi amico. Riconosciuto da coloro con i quali aveva mangiato il riso e bevuto il kumys, denunciato come spia, fu, a quel titolo, condannato dal Khan a morire impalato dopo che gli fossero stati cavati gli *occhi*, perché era stato con il loro aiuto che aveva trovato la strada della tribù; le *gambe* dovevano essere tagliate, perché erano loro che l'avevano portato nelle montagne degli Unni; le *orecchie* tappate con del piombo fuso, perché avevano ascoltato e ricordato le parole dei suoi ospiti; la

[1] SILVA, p. 4, *ap*. J. GRIMM, *Deuts. Rechtsalt*., p. 705;- Lo stesso autore, *Poesie im Recht*, § 9.

*lingua* tagliata, perche gli era servita per riferire ciò che aveva potuto vedere e sentire[1].

C'è un carattere altrettanto simbolico nella castrazione, praticata nel passato presso diverse popolazioni per il crimine di adulterio e per altri attentati al buon costume. Il Medio Evo non si è limitato a questa mutilazione, ma è ricco di pene simboliche di ogni genere, contro l'adulterio o contro dei fatti che abbiano delle analogie con questo crimine, quali certe atti contrari alla castità o al pudore.

Citiamo qualche esempio su questi diversi soggetti.

La legge salica puniva con la *castrazione* gli schiavi sorpresi mentre commettevano adulterio[2]. Questo crimine, a prescindere da chi ne fosse colpevole, era punito nella stessa maniera dalle antiche leggi spagnole[3]. Degli esempi di questo stesso genere si incontrano anche tra i Romani. Carbone Attieno e Ponzio sorpresi in flagrante delitto di adulterio da Vibieno e da Publio Cerenno, hanno ricevuto la loro parte di questo triste e crudele castigo[4]. Ma non si tratta che di qualche episodio di giustizia domestica, mentre la legge salica e la legge spagnola avevano innalzato questo supplizio al rango di pena pubblica. Nel 1314, questa pena fu inflitta, in Francia, ai fratelli de Launoi dopo che erano già stati scorticati vivi, in quanto accusati di adulterio con le nuore di Filippo il Bello[5]. Nel 1320, Roger de Mortmer, colpevole di adulterio con Isabella di Francia, regina d'Inghilterra, fu punito allo stesso modo[6]. I castighi per questo crimine sono cambiati spesso, pur continuando a mantenere un carattere simbolico. Così, da una legge di Canuto, re d'Inghilterra, la donna adultera era condannata a perdere il *na-*

[1] Ved. Nella *Gazette des Tribunaux* del 27 febbraio 1841, un articolo intitolato: *Justice des Avariens et des Tartares du Caucase*.

[2] *Lex sal.* , tit. XXVII, § 4, tit. XLII, § 4 e 15;- Ducange, II, 397.

[3] « Testantur hæc ab illis adulteris *abscissa membra virilia*, quibus pro fornicatione hanc ustioni irregabat jacturam.» Lucas Tudensis, *de Bambâ rege*, ap. Ducange, *Adulterium*, I, 173.

[4] VALER. MAX., lib VI, cap. I, n. 13.

[5] MEZERAI, *Abrégé de l'histoire de France*, an. 1314;- Jousse, Just. Crim., I, 134.

[6] FROISSARD, t. I, che. XXIV, p.25;- Jousse, *ibid*.

*so* e le *orecchie*, castigo simbolico in quest'occasione, perché, questa mutilazione, rendendo deforme il viso della donna, toccava, proprio in virtù di ciò, la causa fisica del suo crimine[1].

Prima della loro conversione al cristianesimo, i Polacchi conducevano il colpevole sulla piazza del mercato, gli inchiodavano gli *organi sessuali* a un palo, e mettendogli un coltello a disposizione, gli lasciavano la scelta di morire di dolore in quel posto, o di scappare a questa fine crudele tagliando lui stesso ciò che lo teneva così legato a quel palo[2]. I Franchi usavano un'altro castigo che aveva un'apparenza simbolica, almeno fino ad un certo punto. Obbligavano le persone accusate di adulterio a *correre completamente nude* nelle strade della città[3]. Quest'usanza si mantenne durante il Medio Evo, come si vede in uno statuto del 1266 proclamato da Aimone, conte di Savoia[4], in qualche consuetudine del paese della Linguadoca[5] e di Aiguemorte[6], nel *For de Morlas*[7], nelle consuetudini di Salignac in Alvernia[8], e in uno statuto di Alfonso, re d'Aragona,

[1] *Leg. Can.*, part. 2, c. VI e L;- Ducange, *Adulterium*, I, 173.

[2] «Si quis alienis abuti uxori bus, vel fornicari præsumitur, hanc vindictæ subsequentis pœnam protinus sentit: in pontem mercati is ductus per follem *testiculi clavo* affigitur, et novaculâ prope positâ, hîc moriendi, sive de his absolvendi dura electio sibi datur.» Ditmarus, lib. Ult., p. 106, ap. Ducange, *Adulterium*, I, 173.

[3] DUCANGE, *Trotare*, VI, 1317.

[4] « Pro adulterio VI sol. Tam in adulterio quam in adulterâ nobis… retinemus, aut trotabuntur unde per villam, si dictam penam pecuniariam voluerint evitare.» *Charta Aym. De Sabaudiâ, 1266, ap.* Ducange, *loc. cit.*

[5] « Si quis in adulterio deprehensus fuerit, *currat* per villa, ut in aliis villis nostris fieri consueti, aut solvat nobis CCC solidos, et quod voluerit habeat opzione eligendi.» *Libertates Salvæterræ* in Ruthenis, 1284, et *Novæ Bastidæ* in Occitaniâ, 1298; *ap.* Ducange, *loc. cit.*

[6] «De adulteriis nulla fiat inquisitio, sed qui in ipsâ turpitudine fuerint deprehensi, vel concordent cum curiâ nostrâ predictâ, vel sine fustigazione publicè currant.» *Usages donnéz à la ville d'Aiguemorte* e riferiti da Galland, *Franc-alleu*, p. 369.- Ved. Anche Ducange, VI, 1317, *Trotare.*

[7] « Si aliquis vel aliqua cum alterius uxore vel marito captus vel capta fuerit, totam villan *currant uterque nudus*.» *Fori Morlanenses*, cap. XXVI, *ap.* Ducange, *loc. cit.*

[8] An 1270;- Ducange, *id.*

concessa, nel 1187, alla città di Millau, nel Rouergue[1]. L'uomo, nel corso di questa vergognosa passeggiata, era a volte trascinato dall'*organo della procreazione*[2]. Alcuni statuti stipulavano anche, con cura, che questa corsa impudica doveva aver luogo in pieno giorno, e non di notte. Altri raccomandavano di portare insieme gli adulteri, l'uomo e la donna[3]. In ogni modo, la maggior parte di questi documenti autorizzano i colpevoli a riscattarsi per mezzo di una somma di denaro, che era a volte di 6 soldi, a volte di 100[4], e qualche volta di 300 soldi. Ma si tratta di una di quelle usanze che spinge il rigore fino alla difesa di ogni fenomeno di questo genere, rigore senza intelligenza, castigo tra l'altro fecondo di scandalo, perché questa pena, pur volendo reprimere un attentato al buon costume, é essa stessa uno sconfortante oltraggio al pudore[5].

Le altre infrazioni al buon costume, oltre l'adulterio, erano colpite, nel Medio Evo, da pene simili o analoghe, ed è così che le leggi dei Visigoti punivano certi crimini contro natura con la *castrazione*[6]. Nel 1326, il giovane Spenser, favorito di Edoardo II d'Inghilterra, fu condannato a questo supplizio per riparare allo scandalo che aveva occasionato concedendosi delle libertà poco oneste con il re[7].

[1] « Item constituimus ut captus vel capta in adulterio non *currant* de nocte, sed de die, et ne redimatur crimen illius pecuniâ.» Ducange, *loc. cit.*

[2] « Quicumque habitator villæ Martelli cum aliquâ uxoratâ in eâdem villâ captus esset, et probatus adulter, trahetur *per genitalia nudus*, et adultera *nuda*.» *Libert. Villæ Martelli in Lemovicibus*, an. 1219;- Ducange, *id.*

[3] « Unus sine alio *trotari* non debeat». *Libert. S. Georgii de esperanchiâ*, an. 1291;- Ducange, *id.* 1318.

[4] Consuetudine di Valence d'Agen data da Edoardo I, re d'Inghilterra; Ducange, *Trotare*, 1317.

[5] Queste pratiche non hanno nulla che ci deve sorprendere. Erano riferite ai costumi grossolani e alle abitudini oscene di quell'epoca. Queste oscenità, che arrivavano fino all'architettura delle basiliche cristiane e a diverse cerimonie celebrate sotto la loro cupola e in pubblico, non sono altro che delle reminiscenze delle antiche feste orgiastiche. Per quel che riguarda la decenza e il pudore, l'antichità pagana e il Medio Evo cristiano non hanno alcun rimprovero da farsi.

[6] *Lex Wisigoth.*, lib. III, tit. V, § 5 e 7, ap. Ducange, II, 397.

[7] MEZERAI, *Hist. De Fr.*;- Jousse, Just. Crim., I, 134.

Durante il soggiorno di San Luigi a Cesarea, in Siria, un cavaliere sorpreso in un luogo di perdizione fu giudicato dal re nel seguente modo: «Ou che la ribaulde, avecques laquelle il avoit esté trouvé, le méneroit parmy l'ost en sa chemise, une corde liée à ses genitoires, laquelle corde la ribaulde tiendroit d'un bout: ou s'il ne vouloit telle chose souffrir, qu'il perdroit son cheval, ses armures et harnois, et qu'il seroit déchassé et fourbanni de l'ost du roy. Le chevalier esleut qu'il aima mieulx perdre son cheval et armure et s'en partir de l'ost[1].»[2]

Tra i Germani c' era un'antica pratica, ratificata dai costumi pubblici e anche dai decreti degli imperatori franchi, che chiunque, nobile, colono, servo o villano, si fosse reso colpevole di un crimine capitale, dovesse, prima di essere punito con la morte, portare sulle spalle da un luogo a un altro un *cane*, se era un nobile o un uomo libero; una *sella* se si trattava di un colono o di un pubblico ufficiale; e la *ruota di un aratro* quando invece si trattava di un servo o di un villano. Questa pratica è stata cantata e descritta dai poeti del Medio Evo, in particolare da Wace:

Quant à Richart vint li Quens Hue,
Une *selle* à son colon pendue,
Son dos offri a *chevauchier*;
Ne se pot plus humilier,
Estoit coustume à cel jour
De querre merchi a seignour[3].

[1] JOINVILLE, Hist. De S. Loys, édition de Ducange, in-f°, Paris, 1668, p. 95.

[2] N.d.T. « O che la ribalda con la quale era stato trovato lo portasse tra l'esercito in camicia, con una corda legata ai genitali, e la ribalda tenesse in mano la corda, o se non voleva soffrire una tale pena, doveva perdere il cavallo, la sua armatura e i suoi arnesi e sarebbe stato scacciato e bandito dall'esercito del re. Il cavaliere preferì perdere il cavallo e l'armature e andare via dall'esercito»

[3] *Roman de Rou*.- Ved. anche *Garin le Loherain* et *Girard de Vienne*, dont Ducange a cité plusieurs extraits, V° *Sellam gestare*, VI, 335, 336 e seguenti.- J. GRIMM, *Deuts. Rechtsalt*., 719, e M. MICHELET, *Origines*, p. 379, hanno fatto le stesse citazioni. Le croniche li menzionano sovente: *ved*., in particola-

E da Gunther:

Quippe vetus mos est, uti, si quis, rege remoto,
Sanguine vel flammâ, vel seditionis apertæ
Turbine, seu crebris regnum vexare rapinis
Audeat, ante gravem quam fuso sanguine pœnam
Excipiat, si liber erit, de more vetusto,
Impositium scapulis ad contigui comitatûs
Cogatur per rura canem confinia ferre;
Sin alius, sellam…[1]

Spieghiamo ognuna di queste pene.

Diciamo anzitutto che non ci si limitava a condannare qualcuno a portare un cane sulle spalle; lo si condannava, inoltre, e molto spesso, o a baciare la coda (?) di quest'animale[2], o a mangiare con i cani nel loro canile[3]. Fino al XIV° e anche al XV° secolo, gli ebrei sono stati appesi a testa in giù, tra *due cani*[4]. Da qui questo verso di Victor Hugo, dove si trova un'allusione a questa pratica:

… Juif immonde à pendre entre deux chiens5.

Il *cane* rappresenta chiaramente, in questi diversi casi, l'ignomìnia dell'azione o della persona condannata. Quale è la ragione e quale è anche l'origine di una tale opinione? Non si può ricondurla ad una consuetudine venuta da Oriente, e forse dalla nazione ebraica, dove il *cane* era visto come una bestia

re, in Ducange (*loc. cit.*), gli estratti di Guillaume de Malmesbury, *Hist. Angl.*, lib. III, p. 97, di Guillaume de Jumiéges, lib. VI, cap. IV, di Thomas Walsingham, p. 430, dell'antica cronaca di Normandia, ecc.

[1] *In Ligurin.*, lib. V, p. 194;- Ducange, *Sellam gestare*, VI, 335;- Heineccius, *Ant. Germ.*, II, 515.

[2] "Coram omni populo *posteriora* canis osculari.» *Lex Burg.*, add. 1°;- Grimm, *Deuts. Rechtsalt.*, 718, nota.

[3] J. GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, 717, nota**.

[4] Ibid., 685.

[5] *Cromwell*, atto II, scena VI.

immonda[1]? È quanto servirebbe a spiegare il disprezzo del Medio Evo per il *cane* e il suo ruolo, come simbolo d'infamia nella cerimonia appena citata.

La pena del *cane* era riservata agli uomini liberi o ai ranghi nobili. Quest'uso fu abbandonato più tardi, e si utilizzò, in sua vece, la *sella*[2]. Questa fu impiegata prima come segno di ignomìnia solo per i *ministériels*, sorte di coloni di condizione quasi servile, e in seguito venne usata quasi solo contro i nobili. Uomini di condizione molto elevata furono sottoposti a questa pena[3]. Il motivo per il quale questo simbolo penale della classe dei *ministériels* passò ai nobili, si spiega grazie al fatto stesso che fosse stato applicato prima a gente di bassa condizione. Si volle in questo modo aggravare la pena infamante nei confronti dei nobili, sottomettendoli a una formalità che in precedenza era riservata ai coloni[4].

Se si chiede perché, in prima sede, si attribuì il *cane* agli uomini liberi o nobili, e la sella ai pubblici ufficiali, uno storico, poco approvato da Ducange, risponde che il *cane* indica la condizione del condannato, perché la caccia fu un privilegio della nobiltà. Anche la sella è un simbolo della condizione de-

[1] Gli antichi ebrei vedevano i *cani* come delle bestie immonde. L'ingiuria peggiore, presso di loro, era di chiamare qualcuno col nome di *cane*, e soprattutto di *cane morto*. Questi animali non erano usati per la caccia. Il contatto con la cacciagione avrebbe insozzato quest'ultima. *Ved.* D. Calmet, *Dict. De la Bible, v° Chien*.- Conosciamo il *cane d'un cristiano* dei musulmani. Ancora oggi, nei nostri possedimenti algerini, una delle cose che colpiscono di più gli indigeni, tra i nostri costumi nazionali, è di vedere i francesi accarezzare i loro *cani* e di lasciarsi baciare da loro. J. Grimm dice che, nel Medio Evo, *il cane* conservava ancora qualcosa di immondo, malgrado l'uso che ne veniva fatto per la caccia.: De Humd war ein verächtliches Thier. *Deuts. Rechtsalt.*, 717 nota. È da qui che forse viene la delicatezza della lingua francese verso la parola *cane*.

[2] DUCANGE, *Canem ferre*, II, 164, *Sellam gestare*, VI, 335;- Heineccius, *Ant. Germ.*, II, 514.

[3] Ottone di Frisingia, *De gestis Friderici*, lib. II, cap. XXXVIII, ap. Ducange, *Canem ferre*, II, 164; *Sellam gestare*, VI, 335. È un dectreto dell'imperatore Luigi III che sembrava aver sanzionato quest'uso nei confronti dei nobili. Ducange, *Sellam gestare*, VI, 336, 337; *Harmiscara*, III, 1059.

[4] DUCANGE, *Sellam gestare*, VI, 337

gli uomini di basso rango. Rappresenta l'assoggettamento al quale erano sottomessi nella vita civile[1]. Quando, in seguito, questo simbolo di servilismo fu imposto ai nobili, quest'idea stessa servì a rendere più penoso il castigo. Il nobile, condannato a portare una *sella* sulle spalle, pareva riconoscere che aveva meritato di portare quel giogo, come una bestia da soma, che si era messo nella situazione di essere ridotto in servitù. Quelli che tra di loro dovevano subire una tale umiliazione, non si accontentavano, in effetti, di mettersi in ginocchio, si prosternavano fino a terra, con la *sella* sulla schiena, in modo da poter essere *cavalcati*[2]. È così che si spiegano, a questo proposito, le cronache e i romanzi in versi dell'epoca[3]. Anche nei lai e nei favolelli, così come nelle sculture dell'epoca, si vedono gli innamorati che si lasciano *cavalcare*, morso tra i denti e *sella* sul groppo, dalla dama che li conquista[4].

Quanto alla *ruota dell'aratro*, era riservata o ai servi, o ai villani oppure ai coloni, come segno delle loro ordinarie occupazioni, legati come erano gli uni e le altre al lavoro nei campi. Ottone di Frisingia è il primo, e forse il solo, che ne faccia menzione[5].

Tutte le pene che sono appena state enumerate hanno un carattere puramente civile. Non posso terminare quest'esposizione se non con il racconto di una cerimonia nella quale la religione si mischia all'insieme delle pene umane.

[1] ANDRÉ FAVIN, *Hist. Nav.*, 1, XII, p. 732;- Ducange, *Canem ferre*, II, 164.

[2] DUCANGE, *Sellam gestare*, VI, 337.

[3] Ved. in DUCANGE, *loc. cit.*, i numerosi passi che vi sono citati.

[4] *Ved.* il *Lay d'Aristote* di Henry des Andelys, trovatore normanno del XII° secolo, del quale M. Hyacinthe Langlois a dato notizia nel suo *Stalles de la cathédrale de Rouen*, da p. 161 a p. 171.- Montfaucon ha pubblicato un antico dittico d'avorio, tratto dal suo studio, nel quale il soggetto è rappresentato. Ant. Expliq., t. III, 2° parte., pl. CXCIV, p. 356.

[5] *De gestis Friderici*, lib. I, cap. XXVIII, *apud* Ducange, *Canem ferre*, II, 164, e Heineccius, *Ant. Germ.*, II, 514, 515.

La degradazione del cavaliere vigliacco o fellone si compiva in un dramma simbolico, triste e lugubre, che colpiva lo spirito e segnava vivamente l'immaginazione[1].

Il cavaliere vestito dalla testa ai piedi come per il combattimento, montava su un'impalcatura dove si trovavano dodici cavalieri vestiti a lutto e dodici preti che recitavano a voce alta l'ufficio dei morti. Il suo scudo rovesciato era sospeso a un palo con la punta in alto. Mentre i preti professavano ad alta voce il loro canto sepolcrale, l'araldo spogliava poco per volta il condannato di ogni pezzo della sua armatura. Le sue armi erano rotte; il suo scudo, ignominiosamente attaccato alla coda di un cavallo, era trascinato nel fango. Per cancellare il carattere sacro della cavalleria un catino, riempito d'acqua calda, era rovesciato sulla sua testa. Considerato come morto e come un cadavere impuro, lo si tirava in seguito sul pavimento con una corda. Lo si portava in chiesa coperto da un lenzuolo mortuario, e si cantava sulla bara il salmo 108, quello che la chiesa vede come una poetica allusione al crimine di Giuda, e nel quale si trova la temibile enumerazione delle maledizioni della terra, messe a confronto con la misericordia celeste[2]. Questi canti religiosi e queste cerimonie funebri della Chiesa cattolica hanno un non so che di imponente e di lugubre, che dà al simbolismo della degradazione una solennità oscura, che una formalità giudiziaria, per quanto possa essere imponente,d non può avere.

[1] Colui che pur non essendo gentiluomo di nascita, si era arruolato come cavaliere, era condannato da San Luigi ad avere gli speroni tagliati su un letamaio. *Establissements. Ved.* Grimm, 712.- Qui la pena è puramente civile.

[2] Laroque, *de la Noblesse*, cap. CII, p.290,291, in -4°, Rouen, 1733

## CAPITOLO XIII

### APPLICAZIONE PARTICOLARE DEI SIMBOLI AD ALCUNI DIRITTI, PRESTAZIONI E TRIBUTI.

In seguito alla vicissitudini del tempo, dei simboli reali mutano in una prestazione feudale, in un tributo o anche in un semplice diritto privato. Nelle idee degli antichi Germani, il *mantello*, in particolare quello dei re e dei principi, delle regine e delle principesse, era un segno simbolico di protezione e di difesa[1]. Si era al sicuro non appena la regina vi prendeva sotto il suo *mantello,* pratica alla quale fanno allusione queste parole che si trovano così sovente nelle vecchie canzoni tedesche: *sotto le falde del mantello*[2]. Questa idea di protezione e di difesa, collegata al mantello si ritrova nella formalità dell'omaggio. Il vassallo presentando l'omaggio, si spogliava della cappa o del *mantello*, ed è ciò che fece in particolare il conte di Montfort facendo al re Giovanni omaggio del ducato di Bretagna[3]. Si noterà, anche solo per menzionarlo, che obbediamo ancora alla stessa pratica quando, prima di entrare da qualcuno, lasciamo il nostro *mantello* nell'anticamera. Segno di protezione e di difesa, lo si deponeva ai piedi del signore[4], per evidenziare che, in quel momento, colui che se ne spogliava non aveva altra protezione in cui sperare che quella che gli veniva dal suo superiore. Il *mantello* del vassallo, dopo la cerimonia, restava nelle mani degli ufficiali del signore[5]. Du Tillet ci riferisce che così si usava nella contea di Poitou. Il *mantello* del vassallo ritornava al ciambellano ereditario della signoria Taulnay-Charente, appartenente a Alfonso di Francia, conte di Poitou[6].

[1] J. GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, 160. *Ved.* in precedenza alla voce *Mantello.*

[2] «Unter des Mantels Ort.» J. Grimm, *Poesie im Recht.*, § 6.

[3] LAURIÈRE, *Gloss.*, V° *Hommage. Ved.* in precedenza alla voce *Mantello.*

[4] La rinuncia della vedova alla comunità, si svolgeva anche, secondo il signor Michelet, depositando il suo *mantello* sulla tomba di suo marito (?)*Ved.* in precedenza, alla voce *Mantello*, l'osservazione che ho fatto a questo proposito.

[5] GALLAND, *Franc-alleu*, cap. VI, p. 63.

[6] Du Tillet, capitolo di *Grand chambellan de France*, *ap.* Galland, *loc. cit.*

Il roman de Renart menziona questo tributo nei seguenti termini:

Chambellan, de ma chambre, tousiours-mes en serez.
N'i viendra nus hauthome, qui de mère soit nez,
Pour terre, ny pour fief avoir et releuez,
Que n'ayez le mantel, qu'il aura affeublez.

Questa prestazione, dapprima in natura, si convertì più tardi e insensibilmente in una esazione puramente finanziaria e tale è evidentemente l'origine del diritto di *chambellage*, istituito con una ordinanza reale del 1272, che fissa la quota del tributo dovuto al gran ciambellano dal vassallo che faceva omaggio al re[1] . Questo tributo si estinse nei confronti del re; ma i signori lo mantennero ancora a lungo; veniva pagato loro come contrassegno d'onore, indipendentemente dalle tasse e dai tributi[2]. Si può anche riferire allo stesso uso simbolico il *diritto di mantello*, che apparteneva a ogni segretario della casa di Francia, secondo l'editto del 1554 di Enrico II[3]. Vi si può aggiungere anche il diritto di *pegni e di mantelli*, dovuto ai consiglieri del parlamento di Parigi, menzionato in un'ordinanza del 1368 di Carlo VI, e ancora esercitato dai consiglieri chierici all'inizio del XVIII secolo[4].

Tra i vecchi popoli dell'Europa del Nord, e nel nostro Medio Evo, *la scarpa* è un segno di dipendenza, d'inferiorità, di umiltà, di sottomissione, e, per opposizione, a volte è l'emblema della potenza e della superiorità. Tra i Franchi Salii, nella formalità conosciuta con il nome di *chrenecruda*, relativa alla concessione di beni per l'incapacità di pagare l'esecuzione di un omicidio, il debitore, dopo aver compiuto diversi riti simbolici, abbandonava la sua abitazione senza ca-

[1] GALLAND, *loc cit.*
[2] GALLAND, *loc cit*…
[3] LAURIERE, Gloss., II, 92, V° *Droit de manteaux*.
[4] *Ibid*.- Cf qui di seguito l. II, cap. V.

micia e senza *scarpe*[1]. Il fidanzato, un tempo, presentava alla sua futura sposa, o le faceva presentare, *una scarpa*[2], di norma del fidanzato stesso. Togliendosi la *scarpa*, e mettendola lui stesso al piede della fidanzata, si umiliava al suo cospetto e si metteva chiaramente in una posizione d'inferiorità[3]; da qui, ancora oggi, la nostra locuzione: *avere i piedi in testa*, che si può usare in riferimento a un marito che si fa dominare dalla moglie. Questo simbolo della *scarpa*, nei suoi rapporti col matrimonio, si presta a degli sviluppi curiosi, che hanno trovato altrove il loro posto[4]; non l'ho ricordata che come prova del senso di inferiorità e di umiltà collegato a questo emblema. Ma, per la spiegazione vera e propria di questi simboli, dei loro rapporti con le prestazioni e le esazioni feudali, è indispensabile ricordare che una cronaca dei re dell'Isola di Man menziona questo emblema in una circostanza nella quale implica una dichiarazione di sottomissione da parte di colui che mette la scarpa sulla spalla, e il riconoscimento della superiorità di colui che ha mandato la *scarpa*. Olao Magno, re di Norvegia, mandò le sue scarpe a Murchad, re d'Hibernia, ordinandogli di mettersele sulle spalle il giorno della nascita del signore, di metterli nella sua dimora in occasione della presenza degli inviati di Olao Magno, perché riconoscessero così che era suo suddito[5]. Questa pratica diede luogo prima a delle prestazioni personali e umilianti, quali l'obbligo per il vassallo di togliere *gli stivali* del suo signore, obbligo che non tutti i vassalli compivano con al-

[1] Lex salica, tit. LXI, *de chrenecrudâ*;- Ragueau et Laurière, I, 207.- Tra i musulmani, non si può entrare in una moschea senza togliersi i *sandali*.

[2] « Denique Dato sponsæ annulo porrogit osculum, præbet *calciamentum*, celebrat sponsalium diem festum ». Gregor. Turon., *De vitis patr.*, cap. XX; - si veda anche nel cap. XVI un passo meno esplicito; - Ducange, *Calceamenta*.

[3] REYSCHER, *Symbolik*.

[4] Si veda nel precedente cap. VIII alla voce *Calzatura*.

[5] « Marccardo regi Hiberniæ misit *calciamenta* sua, prææcipiena ei, u tea super humeros suos in die natali domini per medium domûs suæ portaret, in conspectu nuntiorum ejus, ut inde intelligeret se subjectum esse Magno regi.» Chron. Regum Manniœ;- Ducange, *Calceamenta*;- Michelet, *Origines*, 137.

trettanto piacere e orgoglio del barone Cosime Comyne de Bradwardine, del romanzo Waverly, che considerava un singolare onore compiere questo dovere feudale nei confronti del suo signore e padrone, lo sventurato principe Carlo Edoardo Stuart[1]. La prestazione personale divenne in seguito un tributo puramente fiscale, conosciuto con diversi nomi che ne ricordano il simbolo e che finiscono col sostituirlo integralmente[2].

Il *pasto solenne* e le *libagioni*, che servivano a confermare la conclusione di un affare e che si applicavano tanto al matrimonio, quanto all'incoronazione dei principi, così come a ogni sorta di mercato tra privati[3], finirono col trasformarsi o in una prestazione in natura, o in una somma di denaro stipulato dai venditori con dei contratti privati. Ciò che in origine non era che una elargizione, innalzata dalle consuetudini a rango di rapporto giuridico, divenne un obbligo, un debito spesso molto oneroso. L'abbazia di Saint- Thierry, vicino a Reims, doveva al re il *past* alla sua incoronazione[4]. Quella di Saint- Germain-des- Prés doveva ogni anno al prevosto reale una *cena*, dalla quale il re Filippo di Valois l'affrancò[5]. I vescovi erano tenuti a dare un festino presso il loro capitolo; questo è ciò che è attestato da due sentenze del parlamento di Parigi dell'11 marzo

[1] Ved. Waverly, cap. XIV, XLVIII, L.- È ciò che successe in seguito, quando il regime feudale si fu imbastardito. I vassalli iniziarono a considerare come un diritto e un privilegio d'onore, ciò che in precedenza era un obbligo, una costrizione personale. Tale è il senso della lezione che Walter Scott dà in questa sede a degli alti e potenti signori nella creazione del personaggio così piacevole e così vero del barone di Bradwardine

[2] *Ved.* in Ducange alle parole *Calceus, Calciaticum* e alla parola *Bottarum præstationes*. Non bisogna d'altronde confondere queste diverse prestazioni , che hanno un'origine e spesso anche un senso simbolico, con il *botagium* o *botage*, che era una esazione di altro genere, che non aveva nulla di simbolico, né per quel che riguarda il senso, né per l'origine, esazione relativa alle bevande, che ricorda la nostra tassa indiretta sulla stessa materia. *Ved.* Ducange, *Botagium*;_ Ragueau et Laurière, *Botage*.- In Provenza, il nome di *boute* è ancora dato a una botte, a un fusto; da qui, l'antica parola francese *botage*, imposta sui fusti.

[3] Si veda in precedenza il cap. VI, § IV.

[4] LAURIERE, V° *festin* ou *festage* (Droit de).

[5] Lettere del 1275;- Laurière, Voce *Digner, dignerium, disnerium.*

1346 e del 22 febbraio 1536, emesse contro il vescovo di Angers[1], e da un'altra sentenza meno antica dello stesso parlamento, emessa di 6 aprile 1406 contro il vescovo di Puy[2]. Il capo dei pellettieri a Parigi doveva ogni anno a diverse persone della padronanza una *bevanda*, che doveva costare circa cento soldi; e se i padroni non giudicavano sufficiente la bevanda che veniva data loro, potevano portare *il bicchiere pieno di vino in tribunale per farlo multare*[3]. Coloro che si facevano ricevere come borghesi presso un comune dovevano al sindaco e agli scabini delle simili prestazioni in natura, come risulta da un gran numero di carte di comuni[4], e come è indicato in particolare in alcune lettere reali del 1248 che fissano a un sesterzio di vino l'esazione dovuta per questo motivo al sindaco e agli scabini di Clermont[5]. Il *pasto*, il *banchetto solenne*, il *bicchiere di vino giuridico*, mutati in seguito in una somma di denaro, erano formalmente menzionati nei contratti. È così che, in alcune lettere patenti del 1285, in occasione di una corrispondenza tra Teobaldo vescovo di Dol, e Simone di Clermont, signore di Nesle, il re dà una ricevuta per otto libri che gli arrivavano per il *pasto* che gli era dovuto in ragione di questo trattato [6]. È così che in un cartulario di Marmoutier si vede figurare una somma di dodici denari che rappresentavano il *vino del mercato* (biberagium), stipulato in ragione della vendita di una terra[7]. È così che un editto di Carlo VIII regola, con il nome di *vino dell'impiegato*, ciò che le parti devono agli impiegati del tribunale per aver scritto la copia autentica degli atti che li riguardano[8]. È ancora in questo modo che riferiscono molte raccolte delle consuetudini di un paese, con il nome di *bevanda* o di *vino del mercato*, di ciò che è dovuto ai venditori oltre il prezzo,

[1] Ibid., V° *festin* ou *festage* (Droit de).
[2] LAURIERE, *loc. cit.*
[3] DUCANGE, *Biberagium*.
[4] DUCANGE, Vinum.
[5] ORDONN., t. V, p. 601, art. 21;- Ducange, *Vinum*.
[6] LAURIÈRE, *Gloss.*, V° *Repas*.
[7] GALLAND, *Franc-alleu*, cap. XX, p. 336; Ducange, *Biberagium* e *Vinum*.
[8] An 1493, art. 107.- *Ved.* Laurière, *hoc verbo*.

e come conseguenza e spesa accessoria della vendita[1]; ed è così infine che altre consuetudini fissano con il nome *Diritto di vino e vendite* ciò che è dovuto al signore dalla parte dell'acquirente di una terra messa a rendita[2]. Ma quando il *vino del mercato* non aveva niente di eccessivo non era considerato come facente parte del prezzo della vendita. Il signore non aveva da quel momento nessun diritto di esigere qualcosa in ragione di questa stipula[3].

Queste stipulazioni, la cui origine è incontestabilmente simbolica, non sono del tutto sconosciute ai costumi giudiziari del nostro tempo. Li ritroviamo ancora nelle nostre transazioni civili, o in natura quando si beve qualcosa dopo un contratto, o in denaro con il nome di *bicchiere di vino*. Un decreto dell'imperatore Napoleone, pur impedendo di stipulare la clausola del bicchiere di vino nei contratti di affitto dei beni ecclesiastici, sancisce allo stesso tempo l'esistenza di questa denominazione e attesta l'esistenza di questa pratica[4]. Un giureconsulto contemporaneo esamina anche la questione di sapere se è permesso inserire la clausola del bicchiere di vino nell'affitto fatto da un usufruttuario[5]. Il *bicchiere di vino*, quando è apertamente concordato dalle parti ed è inserito nei contratti, non ha generalmente niente di immorale né di illecito a meno che non sia un mezzo occulto di frode e di corruzione.

[1] DUCANGE, *Vinum, Biberagium*. È a quest'uso riguardante il *vino del mercato* che si ricollega all'etimologia della parola *ratafià*. Le convenzioni finiscono generalmente, a questo proposito, con le parole *ut rata fiat obligatio* le parti che andavano a bere o che pagavano il *vino del mercato* gli avevano dato il nome di *ratafià* che è stato in seguito usato per denominare un liquore domestico,

[2] Cout. de Clermont, art. 13; Orléans, 107. – *Ved.* Ducange, *Vinum*. – Quest' uso relative al *vino del mercato* è menzionato nel registro dei conti della fabbrica della cattedrale di Rouen, sotto la data del 28 luglio 1458, per le sculture di questa cattedrale. *Ved.* appendice all'opera di M. Langlois le *Stalles de la cathédrale de Rouen* p. 187, a cura di M.A. Deville.

[3] LAURIÈRE, *Vin du marché*.

[4] Decreto del 6 novembre 1813, tit. I, art. 10.

[5] Proudhon, Usufruit, III, 195, n.1219, I° editto

Ma, in quest'ultimo caso, ci si guarda bene dal menzionarlo negli atti.

Il guanto era usato una volta nella cerimonia simbolica della consuetudine, del possesso, dell'investitura, come lo attestano numerosi documenti giuridici presi in prestito dai Franchi, dai Tedeschi, dai Longobardi, dai Sassoni, dai re di Francia e anche dal parlamento di Parigi[1]. Questa pratica diede luogo, nella nostra antica giurisprudenza, al *diritto dei guanti*, parte del prezzo dell'investitura che apparteneva al signore e ai suoi ufficiali[2]. Questo solo tributo sarebbe sufficiente, senza altre prove, per dimostrare che la consuetudine del simbolo del *guanto* è stata conosciuta in Francia, perché è evidentemente all'investitura e al possesso col guanto che si collega questo tributo feudale come ce lo insegnano, peraltro con ragione, de Laurière e Galland prima di lui. Dopo l'investitura, i guanti dei quali il signore si era servito per espletare questa formalità, restavano al suo sergente. Più tardi, dopo l'abolizione di questa formalità, i guanti si sono trasformati in denaro e hanno fatto parte dei diritti di signoria[3]. Quando Ragueau e Frérot dicono, sull'art. 48 delle consuetudini di Chartres, che il diritto *dei guanti* si dava per significare che la mano del signore censuale era coperta, alzata e fermata dal possessore, dimenticano evidentemente ogni tradizione storica[4].

Le consuetudini di Vienna, nel Delfinato, ci rivelano l'esistenza di un diritto interamente simbolico, istituito in favore di chi avesse preso e arrestato le persone colpevoli di adulterio. Il *letto* dei colpevoli, questo *letto*, testimone muto e complice impassibile del crimine, era loro aggiudicato[5]. In seguito,

[1] Ved. DUCANGE *Chirotheca*; - Laurière, *Gants*; - Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p.152,153; - Dümge, *Symb. Germ. Völk.*, p.2, nota a, e p. 5, nota b.

[2] RAGUEAU e LAURIÈRE, *Gants (droits de)*;- Ducange, *Chirotheca*;- Galland, *Franc- alleu*, cap. VI, p. 61.

[3] LAURIÈRE, v°*citato*;- Galland, p. 61, 62.

[4] LAURIÈRE e GALLAND, *locis citatis*. Si veda qui di seguito, l. II, cap. V.

[5] Ducange, *Adulterium*.

a partire dall'anno 1361, questo diritto fu mutato in una somma di cinque soldi, al posto del talamo dell'adulterio[1].

Le prestazioni e i tributi dei quali abbiamo parlato, si collegano agli oggetti materiali che rappresentano. Questi oggetti avevano un valore valutabile in denaro, e , a questo titolo, si capisce bene come abbiano potuto trasformarsi in diritti fiscali, in esazioni pecuniarie. Ma ecco un simbolo che ha subito la stessa metamorfosi fiscale dei precedenti, benché consistesse in un atto piuttosto che in una cosa, atto fisico, senza dubbio, ma che, per sua natura, non è suscettibile di essere commercializzato. Voglio parlare del bacio, che il vassallo doveva al suo signore quando gli rendeva omaggio, e che veniva generalmente dato sulla bocca, fatto da cui sono venute le relative locuzioni simboliche: impegnarsi con la bocca, diventare l'uomo di bocca e di mani di qualcuno, dovere la bocca e le mani a qualcuno. Bisogna probabilmente collegare a una reminiscenza indebolita di questa pratica il diritto di *baciamano* che consisteva in qualche denaro che si dava al proprietario terriero quando dava a censo i suoi possedimenti, per certi doveri annuali[2]. Il *bacio* interveniva anche nei contratti ordinari, in particolare nei fidanzamenti romani, dove assumeva un certo effetto giuridico, quando era dato dal futuro sposo e reso dalla futura sposa[3]; perché, in questo bacio reciproco, c'era una specie di anticipo delle gioie coniugali[4]. La stessa cerimonia, con lo stesso significato simbolico, si teneva presso i Tedeschi. Da qui il *jus osculi* che si legge nei documenti antichi[5]. Lo stesso simbolo interveniva nelle donazioni per causa di matrimonio, che erano accompagnate da un *bacio*. Presto il simbolo assorbì la formalità; l'idea passò dal nocciolo al guscio, per servirmi di un'espressione del

[4] « Et illi qui adulterantes deprehenderint non habeant *lectum*, nec aliquid de bonis ipsorum, nisi tantum quinque solidos pro *lecto.*» *Regist. Inscript. Viennens.*, fol. 238, ap. Ducange,*loc.cit.*

[2] LAURIERE, *Baiser.*

[3] L. 16, *Cod., de donat. Ante nuptias*, V, 3.

[4] « *Osculum*, dit Antoine Perez, siquidem quoddam initium consummationis nuptiarum esse videtur et fruitio sponsæ quodammolo.» *In Codicem, eod. tit.*, t.I, p, 356. *Ved.* In questo senso, Reyscher, *Symb. Des germ. Rechtsd*

[5] REYSCHER, *loc. cit.*;- Ducange, *Osculum, oscleare.*

Dottor Dümge. Le donazioni di questo genere si chiamarono semplicemente il *bacio*, *osculum*, di modo che *donazione*, *dotalizio* e *osculum*, *osclage* (e da qui *oscle*, *ocle*, *ouclage*, *oclage*) divennero sinonimi[1]. Così, nella Consuetudine di La Rochelle, l'osclage o il bacio stavano a significare una certa somma che la donna che sopravviveva al marito aveva diritto di prendere dai beni di quest'ultimo, una somma che era fissata alla metà di quanto questa aveva portato in matrimonio[2].

Vi è una prestazione che esala un profumo soave di poesia, è quella che consiste nell'obbligo di offrire dei *mazzi di fiori*, un *cappello di rose*, o di *violette*, o anche una semplice *rosa*. Queste prestazioni sembrano non essere state che delle sostituzioni di servizi onerosi, anticamente resi dai primi tributari. È l'idea indicata in un documento relativo a una prestazione di questo genere, che Ducange ha avuto cura di riportare[3]. Perché, come fa osservare Littleton, al signore importava che tutti coloro che si riconoscevano come suoi vassalli fossero obbligati a qualche servizio, e se il detentore non ne aveva alcuno, sarebbe potuto succedere che, a breve, non sarebbe più stato possibile al signore riconoscere se quella terra gli apparteneva o meno[4]. Da questo nasceva la necessità di queste esazioni senza alcun valore pecuniario, e in particolare di quelle prestazioni che consistevano in un mazzo di fiori e che servivano a mascherare la dipendenza e la servitù, dando loro una forma elegante, ma che implicavano comunque in maniera chiara l'idea di sottomissione da una parte e di superiorità dall'altra. A questo titolo, lo vediamo, queste prestazioni sono veramente allegoriche, sono il simbolo della dipendenza, come lo fa giudizio-

[1] «*Osculum*, donatio propter nuptias quam solet sponsus, interveniente *osculo*, dare sponsæ, in lege 5Cod.Theod. de sponsal.»Ducange, *Osculum*… donatio propter nuptia…nomine dotis sive *osclii*…»Id., v° *Osclium*.-«*Oscalre*, *oscleare*, dotare: donare a una donna determinati beni.» Ibid., *his verbis*.- Ved. anche Laurière, *Ousclage*.

[2] LAURIÈRE, *loc. cit.*

[3] «Ita ut hæc *rosa* singulis annis ad festum nativitatis S. Johannis Baptiste præbita loco fuerit omnium præstationum.» Ducange, *Rosa*.

[4] *Institutes*, l.II, cap. V, sect. CXXX;- *Houard*, *Anciennes lois françaises*, I, 191.

samente notare Ducange[1]. Un atto inglese, del tempo di Enrico VI, parla della tassa di una *rosa* dovuta ogni anno al conte Richard, all'epoca di San Giovanni[2]. Due altri atti, di cui uno è del 1429, menzionano un simile tributo in sostituzione ad altri servizi secolari[3]. Littleton parla di un simile trinuto, che consisteva in una *rosa* o in un *mazzo di rose* dovuto alla natività di San Giovanni-Battista. In caso di decesso del vassallo nella stagione invernale, il signore non poteva esigere il pagamento del tributo che nella stagione delle *rose*; perché questo consisteva in una certa quantità di *fiori* o di *mazzi*, pari alla tassa che gli era dovuta[4]. In Normandia, la terra chiamata Bosc-Breuncoste, situata nella curia di Gueuteville, doveva, ogni anno, all'abbazia di Fécamp, un *cappello di rose*, oltre a una somma di 20 lire[5]. Il municipio di Rouen doveva anche, il primo giorno di maggio, mandare ai signori del ministero delle finanze di Normandia, e anche agli antichi avvocati, *dei cappelli di rose* e di *viole*[6]. Si ritrova la stessa pratica, ma imbellita da cerimonie più poetiche, nel tributo in *mazzi di rose* portato ogni anno al parlamento di Parigi e a quello di Tolosa dai pari di Francia che avevano la loro parìa nell'ambito di queste corti regie.

Queste prestazioni si effettuavano in natura. Eccone una che invece si faceva in denaro e che, con il nome di *diritto di ramo di cipresso*, non era altro che una tassa in contanti che si prelevava, un tempo a Bordeaux, agli inglesi che vi si recavano. Si era probabilmente voluto commemorare in questo modo la felice liberazione dall'antico dominio inglese. Del *cipresso*, simbolo di lutto e di afflizione, non si era forse voluto fare il simbolo dell'amministrazione degli inglesi, per evidenziare che il paese ne conservava ancora un triste ricordo? Non sarebbe

[1] «Merum signum minimæ subjectionis.» V° *Rosa*.

[2] MADOX, *Formul. Anglic.*, p. 126, *ap*. Ducange, *Rosa*.

[3] «Pro omnibus serviciis et secularibus demandis.» Charta, ann. 23 Henrici filii, Madox, p. 137; ap. Ducange, loc. cit.-«Pro omnibus serviciis, exactionibus et demandis.» Madox, id., p. 146, ap. Ducange, *loc. cit*.

[4] Sect. CXXIX;- Houard, I, 190.

[5] FLOQUET, *Hist du parlement de Normandie*, t. I, p. 198.

[6] Id., p. 306.

stato che un simbolo parlato, ma la tassa ne avrebbe comunque avuto un carattere simbolico[1]

## CAPITOLO XIV

### APPLICAZIONE SPECIFICA DEI CODICI FRANCESI; SIMBOLISMO DI QUESTI CODICI.

I codici della Francia moderna si fanno notare soprattutto grazie alla loro tendenza all'astrazione e per il carattere spiritualista che generalmente cercano di imprimere al nuovo diritto che vogliono far prevalere. Ma questi codici non hanno avuto la pretesa di essere un'opera originale. Non dovendo regolare una società nuova, e non aspirando a rigenerare del tutto l'ordine sociale, questi codici sono una transazione tra l'antico ordine delle cose e quello che la rivoluzione dell'89 aveva creato: è ciò che valse loro, insieme alla fredda e silenziosa stima dei giureconsulti, l'adozione entusiasta della Francia intera[2]. Da questo consegue che delle vestigia dell'antico diritto possono e devono incontrarsi, anche con una certa frequenza, per quanto avevano di simbolico. Queste tracce a volte equivoche e dubbiose, a volte eclatanti e limpide, ma sempre isolate e timide, escludono tuttavia ogni idea sistematica; sfuggono al le-

[1] Questa imposta è menzionata nella *Chronique bourdelaise* del 1453. Ved. Laurière , *Glossaire*, t.I, p. 185. La prima capitolazione di Bordeaux contro l'armata di Carlo VII è del 23 giugno 1451.A quest'epoca la borghesia era più inglese che francese. Resistette al re di Francia fin che potè. I bordolesi cedettero la loro città agli inglesi l'anno seguente, e i francesi la ripresero nel 1453, anno della creazione di questa tassa. Ma gli inglesi continuarono a frequentare il porto nell'interesse del loro commercio e forse anche con un secondo fine. E' in quest'occasione che furono sottomessi a delle dure e spesso umilianti condizioni per ottenere il permesso di andare a commerciare nella loro vecchia capitale di Guienne. E' possibile vedere nell'*Hist. de France* del signor Michelet (t. V, p. 300 nella nota) alcune di queste condizioni. La tassa della quale parliamo non potrebbe forse collegarsi a quest'epoca? La sua data sembra indicarlo e il suo nome può autorizzare la congettura che mi sono permesso circa il suo carattere simbolico.

[2] Si veda ciò che ho detto in particolare a questo proposito, per il Codice civile, nell'*Introd.*.

gislatore, sviano la sua attenzione invece di essere oggetto speciale della sua volontà, lo scopo preciso che desidera raggiungere. I nostri Codici, nel loro rapporto col simbolismo antico altro non sono che il pallido riflesso di un Simbolismo morente. Ma se si trova nella loro riunione l'insieme dei principali e più curiosi simboli dei tempi antichi, vi si trova anche un certo numero di simboli estranei all'antichità, e dei quali il diritto nuovo si è appropriato adattandoli alle esigenze dei tempi moderni. Questi simboli dalla fisionomia del tutto nuova, si avvicinano fino ad un certo punto alle finzioni intellettuali, senza però poter essere confusi con loro tanto il simbolismo moderno ha la tendenza a spiritualizzarsi. Il Codice commerciale si distingue in modo particolare a questo proposito. È così che i Codici francesi si presentano allo stesso tempo come l'immagine del passato e come la rappresentazione dei tempi moderni.

## CODICE CIVILE[1].

Il nostro Codice civile non ha cercato di liberarsi dalle *finzioni intellettuali*, appannaggio dei periodi civilizzati e trionfo del Diritto sulla lettera rigorosa della Legge. Quando il legislatore moderno cerca il punto d'appoggio che deve dare all'opera immortale che sta creando, la sua preveggenza lo chiede a una finzione. Per il solo fatto che una legge sia promulgata, si suppone che tutti ne siano a conoscenza[2]. Sarebbe superfluo enumerare qui le numerose finzioni di diritto ratificate da questo Codice, e delle quali alcune sono già state segnalate nel corso di quest'opera. Basta dire che il Codice civile si appropria della più esorbitante di tutte queste finzioni, quella che suppone che un uomo nel pieno della vita debba essere contato tra i morti, in modo da aprire la sua successione, da sciogliere il suo ma-

[1] In questo capitolo non ho parlato che delle tracce del Diritto simbolico che si trovano nei Codici francesi. Per quanto riguarda, invece, le vestigia della redazione poetica dei tempi antichi che sono presenti nella stessa maniera, me ne sono occupato nell'Introduzione.

[2] Art.1.

trimonio, e da far si che i suoi eredi e la sua sposa possano esercitare i diritti e le azioni alle quali la morte naturale darebbe inizio[1].

Ma questo Codice, benché più riservato a riguardo delle finzioni materiali, alle quali è stato più generalmente dato il nome di simboli, non le ha comunque escluse dalle sue disposizioni. Alcune delle espressioni delle quali si serve fanno pensare a dei simboli antichi. Così, la parola *coniugi*, per designare gli sposi[2], rimanda immediatamente la memoria al *giogo*, che gli antichi romani mettevano al collo dei novelli sposi, da cui è venuta la parola *conjugum*, che, dal lato suo, ricorda i buoi attaccati allo stesso giogo (*juncti boves*) che il marito donava alla sua fidanzata, nel matrimonio germanico, come regalo simbolico. Così anche le parole *stipulazione*, *stipulare* sono prese a prestito da uno dei simboli più noti del Diritto romano[3], del quale non è restato nelle nostre leggi moderne che una parola, per attestare il regno di questa antica e pittoresca cerimonia giuridica[4]. La *mano*, come simbolo di autorità, di potenza, aveva dato luogo, nell'antico diritto, alla prassi secondo la quale i sergenti che volevano impossessarsi di una cosa, le mettevano la *mano* sopra come segno della loro volontà di prenderla, di possederla, di averla in loro potere. Da qui, l'abbiamo visto, le parole di *mainmise* per significare la presa, l'opposizione e l'arresto; e *mainlevée* per significare la cessazione di questo stato di cose. Abbiamo conservato nelle nostre leggi queste locuzioni veramente simboliche che troviamo registrate in particolare negli art.177 e 512 del Codice civile[5].

La *mano* come simbolo di fedeltà, di consenso, ha avuto in passato un ruolo importante nelle convenzioni, dove il consen-

[1] Codice civile, art. 25, 26, 27, 29, 30, 33. Cf. di seguito p. 238 e seguenti.

[2] *Ved.* gli art. 767, 768, 769, 960 e 1095 del Codice civile, così come l'art. 268 del Codice di procedura civile. Cf. le parole *casa coniugale* degli art. 324 e 339 del Codice penale.

[3] Art. 1119, 1121, 1122, 1130, 1162, 1187, 1202, 1219, 1229, 1656, ecc.

[4] Si veda al seguente capitolo V del l. II la spiegazione di questo simbolo e le sue diverse trasformazioni ed. anche alla fine del volume la N, § 1.

[5] Si veda ancora di seguito sul Codice di procedura civile e Cf. precedente, voce *Mano*.

so era espresso con una stretta di *mano*. La fiducia, il fatto che la parola fosse sufficiente venivano testimoniati così, come lo si fa ancora oggi nella vita civile. Un contratto privato, sostenuto dal Codice civile, ha conservato nella propria denominazione l'uso di questo simbolo. Il *mandato* (*manu datum*) rivela, solo col suo nome, l'antica esistenza del simbolo[1].

Il Mandato, in sé stesso, non è d'altra parte, niente più che un simbolo, sconosciuto ai tempi delle barbarie e caratteristico delle epoche di civilizzazione. Nel vecchio Diritto romano un cittadino non può essere rappresentato da un'altra persona per gli atti legali. La presenza materiale della persona interessata è indispensabile. Col regno della civiltà e dell'equità sparisce il formalismo del vecchio Diritto e comincia l'intervento dei procuratori, che rappresentano simbolicamente l'individuo che li ha costituiti[2].

Il Codice, conservando il giuramento, non spiega come deve essere prestato. Ma l'uso ha mantenuto il simbolismo dell'antica giurisprudenza, che il silenzio del Codice è lungi dall'escludere. Oggi, come nei tempi più lontani, l'atteggiamento del testimone che deve stare *in piedi* e *a capo scoperto*[3], con la mano destra alzata e diretta verso il cielo, costituisce il simbolo ordinario del giuramento, che è un'invocazione alla Divinità. È con questo gesto simbolico che Sinone riesce a guadagnare la fiducia dei Troiani:

*Sustulit* exutas vinclis ad sidera *palmas*:
Vos æterni et non violabile vestrum
Testor numen, ait[4].

[1] Codice civile, l. III, tit. XIII, art. 1984; - TROPLONG, *Mandat*, p. 9, n. 3. Cf. . precedente, voce *Mano*.

[2] M. TROPLONG ha molto ben indicato e sviluppato quest'idea, indicandone le fonti. *Mandat*, p. 11 e 12, n. 4.

[3] Dinanzi alle corti d'assise dell'Alsazia i testimoni appartenenti al culto israelita *si coprono* al momento di prestare giuramento e non alzano la *mano*. Si veda di seguito la voce *Cappello*.

[4] Eneide., II.

Nella nostra antica giurisprudenza, il giuramento dei laici e dei semplici chierici si faceva alzando la *mano destra*[1]. Questa formalità era determinata solo dalla pratica[2]. Benché nessuna nuova legge oggi lo esiga, tranne che a riguardo del giuramento dei giurati[3], i tribunali non mancano mai di raccomandarne l'osservazione[4]. Ma visto che questa formalità non è prescritta nel testo di legge, ci si può chiedere se il rifiuto di compierlo sarebbe considerato come il rifiuto di giurare, unica sanzione penale che poté essere imposta per il compimento della formalità? È stato giudicato che i testimoni, in materia criminale, non vi devono essere sottomessi, pena la nullità[5].

In Prussia, un'ordinanza reale del dicembre 1846, ha prodotto una formula semplice e uniforme per il giuramento dei testimoni, appartenenti alle confessioni cristiane legalmente riconosciute. Il testimone deve pronunciare questa formula tenendo la mano destra alzata, in modo che tre dita, il pollice, l'indice e il medio siano dritti, alzati perpendicolarmente a significare la santa Trinità, e gli altri due siano piegati verso il palmo della mano. Nel corso del giuramento, tutte le persone

[1] Quello dei preti si svolgeva in un altro modo. Si veda in precedenza la voce *Cuore*.

[2] DENISART, voce *Serment*.

[3] Codice di ist, crim., art. 312. Si veda qui di seguito, per la *Simbolica* di questo Codice.

[4] Il giuramento fatto al re non è prestato nella stessa maniera, ma *mettendo le proprie mani in quelle del re*. È l'antico giuramento dell'omaggio feudale. Da qui la locuzione giurare *nelle mani* di qualcuno, della quale ci serviamo ancora e che si trova ancora nelle leggi moderne. *Ved.* l'art. 8 del decreto del 22 dicembre-gennaio 1790 sulle assemblee primarie, e la legge del 18 germinale anno X (art. 27) sul giuramento politico dei curati,, e gli articoli 6 e 7 della convenzione con la santa sede del 26 messidoro - 23 fruttidoro anno IX. L'ordinanza del 31 agosto – 7 settembre 1830, relativa al giuramento dei funzionari dell'ordine giudiziario contiene la stessa locuzione (art. 2). M. Dupont, dell'Eure, controfirmando quest'ordinanza non sospettava sicuramente che avrebbe consacrato così l'espressione di una sudditanza in onore dei tempi feudali. Si veda in precedenza la voce *Mano*.

[5] C. Cass. 8 ottobre 1840 (J.P. 1841- 1- 273). Questa sentenza giudica che l'articolo 317 del Codice d'ist. Crim. sancisce che non è necessario che il testimone, giurando, alzi la *mano destra*.

presenti nella sala, compresi i membri del tribunale, devono stare in piedi[1].

Il nostro Codice non ha nemmeno riprodotto l'antica pratica simbolica che consisteva nello spegnere il *fuoco* nel domicilio che si lasciava e di accendere il *fuoco* nel nuovo domicilio, quello del quale si prende possesso[2]. Questa doppia cerimonia è sostituita oggi da una semplice dichiarazione fatta presso l'uno e l'altro domicilio[3]. L'antico simbolo brilla per la sua assenza. Il diritto è diventato meno pittoresco, più astratto.

L'art. 26 del Codice civile vuole che le sentenze contraddittorie rechino la morte civile solo dal giorno della loro esecuzione, sia *reale* che in *effigie*, e l'art. 27 non collega gli effetti della morte civile alle condanne in contumacia che dopo cinque anni dall'esecuzione in *effigie*. L'esecuzione in *effigie*, messa così in opposizione all'esecuzione *reale*, ne indica il carattere simbolico. Ma questa disposizione necessita di qualche spiegazione. Nei tempi antichi, quando non era stato possibile arrestare l'accusato e quando la sentenza di degradazione era pronunciata da ordinanza, la sua esecuzione aveva comunque luogo. Si svolgeva simbolicamente. L'*immagine* del condannato era posta sul patibolo, a grandezza naturale e rivestita di abiti simili ai suoi. Si procedeva su questo *manichino* alla cerimonia della degradazione, togliendogli successivamente ogni pezzo del suo costume ufficiale. È ciò che successe, in virtù di una sentenza del parlamento di Tolosa dell'11 gennaio 1602, a Pierre de Beaulieu, consigliere al suddetto parlamento, condannato a morte e ad essere degradato ed esautorato in *effigie* o per rappresentazione simbolica da uno degli uscieri della corte[4]. Dopo

[1] *Gaz. Des Trib.*, 1° gennaio 1847.

[2] Si veda in precedenza la voce Fuoco.

[3] Art. 104.

[4] Galland, *Franc-alleu*, p. 349, 350.

Si trova, nel 1286, un'esecuzione capitale eseguita su due *sacchi di fieno*, che rappresentavano gli accusati, morti nel corso del dibattito sulla competenza della giustizia della chiesa di St- Étienne in Berry. Dato che il balivo di Bourges aveva riconosciuto la competenza del capitolo, i due *sacchi di fieno* furono messi nella prigione del chiostro, giudicati dai borghesi del capitolo, e infine impiccati a Crosses, secondo la giustizia della canonica. *Etude histo-*

la degradazione, il *manichino* era lasciato nelle mani del boia, che procedeva a tutte le formalità e alle diverse fasi del supplizio, come se si trattasse di una persona vera e viva. L'*immagine* del condannato era trascinata sulla forca, impiccata, decapitata, rotta, secondo ciò che la sentenza aveva sancito, subendo così, agli occhi del popolo, il supplizio in cui il colpevole era incorso, e che avrebbe subito di persona se fosse stato te[1].Questi tipi di esecuzioni per figure avevano qualcosa di ben più toccante che al giorno d'oggi. In seguito, la fisionomia del simbolo sparì. Al manichino che rappresentava, tratto per tratto, il colpevole coi suoi abiti, si sostituì una rappresentazione dipinta, inserita in un quadro, sospesa in cima a una forca, e rappresentante il tipo di morte al quale il contumace era stato condannato. È così che nel 1540, sotto il regno di Francesco I, i commissari dei Gran Giurì, che risiedevano a Bayeux, in Normandia, avevano condannato in contumacia Charles des Essars, uno dei figli del barone d'Aunay, a morte in *effigie*, per questo venne montata una forca a una delle porte di Bayeux, e un'altra nel mercato del borgo d'Aunay. Dalla cima di queste forche pendeva un *quadro* dove c'era la dicitura «Charles des Essars decapitato, con questa iscrizione: "Charles des Essars, condannato a essere decapitato[2]".» L'ordinanza del 1670 aveva consacrato questo modo di esecuzione in *effigie*[3]. All'epoca di Jousse, l'esecuzione a mezzo della *rappresentazione in pittura* non aveva luogo che per le condanne alla morte naturale. Le

*rique sur les costumes du Berry*, di M. Raynal (*Revue de législ. De Wolowski*, 2° serie, t. II, p. 27). Sembra che non fosse per un capriccio del balivo reale di Bourges che due *sacchi di fieno* abbiano rappresentato gli accusati. Una sentenza del parlamento di Parigi del 1271, riconoscendo a un signore un diritto di alta giustizia, ordina che questo signore ne fosse reinvestito con la consegna di un sacco di fieno, in segno di restituzione, *saccum plenum feno, vel aliud sufficiens, in signum resaisinæ. Il sacco di fieno* non rappresenta quindi il simbolo dell'alta giustizia feudale, in opposizione a quella reale? *Ved.* les *Olim*, t. I, p. 383, 384.

[1] GALLAND, *loc. cit.*; - FLOQUET, *Hist. Du parlement de Norm.*, t. II, p. 32, 33.

[2] *Registres secrets des grands jours*, ap. Floquet, p. 34.

[3] Tit. XVIII, art. 16.

altre condanne erano eseguite con una semplice iscrizione su una lavagna[1]. Oggi la *pittura* è sparta in tutti i casi. Le sentenze in contumacia sono semplicemente affisse dall'esecutore delle sentenze penali a un palo piantato nel mezzo di una piazza pubblica[2]. Nonostante ciò questa esecuzione ha conservato il suo nome simbolico. La si chiama ancora esecuzione in *effigie*, benché l'*effigie* sia sparita, visto che non ci sono più né pittura né figura in questo tipo di cerimonie. Bisogna notare che solo il Codice civile ha conservato a questa pratica il nome di esecuzione in *effigie*. Il Codice di procedura penale ne ha rifiutato la qualifica, ma l'esecuzione quale vi è prescritta, riducendola anzi alla sua più semplice espressione, è comunque un'esecuzione fittizia. È così che l'antica esistenza del simbolo è attestata da una semplice denominazione del Codice civile, e da un fatto sprovvisto di ogni carattere pittoresco nel Codice di procedura penale.

Potrei spingere più in là le ricerche filologiche dello stesso genere, ma mi devo sbrigare a dire che i simboli conservati nel Codice civile, pur essendo pochi, sono comunque molto importanti e hanno un carattere ben più saliente delle pallide e confuse reminiscenze appena segnalate.

Non devo tornare sul *Letto*, del quale si serve l'art. 1098 come simbolo parlato del matrimonio, né sull'intervento della sorte alla quale il severo legislatore del 1804 non ha esitato a chiedere la soluzione di una difficoltà giuridica, riconoscendo così l'insufficienza della sua illuminazione e cercando il diritto nella manifestazione di un segno prodotto dalla volontà celeste.

C'è una vera e propria consacrazione simbolica in questa modalità di prova dell'esistenza di un obbligo, conservata dall'art. 1333 del Codice, che vuole che le incisioni, relative ai loro campioni, facciano fede nei tribunali. Questo modo di constatare un obbligo si lega all'epoca di barbarie primitive in cui la scrittura era sconosciuta. In mancanza di una prova letterale, questo mezzo è destinato a sostituire l'ordine alfabetico. È

[1] JOUSSE, *Justice criminelle*, II, 439, 440.
[2] Codice d'ist. Crim., art. 472.

preso in prestito da un'antica pratica in vigore presso i Greci che davano il nome di simboli a certi pegni formati da due metà di una tavoletta spezzata da due persone che contrattavano dei legami di ospitalità. Questi pegni servivano agli ospiti a riconoscersi in seguito[1]. Si ritrova lo spirito e la pratica dello stesso simbolo in questa antica consuetudine, che consisteva nello spezzare la *paglia* e nel conservare separatamente ogni parte così spezzata, di modo che più tardi, il riavvicinamento delle due parti divise, permettesse di stabilire la prova legale di una promessa precedente[2]. Il dottor Reyscher segnala l'analogia delle taglie con l'abbandono simbolico dei Germani. Aggiunge che non ci sono archivi in Germania dove non si trovino di queste incisioni più o meno artisticamente disposte[3]. La nostra antica Consuetudine di Tournai cita la stessa pratica, che dava, e può dar luogo ancora oggi a numerose frodi. Bisogna stupirsi che il Codice civile, conservando questo antiquato tipo di prova, non abbia pensato di far sparire gli inconvenienti che ne risultano. Uno statuto locale di Tubingen, del 1493, ha definito il caso in cui una delle parti rifiuta di produrre il suo campione[4]. La consuetudine di Tournai decide che l'incisione del richiedente è allora considerata come verificata. Ma né questa consuetudine né il nostro Codice civile prevedono il caso in cui il difensore neghi di aver ricevuto gli articoli in questione. Il Codice lascia questo punto alla valutazione dei tribunali, che devono applicare le norme ordinarie del Diritto.

Nell'art. 1605 non si trovano più solo delle semplici vestigia di antichi riti simbolici, ma la chiara appropriazione di un procedimento dello stesso genere usato nella nostra vecchia giurisprudenza. Quest'articolo dice che «l'obbligo di consegnare gli immobili è compiuto, da parte del venditore, *quando ha consegnato le chiavi*, se si tratta di un edificio.» Si è visto in precedenza, in occasione del simbolo delle *chiavi* che la *consegna*

[1] Vedere la nota J alla fine del volume.

[2] ISIDORO DI SIVIGLIA, *Origines*; - DUCANGEM *Festuca*, III, 411 – REYSCHER, p. 127. – Si veda in precedenza la voce *Paille*.

[3] *Simbolik*, p. 12

[4] REYSCHER, *Symbol.*, p.12, nota.

*delle chiavi* di una città è considerata come un simbolo di sottomissione da parte dello Stato che la compie. Si suppone che il principe, ricevendo le *chiav*i di una città, ne prenda possesso[1]. Tuttavia si è negato che ci sia stato un carattere simbolico nella *consegna delle chiavi* menzionata dall'articolo precedente del Codice civile. Vediamo anzitutto come questo atto fosse considerato una volta, in rapporto al possesso degli immobili, regolato dal diritto privato. In passato, in Francia, dice Pasquier «se si trattava della vendita di una casa, ne acquisivamo il possesso grazie alla consuetudine delle *chiavi*, consuetudine che si è perpetrata fino a noi[2].» Pasquier avvicina quest'uso tradizionale di procedimento *per œs et libram* praticato dai Romani, ed è evidente che la tradizione di una casa tramite la consegna delle *chiavi* è, ai suoi occhi, un uso simbolico, come lo era a Roma la consuetudine di *per œs et libram*. Pothier distingue le tradizioni simulate che si fanno col solo consenso delle parti, da quelle «che si compiono per mezzo e con l'intervento di qualche *simbolo*, e che per questo motivo si chiamano *tradizioni simboliche*.» Aggiunge immediatamente: «La *consegna delle chiavi* di una casa o di un altro edificio, fatta dal venditore o dall'acquirente, vale come consuetudine di questa casa, essendo la consegna delle chiavi *simbolo* di *trasferimento di beni*.[3] » Ai giorni nostri, il professore Reyscher di Tübingen che si è occupato in particolare del *simbolismo* del Diritto, professa la stessa opinione di Pothier, circa il senso della consegna delle *chiavi* nella formalità della *traditio* di un edificio[4].

Prima di andare oltre nella spiegazione di questo procedimento, non è inutile far osservare che questo tipo di consuetudine, per quanto riguarda le case, fu sconosciuto al Diritto romano. Si trovano, è vero, in questo Diritto, le *chiavi* con il significato di autorità, di sorveglianza e di guardia

[1] Si veda in precedenzala voce *Chiave*.
[2] *Recherches*, l. VIII, cap. LVIII.
[3] *Vente*, n., 314, t. I, p. 329, ed. in-12
[4] *Symb. des germ. Rechts*, p. 43

nell'amministrazione domestica[1]. Si incontrano ancora in occasione delle mercanzie chiuse in un magazzino. Ma non conosco nessun testo del *Corpus juris* che faccia figurare le *chiavi* tra le formalità della tradizione di una casa. Questo rito appartiene al Medio Evo quando l'idea poteva essere stata suggerita dal testo della legge romana relativa alla consegna delle mercanzie. È quindi dal Diritto del Medio Evo, dagli antichi giureconsulti ,che ci hanno trasmesso e spiegato questa pratica, che il nostro Codice civile ha preso in prestito questa formalità. È anche da notare che nessuno dei progetti del Codice ne faceva menzione, tranne quello dell'anno VIII, solo per quanto riguarda le mercanzie. Ma la redazione, sottomessa al consiglio di Stato contiene la disposizione attuale dell'art. 1605 a proposito della quale non si trova nessuna spiegazione nei documenti che riferiscono la discussione alla quale il Codice ha dato luogo in seno a questo Corpo. Lo spiritualismo dei progetti di Cambacérès, già modificato in molti punti dal progetto dell'anno VIII, ricevette a questo proposito un colpo profondo da questo richiamo senza riserve ai procedimenti allegorici usati nell'Ancien Régime. Un giureconsulto eminente ha pensato che la tradizione di un edificio tramite la consegna delle chiavi è una tradizione reale e non fittizia, perché le chiavi sono uno strumento necessario per penetrare all'interno di una casa, strumento grazie al quale è permesso di usare e di godere della casa venduta[2]. Altri, adottando quest'idea, considerano la *consegna delle chiavi* come una conseguenza del principio secondo il quale il venditore è tenuto a consegnare la cosa coi suoi accessori, mettendo così le *chiavi* di una casa nella classe degli accessori legali[3] e dimenticando che il Codice civile non considera come tali che quelli che sono caratterizzati dal titolo *della Distinzione dei beni*, che non le comprende in questa cate-

[1] *Ved.* la legge 77,§ 21, D. *de legatis* XXX (II), così concepita: «Pater pluriuso filiis hæredibus institutis moriens *claves* set annulum custodiæ causa majori natu filiæ tradidit, ecc…» Si veda in precedenza la voce *Chiavi*.

[2] M. TROPLONG, *Vente*, n. 271, 275, p. 445, 450.

[3] MM. AUBRY et RAU SUR ZACHARIÆ, t. II, p. 506, nota 2.

goria[1]. Ma se, nel Diritto, la *chiave* non è l'accessorio legale di una casa, rimane di fatto una sua parte. Ora, l'atto con il quale si consegna una parte per il tutto non ha forse una carattere essenzialmente simbolico, tanto simbolico quanto la consegna di una *tegola* per la consuetudine di una casa e quella di una *zolla di terra* per la consegna di un campo? Il Diritto romano riconosce effettivamente, che le *chiavi* e le *serrature* sono una porzione di immobile piuttosto che uno strumento proprio al suo sfruttamento[2], al suo possesso, o al suo godimento[3]. E, visto che si è obbligati ad ammettere che la zolla di terra o di prato rappresenta la cosa venduta, in quanto ne è una porzione[4], non vedo perché si rifiuti di riconoscere lo stesso carattere simbolico alle chiavi, che, senza essere un accessorio legale, sono comunque, in realtà, una parte dell'edificio. Non facciamo il nostro Codice civile più astratto di quello che voleva essere. Il Codice non ha rotto completamente col passato. La sua base è almeno tanto storica quanto filosofica, se non di più. Non si è sempre liberato dai legami di certe forme materiali in uso nei tempi antichi. Questa tradizione delle chiavi è uno dei collegamenti del nostro Codice civile alle cose del passato.

Alcuni giuristi dell'ancien régime cercando la loro ispirazione nel Diritto romano, esigevano, imitando ciò che prescrive a riguardo delle mercanzie, che la tradizione delle *chiavi* o di ogni altro segno simbolico, avesse luogo in presenza del feudo o dell'edificio venduto, *in præsentiâ rei*, per parlare come Dumoulin[5], *in re præsenti*, per citare le parole di Cujas[6]. Ma

[1] *Ved.* il discorso di M. Grenier davanti al Corpo legislativo in occasione dell'art. 1615 del Codice. Fenet, t. XIV, p. 195.

[2] *Ved.* il lungo elenco della legge 8 al *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, *De instructo vel instrumento legato*. – Cf. anche il discorso di M.Grenier, *loc. cit*.

[3] «Serra et *claves* magis domûs portio quâm domûs instrumentum sunt.» (L. 12, §24, cod. Tit.) – Nello stesso senso, *ved*. La legge 17, D. *de act.empt. et vend*. (XIX, 1). – *Claves* sunt pars ædium, dice Brunemann, *ad Pand., de contrah. empt.* (XVIII, 1) sulla legge 74, t. I, p. 657. – *Claves* pars rei dicuntur, dice Mascardus, 1184, n.4, t. III, pag. 84

[4] M. TROPLONG, *Vente*, n. 271, p. 444, 445.

[5] *Des fiefs*, § 20,gl. 5, n. 14

[6] *De feudis*, lib. II, tit. III, art. 7

questa formalità non era generalmente ammessa. Non la ritroviamo in Mascardus, che tuttavia l'esige imperiosamente quando si tratta della vendita di mercanzie poste nei magazzini[1]. Neanche Pothier ne parla[2]. Si può concludere a proposito del suo silenzio che la condizione del *in re præsenti* non fosse più obbligatoria alla sua epoca riguardo la consegna delle chiavi per la vendita di un edificio. Si può, a maggior ragione, ammettere questa conseguenza considerando che questa condizione aveva finito per essere rifiutata, almeno da noi, anche per quel che riguardava la vendita di oggetti immobiliari, come lo vedremo presto. Il silenzio dell'art. 1605 del Codice civile deve essere considerato come esclusivo della condizione della consegna delle *chiavi in re præsenti*. Il modo di tradizione con la consegna delle *chiavi* non è espressamente richiesto, tra l'altro, da questo Codice come maniera di conferire la proprietà, che si trasmette col solo consenso. La tradizione, reale o simbolica, non è oggi che un modo di eseguire il contratto. Questo può avere degli effetti giuridici in certi casi, soprattutto nei confronti di terzi; ma, per quanto riguarda la validità della vendita, non ne ha alcuno tra le parti, salvo espressa stipula.

Anche la consegna dei *titoli di proprietà*, da parte del venditore al compratore, è assimilata dall'art. 1605 alla *consegna delle chiavi* e rappresenta l'adempimento dell'obbligo di consegna degli immobili. Anche qui c'è una tradizione simbolica. Il Codice civile ha semplicemente seguito, a questo proposito, l'opinione di Dumoulin, che considera la consegna dei titoli (*traditionem instrumentorum acqusitionis*), o ogni altro tipo di tradizione fittizia ( *vel alium modum fictœ traditionis*), come equipollente alla *tradizione reale* della vendita dei feudi[3].

La consuetudine delle *chiavi* era ancora praticata, in passato, per quel che riguarda i beni mobili messi in un magazzino. Il Diritto romano riconosceva alla consegna delle *chiavi*, in

[1] Concl. 1184, t. III, p. 84. 85, n. 1-17.
[2] *Loc. cit.*
[3] *Loc. cit.*

questo caso, la virtù di traditio[1]. Anche il nostro antico Diritto francese l'ammetteva[2]. Il Codice civile l'ha sancita nell'art, 1606. Gli autori del passato davano a questa traditio il nome di tradizione simbolica. Il nostro Codice civile oppone la tradizione delle *chiavi* alla tradizione *reale*, cosa che implica la qualifica *fittizi*a per quella che riguarda la consegna delle *chiavi*. I giureconsulti moderni che rifiutano questa denominazione per questo procedimento quando si applica a un edificio, la rifiutano a maggior ragione quando è applicata alle mercanzie[3]. Una *chiave*, infatti, può ben rappresentare una casa, come la parte rappresenta il tutto; ma non saprebbe rappresentare del vino, del grano, delle mercanzie, perché si è autorizzati a dire con Mascardus che la *chiave* non fa parte di queste mercanzie[4]. Ma qui il simbolo consiste più nell'azione unita al segno che nel segno in sé stesso, solo e isolato. Se la consegna delle *chiav*i non sposta le cose vendute, dà al nuovo proprietario modo di disporle, di spostarle, di prenderle; produce da quel momento lo stesso effetto dello spostamento. In una parola, come dice M. Duvergier, mette le cose non nella mano del suo compratore, ma sotto. Quest'azione equivale quindi alla consegna delle mercanzie ed è per questo che può essere giustamente chiamata una traditio simbolica[5]. Ma qui il simbolo si allontana dal ca-

[1] L. 74, D. lib. XVIII, tit. I, de *contrah. empt.*;- L. 1,§ 21, D. *de acq. vel amitt. poss.* (XLI, 2).

[2] POTHIER, *Vente*, n. 314, t. I, p. 329, 330 dell'ed. in-12; - GUYOT, *Répert. de jurispr.* , v° *Tradition*, n.1.

[3] TROPLONG, *Vente*, t.I, n. 269, p. 440,441; - DUCAURROY, *Inst. expl.*, t. I, p. 313, n. 403.

[4] «Cum *claves* non dicantur partem mercium sicut rerum solo hærentium.» *De probat*; t.III, p. 84 in v° conclus. 1184, n. 18, *in fine*.

[5] DUVERGIER, *De la vente*, t. I, n. 248, p. 296.

Esistono diverse sentenze che hanno potuto apprezzare l'effetto legale della presa di possesso simbolica delle mercanzie con la consegna delle *chiavi*. Così, una sentenza ha dato la preferenza, tra i due creditori privilegiati, a quello che al titolo anteriore poteva unire il vantaggio di aver ricevuto, a titolo di possesso, le vere *chiavi* del magazzino dove le mercanzie erano rinchiuse, mentre il suo avversario aveva ricevuto delle chiavi false. Aix, 21 febbraio 1840 (J. P. 1840-1-622).- Allo stesso modo, è stato giudicato che il creditore privilegiato può reclamare un privilegio sulla mercanzia se ha le *chiavi* del magazzino, per altro

rattere che prende nella vendita di una casa. Rappresenta un'azione e non più una cosa.

Decidendo, contrariamente al Diritto romano, che le cose materiali, quali i crediti, possono essere dati in pegno, l'art. 2075 combinato con l'art 2076, sembra aver stabilito la necessità per il debitore di rimettere nelle mani del creditore privilegiato il titolo stesso del suo credito. Se l'art. 2075 esige solo la notifica dell'atto sostitutivo della garanzia indirizzato al debitore del credito dato in garanzia, l'art. 2076 vuole che la garanzia sia messa e resti nelle mani del creditore. Non c'è garanzia infatti, senza detenzione. Ora, in materia di cose astratte, come può questa detenzione effettuarsi se non sul titolo stesso del credito? È ciò che è stato giudicato dalla corte di Liegi con una sentenza del 15 maggio 1810[1]. M. Duranton sposa questa decisione. « Per costituire realmente il diritto di garanzia, dice quest'autore, sono necessari il possesso o la detenzione, da parte del creditore, della cosa che vi è sottomessa, e, così come lo presenta il titolo di credito, con il possesso del titolo, il creditore privilegiato possiede il credito, per quanto sia possibile possedere una cosa astratta, puramente intellettuale[2]. » Da questa

affittato da lui, dove sono rinchiuse, come se ne fosse il detentore. La circostanza per cui la *chiave* è stata per qualche tempo in possesso del debitore non è sufficiente per far perdere al creditore il suo privilegio, se la *chiave* gli è stata restituita. Parigi, 7 agosto 1841 ( J.P. 1841-2-172). – Ma benché il possesso delle *chiavi* sia un segno del possesso delle mercanzie, la consegna momentanea, che il creditore privilegiato ne fa al debitore perché possa occuparsene, non è considerata come un annullamento della garanzia. C.Cass. 11 agosto 1842, rigetto di Digione, 17 agosto 1841 (J. P. 1842 – 2 – 606). – La corte di Digione nella sentenza appena citata rilevava la circostanza per cui il creditore privilegiato era in possesso della garanzia non solo perché l'affitto del magazzino dove era la mercanzia era fatto a suo nome ma anche dalla *consegna delle chiavi* dello stesso, la sola locazione non essendo sufficiente a questa corte per provare il possesso senza la *consegna delle chiavi*. – M. Duranton va oltre, considera che la sola *consegna delle chiavi* costituisca il possesso della garanzia o della cosa venduta, anche quando la cosa impegnata o venduta resti nella cantina del debitore o del venditore. Il possesso della *chiave* costituisce il possesso della cosa. T. XVIII, n. 531, 1ª ed.

[1] SEREY, 1811 – 2 – 54; J. P. t. VII, p. 309, 3ª ed.

[2] *Cours de Droit franç.*, t. XVIII, p. 604, n. 525 della 1ª ed.

dottrina, creata virtualmente dall'art. 2075, consegue un vero e proprio possesso simbolico che assimila il possesso del titolo al possesso del credito stesso. Il titolo, oggetto materiale, diventa così la rappresentazione del credito, cosa astratta e intellettuale. Si tratta qui di uno dei simboli moderni, la cui forma, benché materiale, ha una forte tendenza all'astrazione, e dei quali si troveranno altri esempi nel Codice commerciale.

## CODICE DI PROCEDURA CIVILE

Incontriamo anche in questo Codice, come nel precedente, alcune di queste tracce puramente filologiche che ricordano l'esistenza di antichi simboli, quali la parola *congiunto*[1] e la parola *mainlevée*[2], che sono già state segnalate in occasione del Codice civile[3].

La forma del giuramento, così sovente menzionata dal Codice di procedura, non vi è più stabilita che nel Codice precedente. Ma l'osservazione che ho già fatto sul *gesto* simbolico, che accompagna il giuramento prestato davanti ai magistrati, si applica a entrambi i Codici[4]. È solo nei confronti dei giurati che la nostra legislazione ha indicato la formalità simbolica della *mano destra alzata* verso il cielo, che accompagna abitualmente il giuramento[5].

Il simbolo della sorte, come modo di attribuzione della proprietà, in materia della divisione, riceve anche nel Codice di procedura civile una nuova consacrazione[6], che si riproduce tra l'altro di frequente, con un' applicazione diversa, nel Codice di procedura penale[7].

Tra le numerose vestigia puramente filologiche, che attestano l'esistenza di un antico simbolo, non è possibile dimenti-

[1] Art. 268
[2] Art. 567, 896
[3] *Vedere* precedente cap XIV, parte sul *Codice civile*.
[4] *Ved*. precedente cap XIV, parte sul *Codice civile*
[5] *Ved*. seguente cap. XIV sul *Codice di procedura penale*
[6] Art. 982.
[7] *Ved*. seguente cap. XIV sul *Codice di procedura penale*

care qui il nome di *saisie- brandon*, sequestro di frutti pendenti, conservato dal Codice di procedura civile in occasione del sequestro dei frutti pendenti sulla pianta[1]. Questa denominazione si collega a una vecchia formalità giuridica, che consisteva nel mettere della *paglia intrecciata* su un pezzo di terra destinato alla vendita coatta. Dopo l'aggiudicazione si dava fuoco a questa *paglia intrecciata* per consumare la presa di possesso. Si trattava di una reminiscenza dell'investitura col fuoco, che si collega, come l'abbiamo visto, al primo dissodamento della terra, reso possibile dal fuoco, elemento che, dal punto di vista cosmogonico, nella Simbolica religiosa, ha un ruolo di primo piano, come principio fecondante e generatore, al quale si rivolgono gli omaggi dei primi mortali[2]. La nostra denominazione di *saisie-brandon*, può rivendicare come possiamo vedere un'origine elevata e poetica, della quale M. Carré, per mancanza di studi storici, ha avuto solo un'idea molto incompleta e quasi sbagliata. L'etimologia di questo nome deriva, a suo avviso, dall'uso che vigeva in alcuni paesi di mettere sul campo pignorato dei fasci chiamati *brandons*, sospesi a due pali fissati in terra[3]. M. Carré lascia in ombra e non sembra nemmeno aver colto la parte saliente e simbolica della denominazione. I fasci potevano anche chiamarsi *brandons*, ma potevano essere stati chiamati così perché in precedenza erano destinati a essere infiammati; da qui il nome di *brandons*, la cui origine è germanica perché *brand*, in tedesco, significa *fuoco*, *incendio*. M. Michelet ha perfettamente colto l'origine del nostro *saisie-brandon*[4]. Non ci resta oggi di questa antica pratica che un semplice nome, che non suppone neanche la necessità di piantare sul fondo pignorato della *paglia intrecciata* messa alle

[1] 1ª parte, l. V, tit. IX, art. 626. Su questa denominazione, *ved.* inoltre qui di seguito, l. II, cap. v, *Biografia dei simboli*.

[2] GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, p.194-195;- Michelet, Orig. p. 79, vedere quanto ho scritto in precedenza alla voce *Fuoco*.

[3] *Lois de la procédure*, t. II, p. 468. 1ª ed. In-4. *Ved.* La collezione di Denisart, v° *Brandons*.

[4] Pag. 139, 140.

estremità di una pertica[1]. Ma il cantone di Ginevra «ha abbandonato la cosa e il nome[2].»

Tuttavia il simbolo del *fuoco*, nei suoi rapporti con la presa di possesso, è stato conservato dalle nostre pratiche giudiziarie. Infatti, ancora oggi in Normandia, quando gli uscieri redigono il processo verbale della presa di possesso di una casa, nella maggior parte dei casi non mancano di constatare che è stato acceso il *fuoco* del focolaio domestico[3]. Il nostro stesso antico Codice di procedura consacra il fuoco come simbolo di traditio[4]. Ma malgrado la decisione di una legge moderna, votata nel 1841, di scartare la parola fuochi nelle nuove disposizioni del Codice di procedura civile in relazione alla aggiudicazione di beni venduti in maniera coatta[5], queste candele accese, dalle quali la parola fuoco è stata sostituita, non possono dissimulare il legame che li ricollega all'antico modo simbolico di tradizione col fuoco perpetuato fino a noi dai tempi più antichi. Questo modo di aggiudicazione coi fuochi, di candele accese, praticata ancora ai giorni nostri in alcuni Stati tedeschi, in particolare in alcuni cantoni del Wurtemberg in materia di vendita giudiziaria, è considerato da M. Reyscher, senza esitazioni, come una forma simbolica[6]. Da qui questo proverbio tedesco: *I prati e i campi ci arrivano col fulgore delle luci*[7]. Il Codice di procedura del cantone di Ginevra, ha conservato questo tipo di

[1] Si veda *Carré*, t. II, p.469, quest. 2108 della 1ª ed. in-4.

[2] Tit. XXVIII della legge di procedura del cantone di Ginevra; - *Commentaire* di Bellot, p. 442 e 448 dell'edizione pubblicata da MM. Schaub, Odier et Mallet, in-8°, Ginevra, 1837.

[3] Cf. GRIMM, p. 558, n. 8, e vedere qui la voce *Fuoco*.

[4] *Ved*. gli antichi articoli 707 e 708. L'art. 707 si serve solamente della parola *candele*; ma l'art. 708 impiega la parola *candele* e la parola *fuochi*. La legge dell'11 brumaio dell'anno VII, art. 17, che è più antica impiega solamente la parola *fuochi*. La nuova legge del 2 giugno 1841 si serve solo della parola *candele*.

[5] Si vedano gli articoli 705 e 706 del Codice di procedura così modificati dalla legge del 2 giugno 1841. – L'art. 10 di questa legge permette di sostituire l'impiego delle candele con un altro mezzo, che non è stato ancora trovato.

[6] *Symb. des germ. Rechts*, p. 74, nota**.

[7] «Die Wiese, der Acker kommt zum brennenden Licht» Reyscher, *loc. cit.*

simbolica che ha preso a prestito dalle nostre leggi[1] che a loro volta l'avevano ripreso da degli usi precedenti. Quest'usanza è da lungo tempo praticata nelle vendite fatte dalla Compagnie inglese delle Indie orientali[2].

## CODICE COMMERCIALE

Come il Codice civile, anche il Codice commerciale è ricco in *finzioni intellettuali*. Ma in fatto di finzioni materiali, non si trova in questo Codice nessun simbolo reale o parlato che si presenti con un carattere ben definito nei Codici precedenti. Alcuni dei simboli materiali consacrati da questo Codice hanno un'affinità così forte con le finzioni intellettuali, che si sarebbe tentati di dare loro quest'ultima qualifica. È così che l'art. 94, assimilando il prezzo di una merce venduta alla merce stessa, autorizza il commissionario di vendita a rifarsi sul proprio prodotto. Questo articolo applica il beneficio della detenzione al prezzo della merce. Questo prodotto rappresenta simbolicamente la mercanzia. Questa finzione si incontra con le stesse caratteristiche nell'art. 575, che autorizza il committente a *rivendicare* il prezzo della sua propria merce, venduta dal suo commissionario, quando questo prezzo è ancora dovuto. La parola *rivendicazione*, di cui si serve quest'articolo, è una parola impropria nel linguaggio rigoroso del Diritto, perché non si *rivendica* il prezzo di una cosa. La *rivendicazione* non può applicarsi che alla cosa stessa. Ma questa espressione si giustifica molto bene se si considera il *prezzo* come il simbolo della mercanzia, di cui è il sostituto e la rappresentazione[3]. Nei veri principi del Diritto, il commissionario o il fallimento, non hanno che un'azione in pagamento contro l'acquirente. Il committente non potrà dunque avere diritto, in questa azione,

[1] Art. 589, 590; - BELLOT, *Commentaire* pubblicato da MM. Schaub, Odier e Mallet, p. 531.

[2] BELLOT, *loc. cit.*

[3] *Ved.* il mio articolo su il *Contrat de commission*, inserito *nell'Encyclopédie du Droit*, v° *Commission-commissionaire*, n. 211, e *ved.* anche MM. Delamarre e Lepoitvin, *Contrat de commission*, t. II, n. 372

che a un surrogato. Con questa abrogazione, la legge, al posto di creare un diritto indiretto a profitto del committente, ha preferito creare una finzione per accordargli un diritto diretto e personale sul prezzo, che la legge considera come la cosa e la merce stessa. Come si vede, qui la finzione intellettuale è molto vicina a confondersi con la finzione materiale, che non si avvicina in nessun modo ai vecchi simboli dell'antico Diritto.

Con l'art. 581 dell'antico Codice, si giudicava che le *cambiali* date in pagamento dall'acquirente al commissionario andato in fallimento, potevano essere rivendicate dal committente prima della scadenza, quando il fallito non aveva ancora incassato il valore e si trovavano nel suo portafoglio[1]. Le *cambiali* erano qui il simbolo del prezzo che era a sua volta il simbolo della merce. Ma il nuovo articolo 575 sembra proibire questa rivendicazione quando il prezzo è stato *regolato in valore*. Questa disposizione fa sparire il carattere simbolico degli effetti del commercio, ciò che comunque non sembra sufficiente a due giureconsulti per far allontanare la giurisprudenza stabilita dall'antico art. 581[2]. La corte di Rouen ha giudicato diversamente decidendo che il nuovo art. 575 si oppone alla rivendicazione quando il prezzo è stato regolato in valore[3].

Si tratta di una finzione dello stesso genere di quella creata dall'art. 581 dell'antico Codice commerciale, che si legge nella disposizione dell'art. 93 che vuole che il commissionario detentore della *polizza di carico* o della *lettera di vettura* possa farsi pagare, per il rimborso dei suoi prestiti, sul valore delle merci elencate nella *polizza di carico* o nella *lettera di vettura*. Quest'articolo ha eretto questi due oggetti a simbolo della merce; in quanto il diritto del commissionario esiste solo se è in possesso della merce. Si suppone che ne sia in possesso in quanto è il detentore della *polizza di carico* o della *lettera di vettura*, che ne sono l'immagine, la rappresentazione. Questo effetto simbolico è ancor più notevole in quanto, prima del

[1] Parigi, 28 agosto 1828; S. V. 29-2-81; J.P., 3ª ediz.; D.P. 29-2 240. – *Ved.*, *nell'Encyclopédie du Droit*, il mio articolo *Commission-commissionaire*, n. 215.

[2] *Ved.* DELAMARRE e LEPOITVIN, t. II, n. 377.

[3] Sentenza del 12 giugno 1845.

Codice commerciale, si stimava che, per l'esercizio del suo diritto di privilegio o di detenzione, il commissionario doveva avere l'effettivo possesso e la reale detenzione della merce. La detenzione della *polizza di carico* non era ammessa in sostituzione della detenzione materiale della cosa[1].

La *lettera di cambio*, a volte, tra le mani del suo portatore è un vero e proprio simbolo. Rappresenta la somma che il trattario deve al traente. Detenendo la lettera di cambio, il portatore detiene questa somma come un deposito con il nome di acconto. Ne ha la proprietà che gli è stata trasmessa con la negoziazione. La detenzione della *lettera di cambio* gli assicura la successione nel possesso della somma; è quindi a seguito di una locuzione viziosa che si dice che il portatore ha il privilegio sulla cauzione. Non ne ha solo la proprietà, ma anche il possesso della cauzione stessa, che difende contro gli altri creditori del traente. C'è qui, come si può vedere, una finzione intellettuale che si confonde, per così dire, con una finzione materiale.

Ma non si può vedere solo una finzione intellettuale in quest'uso ammesso dalla pratica del commercio e autorizzato dallo stesso, che stabilisce che colui che fa fare una assicurazione marittima per conto d'altri è considerato, dagli assicuratori, come il vero assicurato, anche se ha nominato il suo committente. È in virtù di una finzione di diritto che la giurisprudenza gli assicura la qualità di assicurato[2].

Il *contrassegno*, l'abbiamo già detto, è considerato come il simbolo della proprietà. Ordinando la dichiarazione del *contrassegno* nella polizza di carico e nelle lettere di vettura, gli art. 102 e 281 del Codice commerciale non hanno stabilito formalmente la sua virtù giuridica. È però evidente che il *contrassegno* non è considerato dalla legge esclusivamente come mezzo proprio a prevenire una possibile confusione, dato che esige al tempo stesso che gli oggetti segnati siano numerati. La legge prevede, inoltre, che il *contrassegno* sia un elemento di consta-

[1] C.C., 8. brum. An. XII. J.P., 3° ed.

[2] Bordeaux, 5 agosto 1840 (J.P., 1840-2-722; S.V., 41-2-824); ricorso rinviato l'8 maggio 1844, dalla sezione civile della corte di cassazione (G.T., 10). *Ved.* Il mio articolo *Commission- commissionnaire*, n.455.

tazione della proprietà[1]. Allo stesso modo uno dei più antichi proverbi del commercio insegna che è *dal contrassegno* che si riconosce la proprietà dei colli di merce: *ad signum cognoscuntur ballœ*[2].

Questa presunzione, questo titolo di proprietà[3] che fa fede finché non viene distrutto[4], non è l'unico effetto prodotto dal *timbro* o dal *contrassegno* posto sulla merce. Questo *contrassegno* equivale spesso alla tradizione reale della cosa, e, a questo titolo, prende un carattere simbolico tra i più salienti. Il *contrassegno* o il *marchio* del compratore è considerato come una tradizione simbolica, quando la vendita è costante, autorizzata dalle pratiche del commercio e consacrata dall'opinione dei più severi giureconsulti[5]. In questo caso, lo si vede, non si tratta di una presunzione, ma di una finzione ben caratterizzata che ha tutta la forza della verità[6].

Si è visto che il Codice civile, come il Codice di procedura, hanno conservato certe denominazioni giuridiche che ricordano l'esistenza di antichi simboli usati nel diritto, e delle quali solo il nome è rimasto nella nostra legislazione moderna. Si trova una traccia dello stesso genere nel nome di *charte-partie*, contratto di noleggio, conservato dal Codice commerciale per

[1] Ved. DELAMARRE E LEPOITVIN, *Contrat de commission*, t.I, p. 529, n.311 e p. 536, n. 313.

[2] Stracha, *Rotœ gen.*, decis. 201, *ap.* Delamarre e Lepoitvin.

[3] «*Signum* mercatorum facit rem eorum præsumi quorum sunt *signacula*». Stracha, loc. cit., ap. Delamarre e Lepoitvin.

[4] DELAMARRE E LEPOITVIN, t. I, p. 530, n. 312.

[5] « Ex *signis* vel *marchis* in ballis pannorum seu mercium arguitur non solùm dominium illarum esse illius cujus *signum* esse probantur; sed ex variatione primi *marchi* aliud imponendo super mercibus, arguitur traditio earum mercatori cujus est novum *marchum*. » Casaregis, disc. 10, add., n. 38.- « Fallit tamen hoc in mercatore si primis rem emptam *signo* mercatorio, quod vulgò *marchum* dicitur, signaverit; tuns enim præfertur secondo empori cui tradita res est, et per eum dominium in signantem transfertur.» Marquardus, *de Mercat.*, lib. II, cap. IX, n. 45, ap. Delamarre e Lepoitvin, t.I, p. 531, 533.

[6] *Ved.* in questo senso, l'opinione dei signori Delamarre e Lepoitvin, e l'esame nel quale si lanciano in occasione di diversi casi simili di finta traditio, t. I, p. 531 a 533 e p. 534 e successive.

il contratto di affitto di un'intera nave[1]. « M. Boyer (Boerius), dice Cleirac, nella decisione di Bordeaux 105, fornisce l'etimologia o la derivazione della denominazione di *charte-partie, quod, per medium, litteræ et charta incidebantur, et sic fiebat charta partita*, ce qui prit origine du tems que les notaire estoient clers et néantmoins clers semez[2]: il mercante e il padrone facevano scrivere i loro accordi su una carta, in seguito la tagliavano in due parti e ognuno ne teneva una parte, e, al ritorno riunivano i due pezzi per dimostrare l'accordo, i patti e le convenzioni che avevano fatto, con quest'assemblaggio, pratica alla quale il suddetto presidente Boyer dice di aver assistito[3].» C'era in questo caso un uso della stessa natura di quello praticato dai greci che spezzavano in due una tavoletta, e ogni contraente ne teneva una metà, per riunirle poi come prove del patto concluso[4]. In origine, la *charte-partie* aveva, da questo punto di vista, lo stesso genere di carattere simbolico che avevano i *simboli* degli antichi greci.

Il Codice commerciale non cita da nessuna parte un diritto che gli usi del mondo marittimo concedono al capitano di una nave. Questo diritto, accessorio del noleggio, si chiama oggi *cappello* e alcune volte *cappa*[5]. Si tratta di una remunerazione che il noleggiatore concede al capitano. Cleirac la chiama *supplemento* o *bicchier di vino del mastro*. La nuova legge non dà a questo proposito indicazioni precise, ma non l'esclude e la lascia agli accordi liberi tra le due parti[6]. Questo diritto, come indicato dalle sue diverse denominazioni, *cappello*, *cappa*, *supplemento* o *bicchier di vino*, deve essere stato in origine un antico tributo che si poteva pagare in natura, sostituito successivamente con una somma di denaro. Ha le stesse caratteristi-

[1] Art. 226, 273, 286.

[2] Il buon Clerac sembra avere l'intenzione, qui, di fare un gioco di parole.

[3] *Us et coustumes de la mer*, p. 420.

[4] Si veda la nota J alla fine del volume.

[5] Vincens, *Législ. comm.*, t. III, p. 145.

[6] È ciò che si deduce in particolare dai termini degli art. 250, 275, 286 del Codice commerciale unito alla consuetudine.

che della maggior parte dei diritti e delle prestazioni simboliche che sono state oggetto di uno studio particolare[1].

## CODICE PENALE[2]

Si trova nel Codice penale, 1° una delle vestigia dell'antico sistema della *legge del Taglione*, 2° un simbolo la cui origine è romana e il carattere sacerdotale; 3° un altro simbolo che ci riporta al Medio Evo; 4° la grande finzione della morte civile[3] e 5° un vago ricordo di questo simbolo del matrimonio rappresentato, a Roma, dal giogo dello sposalizio e di cui non ci resta che una sola parola scritta in parecchi articoli del Codice civile e in due disposizioni del nostro Codice penale[4].

La *legge del Taglione* ha come oggetto, o la rappresentazione dell'infrazione commessa diventando l'immagine del crimine, oppure la punizione del membro che ne è stato l'agente, lo strumento materiale del delitto. La multa si avvicina a volte alla *legge del Taglione* quando è collegata alla natura del delitto. Così, nella pena della multa pronunciata per i delitti di concussione e di appropriazione indebita di denaro affidato a un contabile o a un depositario pubblico, il nostro Codice penale sembra aver voluto conservare a questa sanzione la sua fisionomia simbolica grazie alla cura che ha avuto nel mettere la quota della multa in rapporto con la quota delle restituzioni e del valore sia delle cose sottratte, sia delle cose ricevute o promesse in caso di corruzione[5]. È anche ciò che aveva fatto il Codice penale, la legge del 3 settembre 1807, che sanziona il delitto di usura, che è un delitto di cupidigia, con una pena pecuniaria il cui ammontare è stabilito dalla somma dei capita-

[1] Ved. il precedente capitolo XIII sui *Diritti, prestazioni e tributi simbolici*.

[2] Ved. in precedenza *Introd.*, tra le disposizioni poetiche appartenenti al Codice penale.

[3] Art. 18. A questo proposito non mi resta che rimandarvi a quanto già detto nel cap. XIV, nella parte sul *Codice civile*.

[4] *Maison Coniugale*, art.324, 339. *Ved.* il cap. XIV, nella parte sul *Codice civile*.

[5] Art. 169, 172, 174, 177.

li prestati a usura. Perchè, come ha ben detto il signor Dupin, « la vera pena dell'usura, è la multa: si presta a usura per avarizia; la legge strappa all'usuraio il suo guadagno illecito. Significa colpirlo là dove ha peccato; è la *legge del Taglione*[1].» A partire dal Codice penale, lo stesso principio è stato applicato in altre leggi, in particolare dall'art. 7 della legge del 25 marzo 1822 che punisce l'infedeltà nel riferire un'udienza o le sedute delle Camere con la proibizione di riprodurre i dibattiti giudiziari o legislativi[2].

In ogni modo, come si vede, c'è assimilazione tra la pena e la natura dell'infrazione. La multa e la proibizione di riferire rappresentano il delitto del quale sono un emblema.

La perdita dei diritti civili, pronunciata contro chi ha commesso un crimine nelle sue funzioni, contro chi si è fatto corrompere, contro il giudice che si è deciso per favore o per intimidazione, ha anche un certo carattere simbolico, rappresentando il crimine agli occhi di tutti[3]. Queste disposizioni di un Codice tanto moderno ricordano involontariamente le perdite simboliche delle epoche barbariche, così comuni soprattutto nel Medio Evo. Ma tra gli usi di quest'ultimo periodo e le disposizioni legali del tempo attuale vi è la differenza che nelle sanzioni del nostro Codice penale solo l'idea è simbolica, mentre le sanzioni del Medio Evo sono quasi sempre simboliche sia per l'idea che per la forma, insomma, per ogni dettaglio della cerimonia[4].

Nella pena del *pugno tagliato*, presa dalle antiche disposizioni del diritto criminale[5]e ristabilita dal nostro Codice del

[1] Affaire Vigné: requisitoria del 26 novembre 1841 davanti alle sezioni riunite della corte di cassazione. J. P. 1842-1-8.

[2] Lo stesso carattere si trova nella disposizione dell'art. 15 della legge del 18 luglio 1828 *sui giornali e le pubblicazioni periodiche*; nell'art. 12 di quella del 9 settembre 1835 *sui crimini e i delitti della stampa*, e anche nell'art. 19 di quest'ultima legge.

[3] Art. 166, 167,177, 183.

[4] Si veda in prec., p. 219-220, un esempio di queste perdite simboliche del Medio Evo.

[5] Si veda Jousse, *Just. Crim.*, t. I, p. 56 e ciò che ho già detto a questo proposito nel cap. XII.

1810 nei confronti del parricidia e dell'autore di un attentato contro la vita o la persona del re[1], *la legge del Taglione* non ha più come oggetto la rappresentazione della natura del delitto, ma il castigo dell'agente colpevole. La restaurazione conservò ed eseguì questa pena in entrambi i casi[2]. La legge del 28 aprile 1832 l'ha soppressa. Il governo della restaurazione, ripristinando il crimine del sacrilegio, voleva resuscitare anche la *mutilazione del pugno* pronunciata un tempo nei confronti degli autori di un tale crimine[3]. Ma, con la rivoluzione del 1830, il crimine è scomparso[4]. È così che ognuno di questi tre regimi - l'impero, la restaurazione, la rivoluzione del 1830- è rimasto fedele allo spirito e al principio della sua istituzione. La pena simbolica della *mutilazione del pugno*, triste appannaggio dei secoli barbari sempre favorevoli alla rappresentazione del simbolo, resuscitata dal governo imperiale, mantenuta e rimessa in auge dalla restaurazione, indica le tendenze di questi due regimi, dei quali uno rimpiange i costumi spariti dei tempi antichi e l'altro sogna la restaurazione di un nuovo sistema feudale, immagine di quello che non c'è più. Con l'abrogazione di una simile pena, la rivoluzione del 1830 si è posta nello spirito antisimbolico e del tutto umano delle epoche caratterizzate dalla civilizzazione e dal progresso.

Il simbolo si allea molto bene alla civilizzazione quando, senza oltraggiare l'umanità, ha come obiettivo di toccare vivamente l'immaginazione e di impressionarla con una grande e oscura rappresentazione contro l'atrocità del crimine. I Romani

[1] Art. 13, 86, 302.- Nell'antica giurisprudenza, ai colpevoli del crimine di lesa mestà veniva essenzialmente bruciato il pugno. È ciò che avevano subito de Ravaillac e de Damiens. Jousse, loc. cit.

[2] Sotto la restaurazione, la pena del polso tagliato è stata eseguita non solo per i parricidi, ma anche per le condanne politiche, nell'affare dei *Patrioti del 1815*.

[3] Nel progetto pronunciato dal governo, la profanazione delle ostie consacrate era punita con la pena del parricidio. La commissione della Camera dei pari aveva inizialmente mantenuto questa pena. Ma alla morte con la *mutilazione del pugno destro*, si sostituì la morte con ammenda onorevole. Art. 4 della legge.

[4] Legge degli 11-14 ottobre 1830.

avevano stabilito che si coprisse la testa del parricida con un *velo*, prima di rinchiuderlo in un *sacco di cuoio*. Oggetto di orrore per il cielo e per la terra, il parricida doveva essere separato dall'aria, che altrimenti avrebbe profanato col contatto, e i suoi occhi non dovevano turbare col loro sguardo la purezza del cielo[1]. Il nostro Codice penale, appropriandosi del simbolo del *velo*, che ancora oggi copre il parricida quando va al supplizio[2], si è ispirato in modo intelligente a una cerimonia la sui origine è sacerdotale[3].

C'è anche qualcosa di simbolico nella disposizione dello stesso art. 13 del nostro Codice penale, che vuole che il parricida sia condotto *in camicia* e *a piedi nudi* sul luogo dell'esecuzione. Questa prescrizione che, in un punto e in certi casi, lede i principi di umanità della nostra moderna legislazione, ricorda le vecchie formalità del Medio Evo e in particolare il procedimento conosciuto con il nome di *chrenecruda*, relativa alla cessione di beni a causa dell'impossibilità di pagare la disposizione personale in ragione di un crimine. È a piedi nudi che il debitore insolvente assolve le diverse formalità: la cessione di beni, per mostrare con questo simbolo la piccolezza della sua triste e misera condizione[4].

## CODICE DI PROCEDURA PENALE

Come i Codici precedenti, il Codice di procedura penale non contiene che un piccolo numero di simboli. Ma, a parte uno, sono tutti chiaramente caratterizzati e possono rivendicare un'origine antica.

[1] «Ne hunc jucundun cœli aspectum pooluerent tetri oculi.» Fab. Quintilianus, *Declamat*. – Si veda, fra l'altro, il capitolo seguente, XV.

[2] Art. 13. – La legge, per quel che ho sentito dire, è abbastanza mal applicata. Solo la testa del condannato è coperta e non tutto il corpo.

[3] *Ved*. il capitolo XV.

[4] *Ved*. in prec. La voce *Cintura*.

Ho già fatto osservare che l'art. 472 conservando, a proposito della contumacia, l'esecuzione fittizia della condanna non ne ha mantenuta la denominazione antica ( *in effigie*), che tra l'altro non è ricordata da nulla nell'esecuzione simbolica che consacra. L' esecuzione di una sentenza tramite un avviso messo su un palo è evidentemente una finzione giuridica e una finzione materiale, ma il carattere di questo simbolo è assolutamente vago.

L'intervento della *sorte* nell'estrazione della giuria è consacrata da un gran numero di disposizioni[1]. Questo simbolo, come lo si è già visto, risale a una più nobile origine. La si ritrova nella legge brasiliana sulla libertà di stampa[2].

Il *cuore*, come simbolo della coscienza e dell'onore, come garante della purezza dell'intenzione, ha da lungo tempo un ruolo interessante nel giuramento dei preti cattolici che, invece di alzare la mano per giurare davanti ai tribunali, la mettono sul petto, *ad pectus*. Anche il capo della giuria pronuncia il verdetto con la mano sul cuore, dicendo che la dichiarazione della giuria è resa *sul suo onore e sulla sua coscienza*[3].

Gli articoli del Codice di procedura penale destinati a regolare il giuramento dei testimoni non stabiliscono la forma di questo giuramento[4]. Come ho già fatto notare è solo la pratica che, oggi come in passato, indica l'attitudine, il gesto simbolico del testimone quando presta giuramento, *in piedi, con la testa scoperta, e la mano destra nuda alzata verso il cielo*[5]. Ma l'art. 312 ha previsto il caso riguardo ai giurati: ordina che ognuno di

[1] Art. 236, 237,238, 239, 240, 280, 281, 332; - e 266, 309, 342, 393, 394, 399, 403, 404.

[2] Art. 20 e 26 della legge del 20 settembre 1830, promulgata dall'imperatore Don Pedro I, di gloriosa memoria. Ho dato una traduzione del testo di questa legge nel mio *Traité des délits de la parole, de l'écriture et de la presse*, t. II p.798 e seguenti della 2ª edizione pubblicata nel 1846.

[3] Art. 348.

[4] *Ved*. gli art. 155, 189, 317.

[5] *Ved*. Cap XIV nella parte sul *Codice civile*. – Ma è stato stabilito che nessuna disposizione dell'art. 317 esige che prestando giuramento il testimone debba alzare la mano destra. C.C. 8 ottobre 1840; J.P. 1841-1-273.

loro, prima di iniziare a giudicare un caso dica: *Lo giuro, alzando la mano destra,* pena la nullità.

Quest'art. 312 esige inoltre che i giurati, quando prestano giuramento, siano *in piedi e scoperti*[1]. L'art. 348 vuole che il capo della giuria che legge il risultato della delibera, sia ugualmente *in piedi*[2], mentre i suoi colleghi restano *seduti* al loro posto[3]. Il presidente, ricevendo il giuramento dei giurati e la dichiarazione del loro capo sul risultato della loro delibera, resta seduto, così come gli altri membri della corte, e se è ben compreso della missione che adempie in quel momento, deve essere a capo coperto. C'è in quest'*attitudine* dei giurati, del presidente e della corte, un simbolismo tra i più impressionanti.

Da parte del giurato che presta giuramento e da parte del capo della giuria che legge la dichiarazione, l'obbligo di stare in piedi, quando la corte è seduta, quella di essere a capo scoperto, quando il presidente ha la facoltà di averlo coperto, creano un'atteggiamento di inferiorità che può stupire soprattutto tutto quando riguarda il capo della giuria nel momento in cui sembra fare un atto di giurisdizione. Ma se si vuole riflettere a questo proposito, si noterà che quest'*attitudine*, in quanto segno di inferiorità[4], non ferisce né la virtù storica della missione della giuria, né la natura giuridica o filosofica della sua istituzione.

La giuria, infatti, in se stessa e a dire il vero, non costituisce una giurisdizione. Fa parte di un tribunale in modo passeggero; è uno degli elementi casuali del quale si compone; ma non è il tribunale stesso che ha la sua esistenza propria, indipendente dalla giuria.

Cos'erano, d'altra parte, in origine i giurati? Erano forse altro che dei testimoni, dei *conjuratores*, *compurgatores*, che ve-

[1] In certe edizioni del Codice di procedura penale, l'art. 312 è stampato in modo da far sembrare che sia il presidente a dover essere *in piedi e a capo scoperto*, mentre parla ai giurati. Mettendo la parola *scoperto* al plurale (ai giurati *in piedi* e *scoperti*), si ha la vera versione di questo articolo.

[2] *Il capo della giuria si alzerà….*

[3] *I giurati… riprenderanno il loro posto.*

[4] Si vedano in precedenza le voci *Atteggiamento* e *Cappello*.

nivano per attestare col giuramento l'innocenza o la colpevolezza dell'accusato? I giurati, oggi non si collegano né ai *boni homines*, né ai *rachimbourgs* del Medio Evo, perché, sentenziando allo stesso tempo sul fatto e sul diritto, i *boni homines* e i *rachimbourgs* erano dei veri e propri giudici. Non è quindi al loro intervento che è dovuta l'origine della nostra giuria, che si ricollega piuttosto storicamente ai *conjuratores*, che hanno potuto darne l'idea, visto che si collega, tra l'altro, politicamente alle istituzioni di mutua associazione e garanzia in vigore nell'antico cantone germanico[1].

Nella teoria filosofica dell'istituzione della giuria, dato da un celebre giureconsulto tedesco, la giura è il simbolo della coscienza, quella voce della morale della quale gli antichi ignorano gli accenti, e della quale l'avvento distingue soprattutto l'era dei tempi moderni. A questo titolo, il gesto che consiste nel mettere la mano sul cuore e la formula del capo della giuria: *sul mio onore e sulla mia coscienza*, rispondono perfettamente alla teoria filosofica. Tuttavia, la giuria rappresenta meno la coscienza della società che quella dello stesso accusato. «La giuria fa per lui e con lui la confessione che non farebbe da solo; non solo la pronuncia ma confessa per il colpevole; è, per così dire la sua coscienza realizzata ed esternata.[2]» Quest'ingegnosa spiegazione si accorda perfettamente con ciò che succedeva nei tribunali all'epoca merovingia, in cui la confessione dell'accusato dava termine alla procedura e rendeva ogni altra prova inutile[3]. Questa si accorda anche con la formula secondo la quale ogni giudizio criminale in Inghilterra, dove

[1] Sull'origine della giuria e sui *boni homines* e i *rachimbourgs*, consultare ciò che ha detto nelle mie osservazioni storiche e teoriche sulla giuria inserite nel mio *Traité des délits de la parole, de l'écriture e de la presse*, t. II, p. 119, 122, 123, 2° ed. del 1846. Sul ruolo dei *boni homines* e dei *rachimbourgs* e di conti nel *mallum* dei germani, indipendentemente dalle autorità che cito, ved. anche F. Hélie, *Traité de l'inst. crim.*, t. I, p. 190 a 195, 254, 255.

[2] *Ved.* Gans, *Beiträge zur Revision der preussischen Gesetzgebung*; Berlino, 1830, Band Im art. 6, *Die Richter als Geschworne*. Ho seguito l'analisi che M. Lerminier fa di quest'opera, che non conosco altrimenti. *Philosophie du Droit*, t. II, p. 326, 327.

[3] Faustin Hèlie, *Instr. Crim.*, t. I, p. 224.

il giudice, prima di ogni dibattimento, fa sempre un appello alla coscienza dell'accusato dicendogli «Vi dichiarate colpevole o non colpevole?» Quando l'accusato risponde: Colpevole, è detto tutto. L'appello della giuria, l'ascolto dei testimoni e tutti i dibattiti diventano inutili[1]. La coscienza dell'accusato ha accettato la colpevolezza, quella della giuria non ha bisogno di riconoscerla. Nell'istituzione della giuria così intesa, si trova, insieme alla realizzazione pratica di Gans, quella della teoria di M. Ballanche che dice che, perché la pena sia efficace e diventi un'espiazione che cancelli il crimine, bisogna «che il criminale accetti la pena[2]. » Il colpevole che compare davanti ai giurati accetta sempre la pena per la confessione fatta dalla sua coscienza o da quella della giuria, che ne è la rappresentazione.

Ecco perché, lo si capisce ora, la giuria sta in piedi e a capo scoperto per prestare giuramento. Ed è per questo che anche il capo della giuria è in piedi quando legge il suo verdetto, mentre il presidente e i giudici rimangono seduti e coperti; perché al di sopra della giuria, semplice giudice del fatto, c'è la giustizia, giustizia incarnata nella magistratura inamovibile, immutabile come la giustizia che rappresenta. Questo sistema, consacrato dal nostro Codice di procedura penale, è la vera e propria espressione dell'idea filosofica contenuta nell'istituzione della giuria, che altro non è che la coscienza dell'accusato. La giuria stessa diventa così un simbolo grande e sublime.

Sia dal punto di vista storico che da quello filosofico, la giuria quando compare in quanto testimone per dichiarare le sue impressioni personali, o quando rappresenta l'accusato ed fa al posto suo la dichiarazione della sua innocenza o della sua colpevolezza, in tutti questi casi, è in uno stato di inferiorità rispetto alla Corte che la interroga. Testimone o accusato, deve

[1] J. Rey, *Institutions juduciaires de l'Angleterre*, t. II, p. 335, 1ª edizione.

[2] Palingenesi, 2° parte., § 4, t. IV, p. 247 dell'ed. in-18. Altrove:«L'uomo non vuole, consente. Tutta la morale evangelica, in questo senso conforme alla morale stoica, che, per quest'oggetto solamente, gi servì da precursore; tutta la morale evangelica riposa sul consenso dell'uomo e non sulla sua propria volontà. » Id., 3° parte., p. 353.

quindi stare *in piedi, a capo scoperto* quando dice ciò che pensa essere la verità. Ma visto che solo il capo della giuria parla e viene interrogato dal giudice sul risultato delle delibere, in questo momento supremo, è il solo ad *alzarsi* e i suoi colleghi possono rimanere seduti al loro posto. Così si spiegano perfettamente tutte le disposizioni degli art. 312 e 348 del Codice di procedura penale.

## CODICE FORESTALE

Questo Codice, che ha conservato delle curiose vestigia dell'antica redazione poetica del Diritto[1], porta, nel contingente del *Simbolismo* dei Codici francesi, un solo emblema, ma questo si collega a quei pittoreschi simboli astrali che sono già stati segnalati e che hanno un ruolo così importante nell'ambito religioso e in quello giuridico.

Il *fuoco* non rappresenta solo la proprietà, rappresenta anche la famiglia, la dimora, dove si conserva il *fuoco* del culto religioso e il *fuoco* che nutre la casa. Rappresenta, a maggior ragione, il capo famiglia incaricato di mantenerlo. Tale è il carattere di questo simbolo nell'antichità e nel Medio Evo.Il Codice forestale è in grado di disconoscere lo spirito di questo simbolo. Ai termini dell'art. 105, la divisione di boschi da legnatico, come la denominazione stessa lo indica, deve farsi col *fuoco* e l'articolo aggiunge con cura: «ossia dal capofamiglia o di casa, con domicilio reale e fisso nel comune.» La legge stessa dà qui la traduzione del simbolo del quale si cura di dare l'applicazione. È, d'altra parte, ciò che era già successo in un parere del consiglio di Stato del 12 aprile 1808 che sancisce che «le divisioni si faranno col fuoco, ossia dal capo famiglia con domicilio.» In questo modo, il mendicante, il proletario pur non possedendo alcuna proprietà, pur non pagando nessun contributo al comune, hanno diritto a questa divisione in

[1] Si veda in prec., l'*Introd.*.

quanto capi famiglia, perché hanno il loro fuoco nel comune e se vi hanno il loro domicilio: è ciò che decidono Proudhon[1] e Courasson[2], nonché ciò che è stato deciso dalla regio tribunale di Bourges[3].

## CAPITOLO XV
### REGOLE GENERALI D'INTERPRETAZIONE

Un gran numero di simboli sono facilmente intellegibili, la loro interpretazione è spontanea. Tutti possono capire che un *anello* è simbolo di alleanza, di fratellanza, di matrimonio; che la *spada* è l'emblema del comando militare, del potere regale, della giurisdizione criminale[4]. Ma l'idea racchiusa nel simbolo si presenta raramente con questa spontaneità. Quale sarà, a questo punto, la regola da seguire per cercare questa idea e per raggiungerla? Può sembrare saggio e razionale chiedere l'interpretazione dei simboli al significato degli oggetti che colpiscono i nostri sensi[5]. Tuttavia quando si esamina con attenzione questa regola non si tarda a riconoscere il pericolo e la falsità.

Considerato in sé stesso, il simbolo, con la sua natura essenzialmente equivoca, non deve essere sempre preso quale si offre direttamente a noi; perché il rapporto che unisce il segno al significato è sovente multiplo e sovente arbitrario. L'oggetto, considerato come simbolo, rinchiude spesso un gran numero di accezioni che si allontanano dall'idea simbolica che abbiamo voluto rappresentare. Così la *spada*, come si è appena visto, ha diverse accezioni. Il suo aspetto, da solo, non è sufficiente a

[1] *Traité des droits d'usufruit, d'usage e d'habitation*, t. VII, p. 230, n. 3263 , e p. 279, n. 3287, 1° ed.

[2] Annotazioni sul passi qui sopra di Proudhon.

[3] Sentenza del 10 marzo 1840. J. P. 1841-1-92.

[4] Questi simboli sono generosi e umani, ed è ciò che li rende così facilmente intelligibili. *Ved.* il prec. Cap. v e il seguente l. II, cap. III.

[5] È la regola che sembra stabilire Reyscher, *Symbolik des German. Rechts*.

indicare se quest'emblema è usato come rappresentazione del potere reale, dell'autorità militare o della giurisdizione criminale. Ma non è tutto; si vede sovente la stessa forma simbolica usata per atti di natura o valore molto diversi. Era lo stesso per i geroglifici usati dagli antichi egizi. Vi si trova l'impiego del simbolo di uno stesso animale per indicare più cose abbastanza diverse tra loro, o per estensione o per analogia[1]. È così che il processo per *æs et librum* della giurisprudenza romana si applica a degli atti che non hanno nessuna somiglianza e nessun legame quali il matrimonio e il testamento. In un altro ordine di idee, nell'ambito del *simbolismo* religioso o morale, *il toro*, per esempio, è l'emblema dell'agricoltura, ma può essere anche quello della forza; possiede inoltre altri attributi simbolici inutili da elencare in questa sede. Questi esempi, presi da diversi ambiti di idee, bastano per dimostrare che sarebbe temerario fare riferimento solo ai nostri sensi per determinare il significato di un simbolo[2].

Negli esempi appena citati, la stessa forma serve a rappresentare molteplici idee, ma capita spesso che le più diverse forme simboliche siano usate per una sola istituzione. Tra i Romani il *cappello* è il simbolo della libertà, mentre tra i Germani la stessa idea, la stessa cosa è simboleggiata dai *capelli*. Nel Medio Evo l'investitura veniva fatta, nel medesimo paese, a volte con un *bastone*, a volte con una *spada*; a volte con uno *stelo*, altre con un *vessillo*.

Questa differenza non è sempre insignificante e arbitraria. A volte ha la sua ragione nel genio dei vari popoli, come per il simbolo della libertà, o nella natura stessa dell'oggetto al quale questo simbolo si applica. Benché sia la *spada* che il *vessillo* siano impiegati nell'investitura, non hanno sempre un significato identico. La *spada* serve per l'investitura di un conte incaricato dell'amministrazione della giustizia criminale; per quella di un duca preposto al comando militare, e infine per quella di

[1] DUPUIS, *Orig. des cultes*, t. II, l. IV, cap. I, p. 260 dell'ed. In-4

[2] *Ved.* ciò che ho già detto a questo proposito nel cap. II.

un re che riunisce i due attributi. Ma il *vessillo* è il simbolo destinato all'investitura di una provincia.

Nei suoi rapporti coi costumi della nazione che l'ha creato o adottato, il simbolo presenta a volte un senso non solamente distinto, ma del tutto opposto a quello che un altro popolo sarebbe tentato di dargli. Il *cane* fu, nell'antico Egitto un animale religioso, per noi è un animale domestico, è stato a lungo considerato, e forse da qualche popolo lo è ancora, presso gli Indiani, una bestia immonda, un animale impuro, oggetto di disprezzo e simbolo di infamia. Con le nostre idee attuali vedremo in lui l'emblema della fedeltà, l'amico dell'uomo. Altri secoli, altri popoli lo considereranno l'immagine del servilismo, un simbolo di impurità e di infamia. Come interpretare infatti questo rito simbolico, usato abbastanza di frequente in passato, durante il quale si vedeva figurare un cane come rappresentazione dell'infamia di un atto riprovevole, se non si conosce l'opinione che alcuni popoli, in certi periodi, avevano di quest'animale domestico? Quest'opinione è del tutto opposta a quella che abbiamo oggi. Tuttavia, la lingua francese, a nostra insaputa, col suo sdegno nei confronti dell'impiego della parola, mantiene ancora oggi qualcosa di quell'antica opinione venuta probabilmente dalle regioni orientali[1].Come apprezzare anche il valore simbolico della *capigliatura* rasata negli usi giuridici dei Germani, se si ignora la virtù che essi attribuivano alla *capigliatura*[2]?

Il rischio sarebbe di smarrirsi sovente, come si vede, se volessimo sempre cercare l'idea di un simbolo nella maniera in cui si forma e tocca immediatamente i nostri sensi. Il simbolo è quasi sempre l'espressione dei costumi di un popolo. È, quindi, dallo spirito della nazione alla quale appartiene, piuttosto che dai nostri usi, che ogni simbolo deve essere interpretato. La prima condizione di una interpretazione sana, consi-

[1] *Ved.* DUCANGE, *canem ferre*, II,163; *per canem jurare*, II, 164, 165, e *ved.* cap. XII.

[2] Si veda la voce *Capelli* e il cap. III del libro II.

ste, di conseguenza, nel previo apprezzamento della nazionalità del simbolo[1].

La religione, nella remota antichità, fu la base del Diritto. Le più antiche formule di giudizio si trovano nei rituali religiosi. La prima fonte della giurisprudenza romana, è nello *Jus sacrum*[2]. A causa di una conoscenza insufficiente, ai tempi di Augusto, il senso di diverse disposizioni dell'antico Diritto, fu così profondamente simbolico, erano già ignorate. Così è vero dire che, senza le tradizioni cosmogoniche e mitiche, senza la conoscenza degli dei, dei loro attributi e del culto che fu loro proprio, i simboli giuridici di ogni popolo non sono, nella maggior parte dei casi, che degli impenetrabili misteri. È quindi alle tradizioni cosmogoniche o mitologiche ed allo studio degli antichi culti che spesso bisogna ricorrere per trovare l'idea di tutti i simboli civili o giuridici, così come lo spirito di un gran numero di pratiche giudiziarie o civili[3]. Come spiegare infatti il significato del cavallo bianco spesso usato nel Medio Evo come segno di sovranità, se si ignora il legame intimo di questo simbolo con le idee astrali che si trovano di frequente nelle religioni dell'antichità? M.Michelet si limita a dire che il cavallo bianco, nel Medio Evo, è il segno della sovranità, cosa che non spiega il motivo per il quale questo segno fu scelto come rappresentazione di quest'idea[4]. Ducange lo spiega collegando questo simbolo agli usi trionfali dei

[1] Si veda il cap. III del lib. II *Sulla nazionalità dei simboli giuridici*.

[2] «Jus civile repositum in penetrali bus pontificum evulgavit» Tito Livio, *Decad.* I, lib. IX, *in fine*. -«Jus civile per multa sæcula inter sacra cerimoniasque deorum immortalium abditum solisque pontificibus notum.» Valerio Massimo, lib. II, cap. V. n. 2. - «Omnium harum (legum XII tab.) et interpretandi scientia, et actiones apud collegium pontificum erant.» Pomponio, *De orig. jur.*, D., I, II, L.2, § 6.

[3] Le pratiche civili più insignificanti hanno spesso un'origine religiosa che risale alla più remota antichità. Il nostro gioco di società nel quale delle persone disposte in cerchio si passano di mano in mano un pezzo di carta infiammata, si collega forse ad una antica cerimonia delle feste di Vulcano, presso i Greci, dove una fiaccola accesa passava così di mano in mano. Cf . Erodoto, VIII § 98.

[4] *Origines*, p.154, nota

Romani, che andavano al Campidoglio su un *bianco destriero*[1]. Ducange è più vicino alla verità; ma per dirla tutta e per farla capire bene non dovrebbe forse spiegarci la ragione della scelta del *cavallo bianco* da parte dei generali che Roma portava in trionfo? Questa ragione può essere rivelata solo dalla mitologia. In tutte le religioni dell'antichità, il *cavallo bianco* era consacrato al sole, al dio che ne era la personificazione, e questo spiega bene il colore e la forma di questo simbolo. Durante le feste celebrate a Roma il primo di gennaio in onore di Giove, considerato come il dio del sole, per consacrare la sua vittoria su Briareo, ossia in commemorazione del trionfo della luce sulle tenebre dell'inverno, il console si recava al Campidoglio su un bianco destriero, il cui colore era perfettamente in armonia con l'attributo del dio, con l'astro che rappresentava. È proprio qui, in questa idea astrale, in questa commemorazione del trionfo del giorno sulla notte, della superiorità della luce sulle tenebre, che risiede quest'idea di vittoria, di comando, di sovranità che fornisce la chiave di quest'emblema nella cerimonia del trionfo romano e nei costumi del Medio Evo.

Il *fuoco* figura nel Diritto come simbolo del matrimonio. È di nuovo alle nozioni cosmogoniche che bisogna chiederne il senso. Rappresenta il principio attivo, generatore e fecondante; mentre l'*acqua*, altro simbolo di matrimonio per i romani, indica il principio passivo e fecondato. La comunicazione dell'*acqua* e del *fuoco* tra gli sposi, è anche il simbolo dell'unione intima della loro anima col loro corpo, l'anima rappresentata dal *fuoco*, il corpo rappresentato dall'*acqua*, elemento materiale dell'organizzazione umana. Il *fuoco* come segno di occupazione, di proprietà, non è senza legami neanche verso le idee di fecondazione che si trovano nel suo antico culto. Il signor Michelet e il signor J. Grimm insegnano solo che il *fuoco*, in passato, fu l'emblema dell'occupazione, del possesso e della proprietà. Lo provano con numerosi

[1] *Equus, equi albi*, III, 119.

esempi[1], ma dimenticano di spiegare il perché di questo simbolo che ha, in quest'applicazione, un'origine quasi esclusivamente cosmogonica, e che, da questo punto di vista, si collega al primo dissodamento della terra, al debbio delle foreste primitive, fatto col *fuoco*. È questa reminiscenza, assolutamente cosmogonica, che, da sola, spiega l'idea di questo simbolo in quanto segno di occupazione e di proprietà, simbolo del quale non è possibile rendersi conto senza l'aiuto di questo collegamento[2].

È soprattutto per interpretare le pene simboliche che bisogna ricorrere alla mitologia delle antiche religioni. La maggior parte dei simboli criminali, infatti, hanno un'origine religiosa. In un caso simile l'idea popolare non può che essere sviata. Il senso mitologico o teogonico guida e conduce sovente alla verità. Se si cerca nelle idee ordinarie, proprie del popolo ignorante e illetterato, il significato del sacco di cuoio nel quale il parricida romano è rinchiuso vivo e poi gettato in mare, non si troverà che un'orribile tortura. Lo spirito sacerdotale, che presiedeva un tempo a questa pena, rivela solo la profondità del pensiero che la dettò. Il parricida, oggetto d'orrore per il cielo e per la terra, deve avere la faccia nascosta agli uomini e agli dei; che sia separato da tutti gli elementi, dall'aria, dall'acqua, dalla terra e dal fuoco stesso che sarebbero insudiciati al suo contatto,

> Dii te summoveant, ô nostri infamia sæcli,
> Orbe suo tellusque tibi, pontusque negetur[3].

Si capisce ora l'idea che presiedeva a questa pena. È da questo collegamento intelligente e del tutto scientifico, che si può spiegare il *velo* lugubre col quale ancora oggi, in Francia, avvolgiamo la testa del parricida quando è condotto al patibolo[4]. Questo *velo* è un ricordo dei Romani che, prima di cucire

[1] J. GRIMM, 194-196; - MICHELET, *Origines*, 79
[2] Ho già trattato questi punti nel cap. VIII.
[3] OVIDIO, *Metamorfosi*, l. VIII.
[4] Art. 13 del Codice penale.

il parricida nel *sacco di cuoio*, coprivano la sua testa con un *velo* per un motivo del tutto simile a quello che presiede alla cerimonia del *sacco di cuoio*, perché gli occhi del parricida non turbassero la purezza del cielo col loro sguardo. La stessa idea presiedeva a queste due formalità simboliche che hanno, entrambe, un'origine sacerdotale[1].

Se fossimo meglio iniziati alla conoscenza delle religioni dell'antichità, potremmo risalire al significato di questi quattro *animali* simbolici che i romani rinchiudevano vivi nel *sacco* del parricida. Questa parte del simbolo ci sfugge per mancanza di scienza e non di senno[2]. Le idee volgari e la ragione comune sono impotenti per quanto riguarda la soluzione di quest'enigma. Se lo è anche la scienza mitologica, probabilmente è perché non la possediamo che in maniera imperfetta.

[1] Si veda il cap. XIV nella parte sul *Codice penale*..

[2] Sfuggiva forse già ai giureconsulti dell'epoca di Giustiniano che hanno lavorato alla compilazione delle Pandette e del Codice. Non dicono una sola parola che serva a spiegare il senso di questi simboli vivi e animati. Cicerone stesso forse l'ignorava, perché quest'oratore che ci inizia così bene al senso *del sacco di cuoio*, non dice niente a proposito dei quattro *animali* simbolici. Ma è possibile che ci sia stata alla sua epoca un'interruzione all'uso delle bestie simboliche. Gli antichi, in più, non ci hanno trasmesso niente di razionale a questo proposito, così come i moderni.

# LIBRO II
## STORIA E FILOSOFIA

## CAPITOLO I
### ATTITUDINE DELLE EPOCHE E DELLE RELIGIONI VERSO I SIMBOLI IN GENERALE; INFLUENZA DI QUESTA ATTITUDINE SUL SIMBOLISMO GIUDIZIARIO.

Il tratto dominante nella fisionomia di varie nazioni dell'antichità, è la loro simpatia profonda, ardente e longeva per il simbolo. Si ritrova questa simpatia in mezzo ai più grandi progressi. Il loro amore per le rappresentazioni simboliche resiste a lungo allo sviluppo della civilizzazione. L'arte, il Diritto, la Religione, le consuetudini domestiche, come quelle della vita pubblica e civile, sono ugualmente impregnati di questa passione per il simbolo. La sentono in ogni atto, in ogni parte e in ogni fase della loro esistenza[1]. L'universo stesso, l'universo intero non è ai loro occhi che un simbolo[2]. Non è Dio, ma la sua immagine.

La Grecia e l'Italia non sono le sole contrade dell'antichità pervase dall'amore per il simbolo. L'antichità orientale e l'antichità occidentale, l'antichità illuminata e l'antichità barbara, provano la stessa simpatia.

I popoli stessi, il cui culto condanna gli idoli, sono ugualmente penetrati dall'amore per il simbolismo. La religione dell'Iran, tra gli antichi Persiani consisteva in un culto semplice, l'adorazione degli astri, della natura e degli elementi[3]. Probabilmente non era favorevole alle allegorie e ai simboli dell'arte[4]. Non bisogna credere però che ai Persiani mancassero

[1] Cf. CREUZER, *Symbolik* (trad. fr. Introd., cap. V); e, per quanto riguarda i Greci, Reyscger, *Symb. des germ. Rechts*, p. 99.

[2] Il filosofo Sallustio, *De diis et mundo*, cap. III

[3] Sul culto dei Persiani, *ved*. Erodoto, I, § 121, 122, 128; - Dupuis, t. I, l. I, cap. II, p. 24,26, ed in-4°

[4] HEGEL, *Estetica*, trad. fr., t. II, p. 50 e 102.

i simboli religiosi. Anzi, se bisogna credere a Creuzer, erano particolarmente ricchi in questo senso[1]. Neanche i simboli giuridici furono loro sconosciuti. Si vedrà, nel corso di quest'opera che uno dei simboli giuridici dei Longobardi si collega al simbolismo giudiziario degli antichi Persiani[2]. Secondo M. Michelet il re è il simbolo vivente dello Stato, assorbe nella sua persona tutto il simbolismo giuridico della nazione[3]. Questo spaccato, che sembra azzardato, contiene più verità di quello che si sarebbe portati ad accordargli, perché il re che sparge la prosperità e conserva l'ordine e l'armonia nella società è una realizzazione della luce e rappresenta Ormuzd stesso. Ormuzd, idea divina e sua realizzazione di luce, la cui esistenza si sparge negli animali e nelle piante, nella razza umana e nel mondo civile e penetra fino nella gerarchia delle diverse classi della società[4].

L'amore per il simbolo costituisce anche il tratto più importante del carattere del Medio Evo. Gli uomini di quest'epoca, come quelli dell'antichità, simbolizzano ogni azione della loro vita. Moltiplicano persino l'uso dei simboli applicandoli non solo, come i Romani, a qualche contratto, a qualche atto o alla trasmissione di qualche bene di una natura particolare, ma applicandoli ad ogni transazione, tanto agli oggetti di diritto privato, quanto alle cose di diritto pubblico, all'alienazione di un campo, così come all'investitura di un impero.

Il Medio Evo, infatti, applica questa propensione all'intero ambito giuridico. «Tutto ciò che vi è di astratto e di morale nell'uomo, dice M. Troplong, si traduceva in rappresentazioni concrete, e il diritto era una perpetua allegoria». La scuola dei giureconsulti del Medio Evo, benché generalmente nemica

[1] *Symbolik*, trad. fr., l.II, cap. III. Ved. In quest'opera la spiegazione di questa contraddizione che non è che apparente. M.Michelet insegna l'esatto contrario: «pochi simboli religiosi» dice. *Origines du Droit*, Introd., p. LXXVI. È anche l'opinione di Hegel, *Estetica*, trad. fr., t. II, p. 40 a 52, e in particolare p. 49 e 50 ma *ved.* le spiegazioni di Dupuis sul simbolismo della religione dei Persiani, t. I, l.I, cap. II, p. 26, ed. in-4°.

[2] Vedere il cap. III qui di seguito e le voci *Freccia, arco*.

[3] *Origines du Droit*, Introd., p. LXXV, LXXVI

[4] Cf. HEGEL, *loc. cit.*, p.41 e 43.

del simbolo, si lascia trascinare ancora spesso dallo spettacolo vivo e contagioso delle abitudini e delle preoccupazioni contemporanee. Così si può rimproverare alla scienza del Medio Evo di sottomettersi troppo spesso al gioco del simbolismo e di non sapersi sempre affrancare dalla schiavitù e dal materialismo della forma[1]. Il contatto delle orde germaniche con la civilizzazione di Roma contribuì parecchio al regno di queste preoccupazioni simboliche del Medio Evo.

La religione cristiana, per quanto spiritualista, non contraria questa passione per i simboli. Accoglie nei suoi templi, sui suoi altari i segni simbolici che vi si depongono per testimoniare la conclusione di un patto o la formazione di un'alleanza. Il Diritto canonico prescrive l'osservazione delle formalità allegoriche nelle donazioni fatte ai monasteri[2]. La Chiesa si mischia senza ripugnanza alle allegorie della cavalleria feudale: nelle formalità giuridiche che attira nella sua giurisdizione, quale la cerimonia del matrimonio e la legittimazione dei figli naturali, e lungi dallo sdegnare l'apparato pittoresco del simbolo, non condanna e non proibisce che quelli a carattere particolarmente feroce[3]. Ed è così che, pur conformandosi alla predilezione degli spiriti per le forme emblematiche, rimane sempre la civilizzatrice per eccellenza e resta fedele alla sua santa missione, che è di addolcire i costumi e istruire i popoli.

[1] TROPLONG, *Vente*, t. I, p. 443, 444, 446, n. 271.

[2] In una lettera di Papa Innocenzo III, si legge ciò che segue: «Si verò aliquis possessiones aliquas claustris vel aliis religiosis locis in bonâ valetudine vel ultimâ voluntate, pro suorum vult remedio peccatorum conferre, hanc conferendi formam esse proposui, quod in hujusmodi donationibus *modicum terræ consueti in manu accipere… super altare ponendum sub testimonio videntium et audientium*… discrezioni vestræ mandamus quatenùs donationes quæ claustris, ecclesiis… conferuntur…,faciatis irrevocabiliter observari, cùm hujusmodi *signum* non tam factæ donationis quàm traditæ possessionis sit evidens argumentum. »(*Decret*., lib. I, t. IV, p. 26).

[3] È così che la Chiesa proscriveva l'uso simbolico del giuramento con il *cane* (*per canem jurare*) che consisteva nell'ammazzare un animale di questa specie dicendo:«Se manco al mio giuramento che mi sia fatto così.»- Cf. A questo proposito la lettera dell'arcivescovo Jean in seguito alla cronaca di Reichersperg nelle *Observations sur Joinville* di Ducange, e lo stesso, *Gloss*., V° *Per canem jurare*. *Ved*. la nota succesiva.

Le origini del Cristianesimo spiegano perfettamente questa attitudine della Chiesa nei frequenti rapporti che ebbe, nel Medio Evo, con i simboli giuridici. Il culto cristiano, semplice e povero nei primi anni, volle più tardi rivaleggiare con il paganesimo per il lusso dei templi, la pompa e lo splendore delle cerimonie. Verso la fine del terzo secolo, i cristiani cominciarono ad avere nelle loro case ogni genere di emblema, quali la *colomba*, il *pesce*, l'*ancora*, l'*agnello* e la *lira*, che usavano come ornamento sui mobili più comuni. Si trattava di simboli di un carattere così puro che la Chiesa, inizialmente severa, non tardò a tollerarli anche nei suoi templi[1]. Questo gusto per le cose figurate si ritrova nelle caratterizzazioni impiegate per rappresentare la Trinità, il Cristo, la santa Vergine e gli Apostoli. La *pianta*, il suo *fiore*, e il *profumo* che esala sono l'emblema della Trinità. Il simbolo della santa Madre di Gesù Cristo è il *cespuglio ardente*, *il vaso di manna* degli Ebrei, la *rugiada* che bagnò il vello di lana di Gedeone. Gesù Cristo stesso, in quanto fondatore dei sacramenti, è chiamato creatore di simboli. Lo si paragona al *serpente di bronzo* della nuova legge[2], lo si mostra agli occhi dei fedeli con l'immagine commovente di un *agnello* di pace destinato a riscattare i peccati degli uomini. Si cerca di allegorizzare persino il paradiso, tanto che, degli spiriti rigidi e delle intelligenze severe cominciano ad allarmarsi per questa propensione all'allegoria applicata a ogni persona e a ogni cosa relativa alle credenze cristiane[3].

[1] Non solo i primi cristiani adottarono solo simboli di natura pacifica e pieni di purezza, ma rifiutavano, inoltre, come indegni dello spirito del cristianesimo la *spada*, l'*arco* e la *coppa di Bacco*. Cf. la nota precedente.

[2] Il nome di *sole*, dato a Gesù Cristo, e l'abitudine dei cristiani di girarsi verso oriente nei loro atti religiosi li avevano fatti denominare, dai pagani, *adoratori del sole*.

[3] È la critica che San Girolamo faceva a Origene di Alessandria:« Quod sicparadisum allegoriste ut historiæ bufera veritatem, pro arborius angelos, pro fluminibus virtutes cœlesti intelligens, totamque paradisi continentiam tropologica interpretazione subvertat.» S. Hieron. *ad Pammach*.

I simboli dell'Avesta si ritrovano nei libri degli Ebrei[1]. Gli animali religiosi, quegli animali puri o impuri del culto degli antichi Persiani, si ritrovano anche nelle bestie meravigliose dell'Apocalisse[2]. Il fuoco sacro coltivato nei santuari dei persiani, in Egitto, in Palestina, tra i Romani come un emblema della divinità, è adottato dai cristiani appena il culto diventa libero e man mano che iniziano le prime solennità[3].

L'antichità pagana, con i suoi misteri, i suoi simboli, una parte dei suoi miti, delle sue feste e delle sue celebrazioni allegoriche, si confonde pian piano col cristianesimo trionfante. Il culto vinto cerca di mimetizzare la sua disfatta identificandosi in mille modi con le credenze, le persone sacre e i segni sensibili della nuova religione.

Così si spiega, dopo una grande semplicità nel culto, l'amore della Chiesa, libera e dominante, per le rappresentazioni figurate; e così si giustifica la simpatia, perseverante del Medio Evo, e il favore della Chiesa cattolica per i simboli in generale e, in particolare, per i simboli giudiziari.

La riforma evangelica del sedicesimo secolo, togliendo alla rappresentazione religiosa l'immagine sensibile e riportando gli spiriti alla meditazione interiore, riesce a dare una nuova direzione all'antica predilezione per le allegorie e le immagini? Lì dove è adottata la riforma, l'amore per le immagine non si smorza: non fa che seguire un altro corso. In quel periodo, gli spiriti si danno con passione, con ardore, allo studio dei simbo-

[1] GUIGNIAUT, *Relig. de l'ant.*, t.I, part. 2, p. 721, 723 nota, 724 nota, 728. Sul rapporto delle dottrine ebraiche con il sistema Zoroastro, poco prima dell'era cristiana, ved. Matter, *Hist. Universelle de l'Eglise chrétienne*, I, 37 e successive, e lo stesso *Hist. Crit. Du Gnosticisme*, I, 76 e successive.

[2] CREUZER, *Symbolik*, trad. fr., t. I, l.II, cap. III, part. 1, p. 340, 341, nota;- Guigniaut, p. 724 già citata.

[3] Anche gli ebrei conservavano questo fuoco perpetuo nei loro templi, come i persiani sui loro altari; e si sa che il Medio Evo prodigò questo simbolo sospendendo una gran quantità di lustrini sui soffitti dei loro templi. Se ne vedono ancora molti oggi nelle chiese in cui una lampada è costantemente accesa.

li e della mitologia[1]. La politica e la morale entrano nell'ambito dell'allegoria e del simbolo[2]. Tutte le idee sono personificate, tutte le arti sono dominate dalle allegorie[3]. Si è visto che, malgrado la sua semplicità, il culto degli antichi persiani, questi puritani del paganesimo, non escludeva né il simbolo religioso, né quello giuridico. Neanche l'epoca del cristianesimo riformato, di questo nuovo culto che è venuto a mettere la quotidianità della vita accanto ai rapporti religiosi, è un periodo antisimbolico.

L'ultima ora dell'antico simbolismo, ormai probabilmente prossima, non è ancora suonata in Europa. Ma quando questo momento supremo arriverà, gli sforzi più energici non saranno abbastanza potenti per una resurrezione che i popoli non potrebbero più comprendere. L'immaginazione dei popoli moderni sembra troppo lontana dai tempi primitivi per poter unire i progressi della civilizzazione con l'amore per i simboli. Forse solo l'antichità, ancora vicina ai primi istinti della natura e alle prime tradizioni del genere umano, poteva unire queste due facoltà.

Durante le tempeste della nostra prima Rivoluzione, si cercarono di resuscitare i simboli e le allegorie. Nel periodo cosmogonico dell'era moderna si vollero dare delle rappresenta-

[1] CREUZER, *Symb.*, trad. fr., Intr., cap. V.- Questo periodo vide la nascita, infatti, di una grande quantità di scritti sui simboli, tra i quali è doveroso citare l'opera tanto celebre di Alciati, *Alciati emblematum libellus*, Parisiis, 1535;- *Sambuci emblemata*, 1548;- più tardi, *Pignorii epistolæ symbolicæ*, 1629;- N, *Caussini electorum symbolorum et parabola rum syntagma*, 1618;- *Diduci Saavedræ symbola politica* o *Idea Principis cristiano-politici simboli expressa*, composto nel 1640, in-18, 1659, ecc…- Per la mitologia, *vedere* l'opera di Giovanni Boccaccio che è già del quattordicesimo secolo, pubblicato nel quindicesimo con il titolo di J. *Boccacii genealogia deorum, Venet.* 1472 in- f °;- *Marsilii Ficini theologia platonica, Florent.* 1482 in-f°;- Natalis Comitis (Natatale Conti) *mythologiæ sive explicationum fabula rum llib. X, in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiæ dogmata continentur, Venet. Ald.* , 1551, 1581, Paris., 1583, ecc …

[2] CREUZEr, *loc.cit.*

[3] GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, trad. fr. di M. Sklower, p. 53.

zioni simboliche[1]. Le feste civili immaginate all'epoca hanno esclusivamente questo carattere. I programmi conservati sono pieni di una poesia che, per essere potente, ha bisogno di una cosa sola, di non essere anacronistica. Non c'è qui che un simbolismo vuoto, puerile e senza linfa, che non risponde più alle simpatie popolari e non proverebbe che una cosa, l'impossibilità dell'uomo di essere incredulo, impotenza attestata dalla sostituzione di una *commedia vana* al culto rispettabile e sacro delle vecchie credenze religiose.

Ormai un simbolismo antiquato non può più agire sull'immaginazione dei popoli moderni. Ogni epoca ha bisogno del suo *simbolismo* e delle sue *credenze*; ogni mondo, delle sue allegorie e della sua fede. Il Simbolismo attuale non può più essere quello dei tempi primitivi. Le grandi allegorie dell'antichità consistevano soprattutto in feste solenni e in pantomime religiose, che servivano alla celebrazione dell'anno sacro, e che si ricollegavano alla nascita del genere umano. Questo fu il focolaio che alimentò e rianimò senza sosta il gusto dei popoli per le allegorie, e la loro tendenza al simbolismo. Anche il Medio Evo ebbe le grandi cerimonie simboliche della Chiesa. A causa dei loro rapporti con le feste pagane queste cerimonie allegoriche del cattolicesimo servono a unire l'antico mondo che va sparendo al mondo intermedio che nasce.

In ognuna di queste epoche, la fede, la fede religiosa, costituisce l'animo del Simbolismo. Sarà nella fede politica che si potrà ritemprare oggi? La rivoluzione francese, quando si tentò la resurrezione del simbolo, non vide che una religione filosofica si allea male con le finzioni. I simboli, d'altronde, non si creano per ordine dell'autorità, ufficialmente e in un colpo so-

[1] M. Ballanche ha detto: «La Rivoluzione francese è il caos cosmogonico, il combattimento, sempre energico e spesso cieco, di tutti i diversi elementi sociali tra di loro.» (*Palingénésie*, Prolegomènes, 2° parte, § 6). È in questo senso che bisogna interpretare l'espressione *età cosmogonica* che applico ai primi anni della Rivoluzione francese. Non avevo la frase di M. Ballanche sotto gli occhi, e non me la ricordavo a memoria, quando ho usato questa denominazione, che si avvicina tanto alla sua e che esprime la stessa idea, ossia il senso di un'epoca primitiva.

lo. La loro produzione è lenta, successiva, si opera nei secoli. Si schiudono spontaneamente al sole delle credenze popolari, per svilupparsi in seguito gradualmente. Usciti dalle origini del mondo, arrivano al secolo attuale sulle ali delle tradizioni antiche.

Gli antichi dèi del paganesimo, oscurati dal tempo e cacciati dall'Olimpo, avrebbero potuto continuare a stare in cima al Pindo. Ciò che era morto aveva potuto rivivere nei canti di un poeta[1], le immagini delle divinità antiche, le feste istituite in loro onore avevano sorriso ancora a lungo alla terra meravigliata. Ma, oggi gli dei sono partiti come le loro immagini. Il Pindo è tanto deserto quanto l'Olimpo. I simboli del mondo antico sono scomparsi. Tutto, nel mondo moderno, ha subito la grande legge della rigenerazione, arrivata diciannove secoli fa e suggellata dal sangue di Cristo. Politica, letteratura, costumi, tutto è cambiato. Il rinnovamento sociale è completo. Il mondo antico è solo un ricordo. Il mondo del Medio Evo stesso è solo più un eco il cui suono spira.

Sarebbe temerario forse affermare che il simbolismo sia morto irrevocabilmente per l'era moderna, ma, se un giorno dovesse rinascere, avrà il suo carattere speciale, i suoi propri colori e la sua ragione particolare, perché il simbolo è sempre l'espressione vera di ogni epoca.

Il *Simbolismo* antico, con le sue radici in una fede religiosa, esclusiva, intollerante, intima, non può stendere le sue fronde sul *Simbolismo* moderno, la cui fede non ha gli stessi caratteri. Se questo nuovo *Simbolismo* si costituisse non troverebbe forse delle forze solo in una fede ampia, completamente ed universalmente gradita, in una più profonda rigenerazione del genere umano, nell'applicazione sempre più progressiva dell'uguaglianza, della fratellanza umana del cristianesimo, dalla quale dovrebbe sorgere un giorno con lo sviluppo com-

[1] «Aus der Zeitflut weggerissen, schweben/Sie gerettet auf des Pindus Hœhn:/Was unsterblich im Gesang soll leben,/Muss im Leben utergehn», SCHILLER, *die Götter Griechenlands*.

pleto della legge evangelica, l'evoluzione completa dell'umanità.

Quasi mezzo secolo fa si tentò di esumare l'antico *berretto* frigio del mondo romano come simbolo della libertà. Questo segno antiquato fu solo oggetto di scherno o di orrore. Il *cappello di rose* del Medio Evo sarebbe stato più in armonia con la dolcezza dei costumi moderni.[1] L'albero della libertà, altro simbolo delle feste rivoluzionarie, malgrado i vecchi istinti gallici e germanici che i suoi rami verdeggianti facevano rivivere[2], non fu più gradito alla nuova generazione. Il sangue e le lacrime che lo bagnarono non riuscirono a rinfrescare le foglie fiacche di questo emblema decrepito. Tutto, in questo simbolismo meticcio, era imprestato; nulla era spontaneo, in armonia con lo scorrere delle cose. Durante questo periodo, i popoli, sempre alla ricerca di simboli più legati alle loro simpatie, continuavano a erigere, in silenzio, in fondo ai loro cuori, un misterioso altare all'emancipazione progressiva di tutte le famiglie umane, divinità spesso oltraggiata e così crudelmente sconosciuta all'uomo stesso. Il simbolo che adottavano segretamente, per rappresentare questo grande principio, era posto in questa gloriosa *Bandiera tricolore* che la Francia porta da cinquant'anni in Africa ed in Europa, come segno radioso della moderna redenzione.

L'anima del nuovo Simbolismo è racchiusa in questa idea, ma la sua formula deve ancora essere creata. Tutto ciò che pensiamo di poter assicurare è che gli dei della futura epoca emblematica – se mai quest'epoca arrivasse – animati da un nuovo respiro, irrorati da una nuova linfa, si riveleranno all'umanità sotto apparenze sconosciute e segneranno con potenti ispirazioni i giorni che avranno consacrato alla loro manifestazione riparatrice.

Ho chiesto alle religioni e ai secoli il loro amore per i simboli; interroghiamo ora i diversi popoli.

[1] Ma liberté n'a qu'un chapeau de fleurs.(*Béra*nger)

[2] Circa questi istinti, ved. l'*Introd.*,III.

## CAPITOLO II

### ATTITUDINE DI ALCUNI POPOLI PER I SIMBOLI IN GENERALE E IN PARTICOLARE PER I SIMBOLI GIURIDICI.

Quando si parla di simboli e di antichità, l'India e l'Egitto devono essere messe in primo piano. Roma e i popoli italici non vengono che successivamente.

L'India, culla della mitologia primitiva, genere di simbolismo immutabile, con i suoi dogmi e i suoi simboli fantastici, in cui tutto sembra vertigine e confusione, spiega le credenze e i miti della maggior parte degli altri popoli[1].

L'antico Egitto, paese di meraviglie e terra così ricca di forme simboliche, dove i monumenti pubblici, le case private, le tombe, la scrittura, il Nilo stesso, tutto parla una lingua emblematica; l'Egitto cerca di ritracciare, nella sua topografia e nella sua amministrazione, l'ammirevole armonia dell'universo che prende come esempio per la sua armonia politica. Il suo culto e il suo governo sono profondamente impregnati del carattere allegorico che l'Egiziano mette in tutto ciò che dice, in tutto ciò che fa, in tutti i modi e in tutti gli atti della sua esistenza, modellato quale è, come da una seconda natura, dallo spirito del simbolo che penetra tutti i pori della sua intelligenza e del suo animo[2].

Grazie all'influenza partita dal fondo dei santuari dell'orientale Etruria, il Latium è, molto più della Grecia, fedele alla purezza del mito e del simbolo[3]. Nel particolare ambito del Diritto, Roma si distingue, meglio e più a lungo della Grecia, per un attaccamento pieno di energia per le forme simbo-

[1] Cf. la *Stymbolique* di Creuzer e soprattutto la traduzione di M. Guigniaut, in francese, di quest'opera che ha rielaborato, quasi interamente, la parte relativa all'India;- *Religions de l'antiquité*, t. I, part. 1, l.I, cap. I e successivi., p. 183 e successive.,- Hegel, *Estetica*, trad. fr. Di M. Benard, t. II, p. 82, 102, 124, 125 e *passim*. Sui simboli dell'India *vedere* anche il successivo cap. VII.

[2] Cf. DUPUIS, *Orig. des cultes*, t. I, l.I, cap. II, p. 77, ed. In-4.- Sul *simbolismo* dell'arte egiziana, ved. Hegel, *loc, cit.*, e p. 88, 89 e seguenti.

[3] CREUZER, *Symb.*, trad. fr. , l. VI, cap. II;- Ballanche, *passim*, in particolare *Palingénésie*, 1° add.aux prolég.,- *Orfeo*, l. VI.

liche. La gravità del genio quirinale e la sua identità con il genio aristocratico e sacerdotale dell'Etruria spiegano facilmente queste due facoltà della razza romana. La Grecia amò il simbolo e il mito perché tutto ciò che è immagine piaceva alla vivacità del suo spirito e seduceva la sua brillante intelligenza. Ma, cercando di adornare il simbolo, la sua fantasia brillante lo traviò. Il genio della Grecia, più critico che credente, non poteva attaccarsi alla severità del dogma simbolico dei Pelagi , se non ammantandolo di poesia. L'amore per il simbolo era nella sua immaginazione; Roma lo portava in fondo al cuore[1].

In Grecia, il simbolismo brilla splendente nelle pratiche giuridiche. A Roma governa dispoticamente per più di sette secoli. Quando il Diritto di Roma perde il suo carattere locale, mentre la sua fisionomia municipale si cancella per prendere un carattere filosofico, per diventare il Diritto romano ed elevarsi all'altezza e alla generalità di un diritto umano, il simbolo sparisce poco a poco, spodestato dall'autorità matematica e positiva del ragionamento, del quale questo diritto è la più brillante ed elevata manifestazione[2]. Roma, quindi, seguendo la felice espressione di M. Michelet, «mettendo la sua religione principalmente nel diritto… compie con una gravità pontificia, l'immolazione progressiva dei simboli[3].»

La Germania accolse i simboli e ne fecondò i germi con passione. Non so se si può addirittura dire che i Germani si fossero appropriati di questo apparato pittoresco del Diritto più ancora di Roma e soprattutto della Grecia. «In nessuna nazione, dice il professor Reyscher, il simbolo appare in modo più

[1] Si dice che la Grecia non aveva avuto simbolismo se non nella ginnastica e la statuaria. Cf. MICHELET, *Origines*, Intr., p. LXXVI, LXXVII. Significa dimenticare che, presso i greci, la religione era solo allegoria, e che i loro usi giuridici e civili abbondano di segni e di cerimonie simboliche.

[2] «Dixi sæpius, post scripta geometra rum, nihil exstare quod vi ac subtilitate cum romano rum jurisconsultorum scriptis comparari possit.» Leibnitz, *Opera*, t. IV, part. 3, p. 267, epist. XV, n.2, ed. Dutens.

[3] *Origines du Droit*, Introd., p. CXI.- A proposito dell'epoca in cui comincia quest'era *ved*. p. 179 e la nota, e a proposito dell'epoca in cui il simbolismo è vinto, *ved*. il seguente cap. VII, p.337.

netto, più franco, più spiccato che tra i popoli germanici[1].» - «Forse non c'è, aveva detto prima di lui il dottor Dümge, nessun popolo della terra, salvo gli Egizi, che sia stato più ricco dei Germani in espressioni emblematiche; e grazie a questa tendenza così notevole e a questo attaccamento non meno notevole anche per le vecchie forme, questo popolo ha conservato attraverso le vicissitudini del tempo e della fortuna una stupefacente quantità di manifestazioni simboliche soprattutto per quanto riguarda le pratiche giudiziarie[2]. » Il simbolo giuridico, preso dal Diritto romano, sembra infatti, essersi concentrato nella razza teutonica alla quale l'Europa può veramente attribuire la restaurazione del simbolismo civile e giudiziario. È dalle loro grandi migrazioni in Gallia, in Inghilterra, in Italia, in Spagna che l'uso dei simboli giuridici torna così di frequente in questi paesi, soprattutto per quel che riguarda l'alienazione dei beni e il conferimento delle dignità. Così, un gran numero di simboli di queste contrade ha un'impronta germanica. Questa simpatia si è mantenuta con forza in tutti i paesi germanici, nel Medio Evo. Il simbolismo giuridico non si è mostrato in nessun paese con questa ricchezza che l'ha caratterizzato. Lo stesso amore si è perpetuato fino ai tempi moderni. Bisogna vedere con quale religioso affetto gli stessi saggi tedeschi parlano dei simboli, con quale pio rimpianto assistono alla decadenza di questo elemento giudiziario. È come un culto che la scienza tedesca gli ha votato nel segreto del suo cuore.

Tra i popoli della antica Gallia sottomessi all'impero sacerdotale dei Druidi, le cui leggi si conservano solo nella memoria e si trasmettono solo coi canti dei Bardi, sembra che la poesia drammatica del simbolo abbia dovuto adattarsi armoniosamente ai principi di questa legislazione teocratica e ai costumi di un paese dove la lingua del diritto fu, forse tra l'altro più a lungo, la lingua della poesia. Così, M. Giraud non esita a considerare come un errore l'opinione di quelli che pensano che il diritto della antica Gallia fu antisimbolico. «I simboli, dice, do-

[1] *Symb.des germ. Rechts.*
[2] *Symb. der germ. Völk. in einig. Rechtsgewohn.*, Vorrede.

vevano abbondarvi come in tutte le legislazioni teocratiche.» Il diritto gallico così a lungo trascurato è stato infime riesumato dalla polvere dell'oblio. La sua influenza sui nostri vecchi costumi e antichi usi è stata l'oggetto delle più sapienti ricerche[1]. Se queste ricerche non hanno gettato una luce particolare sul *Simbolismo* giudiziario degli antichi Galli, sarebbe sbagliato concludere che il diritto dei nostri primi antenati fu privo di simboli. Questa conseguenza poco logica sarebbe in contraddizione con la natura del governo teocratico dei Druidi; smentirebbe anche la tendenza generale dello spirito umano. Bisogna ammettere, fino a prova contraria, che i Galli non evitarono la sorte comune a tutte le nazioni, e che, se pur non ebbero un *Simbolismo* particolare, cosa che si ignora, non furono estranei almeno a quel *Simbolismo* umano il cui carattere è già stato segnalato. Il signor Laferrière sembra indicare che la forma simbolica della tradizione con la *spada*, con l'*elmo*, con un *corno di bue*, con un *bastone*, con una *coppa piena di vino*, faceva parte del *Simbolismo* gallico[2]. Ma gli esempi che cita si riferiscono a delle epoche in cui l'invasione germanica aveva dovuto modificare gli usi celtici. Queste forme simboliche, così in auge presso altri popoli, hanno potuto essere riprese dal diritto bretone. Tuttavia il diritto celtico può rivendicare, non in maniera esclusiva, ma con tutti gli altri popoli, il simbolo dell'*unione delle mani*, come immagine di un patto concluso, cosa che dimostra che i simboli umani non furono sconosciuti ai Galli[3]. La *terra*, il *campo*, come simbolo di diritto di giustizia potrebbe avere un carattere più esclusivamente celtico, perché i Celti, che a lungo hanno adorato gli elementi, avevano l'abitudine di dare la preferenza alle designazioni materiali del-

[1] Sul diritto celtico e sulle vestigia che ne restano nel nostro Diritto, *ved*. Laferrière, *Hist. Du Droit civ. de Rome e du Droit français*, passim, e in particolare t.II, p. 85, 94, 95, 145, 412, 413, 417, 419, 420, 451, 474, 476, 630, 632, 633; - e Giraud, *Essai sur l'histoire du Droit français au moyen âge*, t.I, passim, in particolare p. 27, 30, 34, 37, 38, 56.

[2] *Hist. Du Droit civ. de Rome et du Droit français*, t. II p. 134, 135.

[3] Questo simbolo è conservato nelle leggi di Howell il Buono, che possono essere accettate su questo punto, come una tradizione di diritto gallico. Ved. Laferrière p. 140, 148.

le cose[1]. Così questo simbolo, con lo stesso significato, si ritrova negli usi e nelle leggi degli Scozzesi, la cui origine o affinità celtica è incontestabile[2].

Il *Simbolismo* germanico si estese con rapidità su tutta la superficie del nuovo impero dei Franchi[3]; assorbì o trasformò notevolmente il *Simbolismo* romano sul suolo gallico. Questa circostanza non mostra solamente l'affinità della razza germanica e della razza celtica, presso cui si trovano, si sa, un gran numero di usi identici; questa circostanza rivela soprattutto la simpatia della razza gallica per i simboli agresti della razza germanica; e prova inoltre, e questo è il principale oggetto della mia osservazione, che i Galli non furono del tutto privi di attitudine per i simboli giuridici.

Se, dall'antica Gallia, si passa alla Francia del Medio Evo, periodo in cui hanno più direttamente origine il nostro Diritto e la nostra civilizzazione, bisognerà chiedersi quali furono, nella nostra Francia, la sorte e l'evoluzione del simbolo. L'antisimbolismo del Diritto francese è un assioma giustificato a pieno titolo dal Diritto attuale e dal Diritto precedente, per quanto riguarda la giustizia parlamentare e le ordinanze reali. Tuttavia il regno del simbolo giuridico fu, da noi, più longevo e più duraturo di quanto non lo si creda. Quando si dice che c'è stata, nell'antica Francia, indigenza di simboli; quando si insegna che la Francia ha cominciato il suo Diritto con la prosa[4], si considerano solo i monumenti scritti della legislazione dei re franchi della seconda razza, e soprattutto le compilazioni giuridiche del tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo secolo, quali gli *Établissements de saint Louis*, le *Conseil de Pierre Desfontaine*, la *Somme rurale* del Bouteiller, le Memorie

[1] LAFERRIÈRE p.159,. – Si veda qui l' *Introd*. e il l, I, cap. VIII.

[2] *Ved*. l.I, cap. VIII.

[3] Grazie ai vecchi istinti gallici per il culto degli alberi, i simboli giuridici che avevano la forma di *ramoscello*, di *ramo*, simboli esclusivamente germanici, furono accolti con sollecitudine dai Galli. Così queste forme simboliche si sparsero facilmente in tutta la Gallia. *Ved*. la mia *Introd.*, part . 3 e l.II, cap. III.

[4] *Ved*. M.MICHELET, *Origines*, Introd., p. v e da p. CXVII a CXX.

storiche di Beaumanoir e la Raccolta delle ordinanze. Non si fa attenzione al fatto che in questi documenti il Diritto è senza originalità. Il Diritto indigeno quali che siano i suoi elementi primitivi, è costantemente sacrificato a un diritto straniero. I principi che si cerca di farvi prevalere sono sempre quelli delle leggi romane e canoniche che penetrano profondamente tutti gli scritti di quell'epoca. Malgrado la giusta ammirazione che il Diritto romano ispira, e quale che sia potuta essere la legittima influenza di quest'elemento nel Diritto antico francese, quando si studia il nostro Diritto, dal punto di vista storico, ci si trova a rimpiangere che questi primi monumenti scritti siano stati redatti da dei giuristi appassionati di Diritto romano, la cui mescolanza, via via più predominante, ha finito con l'alterare del tutto la fisionomia del nostro Diritto indigeno[1]. Non è certamente né negli scritti dei legislatori, né nelle ordinanze dei nostri re e tantomeno nel Diritto canonico, che si trova la fonte pura o almeno una considerevole parte degli usi giuridici antichi della Francia. Queste compilazioni e queste raccolte sono il punto di partenza di un Diritto nuovo che si voleva sostituire alla consuetudine antica e tradizionale. Sono un intermediario tra due Diritti, uno che finisce e l'altro che comincia. Vi si possono trovare, probabilmente, diverse vestigia di Diritto primitivo, ma questi documenti non sono il Diritto primitivo stesso. L'antico Simbolismo francese non è lì, per quanto non ne sia assolutamente bandito.

Per quanto privato della consacrazione della legge scritta, che fu sempre sua nemica, il simbolo fu presente nei costumi, nelle credenze e negli usi popolari, nelle consuetudini locali, negli statuti municipali e nelle abitudini feudali. È soprattutto qui che bisogna cercarlo, e lo si troverà se ci si vuole dare la pena, a nord come nel mezzogiorno, al centro della Francia,

[1] La giurisprudenza parlamentare soprattutto, molto presto, seguì i passi del Diritto romano e ne fu influenzata. Già al tredicesimo secolo la corte del re ammetteva il celebre senatoconsulto Velleiano che divenne legge nei paesi con diritto scritto: «La quale dama, dice una sentenza di questa corte del 1282, rinunciò alla legge velleiana e a ogni privilegio per dame» Les *Olim*, II, 211, n. 29 e p. 869, nota 52.

nei paesi del Diritto scritto come nelle province abitudinarie, in Piccardia e nel Berry, nell'Artois e nella Fiandra francese come in Normandia, nel Delfinato e nel Borbonese, e nella contea di la Marche, in Provenza, in Alvernia e nel Nivernese. Lo si vedrà, in queste varie province, sotto varie forme semplici o pittoresche, con le apparenze più diverse, negli atti ordinari o nelle più grandi solennità della vita giuridica. Numerosi esempi sono citati nel corso di quest'opera. Non c'è per la Francia né un titolo d'onore né un soggetto di rimprovero. È una verità storica quella che ristabilisco in questa sede, senza orgoglio ma sicuramente senza grande tristezza. E perché mai la Francia avrebbe cominciato diversamente dagli altri popoli? Perché avremmo dovuto essere affrancati da una condizione che è comune al genere umano? Ciò che è vero, e ciò che non è ancora stato detto, è che in Francia, il simbolo giuridico si incontra di norma solo con un vestito straniero. Ostenta nella maggior parte dei casi o la forma romana o quella germanica. A volte prende anche spunto dall'antica Grecia[1] e dall'Italia del Medio Evo[2]. È possibile che dopo pazienti ricerche, ci capitino tra le mani dei simboli celtici. Ma ignorando i loro connotati, ci sfugge il loro tratto distintivo. È anche possibile incontrare sul nostro suolo più di un simbolo dall'apparenza francese; ma la generalità, la massa dei simboli che hanno vissuto sul territorio francese non possono che rivendicare un'origine straniera[3].

[1] Si ricollega a una consuetudine giuridica, un tempo usata in Grecia, la cerimonia della cessione dei beni stabilita da un'ordinanza di Luigi XII che si conservò a lungo in varie provincie dell'antica Francia, nel Borbonese, nell'Alvernia e nella contea di la Marche.

[2] Il *berretto verde* dei debitori sconfitti. *Ved*. l. I, cap. VIII, v° *Berretto*.

[3] Fra i simboli che sembrano avere una fisionomia francese, il dottor Dümge cita alcuni simboli di vassallaggio, come l'obbligo per il vassallo di portare ogni anno al suo signore un carico di legna della sua terra, di cantare una canzone alla dama del signore, di portare nella sua corte, su un carretto tirato dai buoi, uno scricciolo, un'allodola, ecc. I simboli germanici dello stesso genere non hanno lo stesso stile.Cfr. Symb. der germ. Völk. in ein. Rechtsgewohn., 5, 33, 34. – A sostegno di questa osservazione devo dire che c'è una forma allegorica che si incontra in quasi tutte le province francesi, e quella che consiste nella tassa di un uccellino su un carro trainato da cavalli o da buoi. Si trova questa forma specialmente nel Nivernese e nel Poitou.

Non poteva essere diverso in un paese la cui nazionalità attuale è data da un miscuglio di popoli diversi con la fusione di razze gallica, germanica e romana, determinato dall'influenza dello spiritualismo cristiano[1]. In una nazione così costituita, sotto l'ispirazione sempre viva del genio celtico, così pronto ad assimilare, ad appropriarsi di tutto, senza aver mai niente di proprio, il simbolismo, ridotto a un piccolo numero di atti, là dove il suo carattere è indigeno, avendo nella maggior parte dei suoi riti una fisionomia o una derivazione straniere, deve resistere meno energicamente che altrove ai progressi del tempo, agli attacchi incessanti della legislazione scritta, dappertutto opposta ai singoli e che, in Francia, a causa del movimento di centralizzazione impresso agli affari dopo così tanti secoli, doveva avere una potenza d'assorbimento più efficace che in nessun altro paese.

Ecco la causa principale dell'antisimbolismo del nostro Diritto moderno.

Questo diritto si è liberato, più facilmente e prima di ogni altro, dagli ostacoli materiali del simbolismo, perché questo simbolismo, quasi interamente straniero, non aveva proprio per questa ragione, delle profonde radici nei costumi.

Come si vede questa causa è spiegata dalla storia ben di più o per lo meno altrettanto che dalla psicologia. Il fatto non si spiega, come già detto, con lo spirito positivo e logico della no-

*Ved*. Ant. Duvivier, cenno sugli Amognes, nel *Nivernese, Album hist. et pittor.*, e una Memoria di M. de Lavergnier sul simbolismo del Diritto nel Poitou, inserito *nelle Memoires de la Société de statistique des Deux-Sèvres*, t. VI, p. 58.

[1] Vi è da fare, a questo proposito, un'osservazione, ossia che nel quarto secolo e nei tempi vicini all'invasione, i Franchi che, in definitiva hanno dominato sul nostro suolo, erano loro stessi una mescolanza di popoli germanici, non avendo né un carattere personale ben definito, né una fisionomia distinta, come quella delle altre famiglie germaniche che attraversarono la Gallia dove si fermarono. Questa circostanza ha significato molto nella formazione della nazionalità e della civilizzazione francese. M. Michelet osserva anche, secondo J. Grimm ( *Deuts. Rechtsalt.*), ma senza indicare la pagina, di cui non ho potuto trovare le tracce, che i Franchi adottavano la maggior parte dei simboli delle altre tribù germaniche. *Hist. de France*, t. I, p. 309.

stra nazione. Perché il genio romano che ebbe a questo riguardo le stesse qualità che il genio francese, che finì anche per produrre un Diritto spiritualista e logico, di cui il nostro a questo punto non ne è che l'imitazione, fu tuttavia simbolico, per una lunga successione di secoli, nella religione e nel Diritto.

Che cosa stupefacente! Roma e la Francia negli affari religiosi, si riallacciano con energia alla Chiesa cattolica, amica dei simboli; ma allo stesso tempo compiono, l'una e l'altra, l'immolazione del simbolismo nel Diritto.

La Germania condanna il simbolo nella religione e continua ad amarlo nelle cose giuridiche.

Ad ogni razza il suo ruolo e la sua missione, d'accordo con la sua origine. Il genio della razza germanica è metafisico. Il suo cristianesimo anche. Il genio della Francia che discende così in gran parte da Roma, e quello di Roma che si è modellato sulla Grecia, è più plastico che spirituale. Il loro cristianesimo si compiace nelle immagini.

Volta verso la critica, come la Grecia, la Francia è incline al protestantesimo per le sue opinioni. Ma i suoi costumi, così graditi per le cerimonie esteriori, l'uniscono fortemente al cattolicesimo che, per lei, è l'espressione del sentimento religioso[1].

In conseguenza della sua derivazione romana, la Francia è spiritualista nelle cose giuridiche. Mette i suoi costumi nel culto, ma le sue opinioni nel Diritto. La Germania al contrario, che non ha le stesse affinità d'origine non ha avuto a quei tempi le stesse inclinazioni, ha fatto il suo culto secondo l'opinione e il suo Diritto secondo i costumi. Presa fino ad oggi dalla spiri-

[1] Cosa che aveva ben capito Napoleone quando, contrariamente ai suggerimenti di cui era circondato, scartò l'idea di spingere al protestantesimo e si decise a ristabilire il culto cattolico. Vide molto bene che il protestantesimo non era conforme né ai costumi, né al genio della nostra nazione. Non era qui la religione che, dopo lunghe guerre civili, si era definitivamente imposta. Proponendogli di farla trionfare, si proponeva una violenza e una impossibilità. Napoleone aveva ragione di dire: i secoli hanno deciso; il protestantesimo non è la religione della Francia, *Ved.* l'*Histoire du Consolat e de l'Empire* de: Thiers, t. III, p, 216 a 222.

tualizzazione del culto, si è lasciata superare nella spiritualizzazione del Diritto[1].

## CAPITOLO III
Filosofia e nazionalità dei simboli.

Da dove viene questo elemento giuridico chiamato Simbolo, la cui fisionomia è così pittoresca? È partito da un punto particolare del globo per lanciarsi alla conquista del mondo? Se è così, a che punto il suo carattere originale si rivela? Qual'è il marchio distintivo della sua nazionalità? O al contrario, non ha altra nazionalità che quella del genere umano? Uscito dalla culla comune a tutte le nazioni, appartiene forse al mondo intero e non a una contrada particolare, a un popolo determinato? O ancora, esiste una razza umana che l'abbia accolto con più simpatia di altre e che, a questo titolo, possa da allora appropriarsene più particolarmente? Che carattere prende il simbolo in ogni paese? Riceve l'impronta del Tempo che attraversa le Nazioni in cui risiede? Vasti e misteriosi problemi la cui soluzione merita di essere proposta agli spiriti investigativi e meditativi.

Per andare subito al cuore stesso della difficoltà, interroghiamo la ragione filosofica del simbolo. Quest'esame deve necessariamente condurre alla sua origine nazionale.

Se bisogna credere ad uno scrittore tedesco, il Simbolo è stato introdotto nel Diritto e in particolare nelle convenzioni, come equivalente della garanzia data agli atti dalla redazione scritta[2]. Questo sistema è energicamente rifiutato da J. Grimm[3]

[1] Quest'idea ha bisogno d'essere spiegata più ampiamente. Uno dei capitoli che seguono, il capitolo VI, ne è lo sviluppo come è la conclusione di tutti i capitoli precedenti.

[2] KOPP, *Bilder und Schriften der Vorzeit*, I, 50, citato da Reyscher, *Symb. des germ. Rechts*, p. 99.

[3] *Deutsche Rechtsalterthümer*, Einleitung, cap. IV109; - lo stesso, *Von der Poesie in Recht*, § 10.

e dal professor Reyscher[1]. Il Simbolo, supplendo nei tempi barbarici alla povertà del linguaggio, all'assenza o alla poca diffusione della scrittura, ha necessariamente potuto e dovuto essere un mezzo per procurarsi e assicurarsi una prova. Ma questo fatto, che è incontestabile, non può spiegare la persistenza del Simbolo, durante numerosi secoli, accanto agli atti scritti proprio quando il popolo è arrivato ad un alto grado di civilizzazione, come presso i Greci nelle epoche classiche e fino a poco tempo fa in Germania.

Altri vogliono che il Simbolo abbia dovuto la sua applicazione nel campo del Diritto solo alla necessità di offrire alle persone presenti ad un affare, l'immagine completa di un contratto riguardo al quale la loro testimonianza può un giorno diventare necessaria[2]. Ma perché quest'immagine, destinata alla rappresentazione di un rapporto giuridico, quando sono presenti dei testimoni che possono ripetere i termini della convenzione? Perché l'intervento del Simbolo quando, insieme alla presenza dei testimoni, si impiega la redazione scritta di una carta, di un atto, mezzo ben più longevo e più sicuro per stabilire e conservare una prova[3]? Questa teoria è tanto poco ammissibile quanto la prima, con la quale d'altronde ha una grande analogia.

Tuttavia vi è del vero in ognuno di questi sistemi. La loro falsità deriva dal fatto che hanno la pretesa di essere assoluti e soprattutto che vogliono spiegare l'origine o, per meglio dire, la ragione filosofica del Simbolo. Questi due sistemi, come spiegazioni della teoria psicologica del Simbolo in generale o anche del Simbolo giuridico in particolare, sono falsi. Perchè questa teoria poggia sulla natura intima dell'uomo, sul suo

[1] *Loco citato*.

[2] MONE, *Teutsche Denkmäler*, Einl., 14, citato da Reyscher, Symb., 99.

[3] REYSCHER, *loco citato*. – Ved. prec. P. 186,un, un passo di Littleton dove si vede che indipendentemente dalla dalla formalità della consegna della *verga*, l'alienazione è scritta sul registro della giurisdizione. È quanto appariva dalle carte e dagli atti, che non solo menzionano la formalità simbolica, ma che la fissano alla stessa pergamena alla quale è unito il simbolo di cui ci si è serviti nella cerimonia, quli la *verga*.o la *paglia*. Cf .Ducange, *Investitura*, III, 1521, 1522.

amore per le immagini, sulla sua tendenza a rappresentare i rapporti tra le cose con dei segni che parlano agli occhi. Ma, come indicazione dello scopo o, per meglio dire, di una parte dello scopo che il Simbolo si propone, i sistemi sono veri e ammissibili. Definiscono molto bene il suo impiego, la sua utilità in una sfera ristretta e relativa, ad esempio nelle convenzioni e in un gran numero di atti della giurisdizione contenziosa o volontaria nelle grandi epoche di ignoranza e barbarie.

In seguito, quando questa utilità passeggera e relativa non esiste più, il Simbolo tuttavia resta o grazie all'attitudine dello spirito umano che, anticamente, gli aveva fatto trovare, e che gli fa provare ancora, non so quale fascino segreto nella creazione e nell'uso di queste finzioni; oppure a causa di una lunga abitudine che, unita a questa mentalità naturale, ha fatto penetrare l'impiego e il senso del Simbolo nei costumi, nelle credenze e anche nei giudizi superstiziosi del popolo. Sono qui in verità le due grandi e potenti cause dell'influenza del Simbolo, di cui soprattutto l'ultima sembra aver colpito più particolarmente uno dei più dotti filologi dei nostri giorni[1].

È proprio questo attaccamento popolare alle cose contemporanee della culla del mondo o della nazione, che fa sì che, malgrado i progressi delle conoscenze umane, malgrado lo sviluppo della civilizzazione e delle scienze, un atto venga considerato incompleto, sembri privato della sua efficace potenza e sembri mancare di solennità, se, alla formalità della scrittura o della presenza dei testimoni e del magistrato, non viene ad unirsi la cooperazione del Simbolo. Questa cooperazione, imprimendo all'atto la forma solenne, misteriosa e sacra, gli dà, da sola, agli occhi del popolo, la pienezza dei suoi effetti civili.

Ora entriamo in maniera più intima nella natura filosofica del Simbolo.

Il Simbolo in generale, e più in particolare il Simbolo giuridico, per quanto riguarda la sua origine filosofica si presenta con due aspetti principali a seconda che lo si esamini in ma-

[1] J. GRIMM

niera astratta o ideale, rispetto all'umanità, o in maniera più ristretta e più positiva, rispetto ad una nazione.

Da un punto di vista astratto, in maniera generale, il Simbolo ha la sua causa determinante, la sua ragione d'essere, e di quindi la sua origine, in questa tendenza intima che porta la natura umana verso l'accettazione figurata delle cose, e che ci fa trovare un fascino infinito nell'esprimere le nostre idee o nel vederle tradotte con delle immagini vive e sorprendenti, con dei segni visibili che parlano ai sensi e soprattutto agli occhi[1]. «L'uomo, dice Créuzer, vuole dei segni esteriori, delle immagini, delle figure visibili che rispondono ai propri sentimenti interiori, che rappresentano agli occhi ciò che vi è di più oscuro e di più misterioso in questi sentimenti[2].» Ne consegue che il prete, per giustificare la sua missione divina, ha la necessità di creare dei simboli, riproducendo agli occhi l'essere invisibile e il bisogno di personificare, con una figura fisica, la forza vivente di cui i popoli sentono, senza poterla spiegare, la segreta possenza. Ed è adattandosi così alla debolezza delle intelligenze degli anni primitivi, all'inclinazione intima e alla necessità della nostra propria natura che il prete, con l'aiuto del simbolo che ha creato, manifesta allo stesso tempo il potere di Dio e la verità del suo culto[3]. Questa necessità, più o meno energica secondo i progressi dello spirito umano, si fa tuttavia sentire in ogni epoca poiché ha la sua causa nella natura stessa dell'uomo che si modifica, in verità, attraverso il corso dei secoli, ma il cui principio si mostra sempre immutabile e sempre identico, nelle epoche barbariche come nei giorni della civilizzazione.

È a questa stessa inclinazione, a questa stessa necessità che appartiene questa disposizione dello spirito umano che lo porta, in ogni tempo, a rivestire determinati atti giuridici di determinate immagini adattate sia all'individualità propria alla natura umana in generale, sia all'individualità propria alla natura particolare di questi stessi atti. Da questo punto di vista, il sim-

[1] REYSCHER, *Symb. des germ. Rechts.*, p. 101, e Bauer, *Symbolik und Mythologie des Alterthums*, citato da Reyscher.

[2] *Symbolik*, trad. fr. Introd., cap. I.

[3] CREUZER, *ibid.*

bolo giuridico è semplice, sorprendente, diafano. È sensibile a tutti gli occhi, percepibile da tutte le intelligenze. Il segno simbolico è in rapporto diretto con l'atto stesso che rappresenta; la natura dell'atto rappresentato è perfettamente indicata da quella del segno. La *zolla* di terra rappresenta il campo venduto, *la zolla* coperta di *rami* o di *erba* indica la natura del terreno; in senso astratto la *zolla* è il segno della proprietà; la *pelle* di una pecora rappresenta il gregge tutto intero; la *vela* rappresenta il vascello; l'*anello* designa l'alleanza o l'amicizia, il fidanzamento, il matrimonio; il *movimento degli occhi*, della *testa* indica il movimento del pensiero ed esprime il consenso o il rifiuto in una maniera simbolica consacrata dal Diritto[1]. Il Simbolo, espresso in questo modo, si trova negli usi di tutti i popoli. Parla una lingua che si deve capire sui bordi del Tevere come sulle rive della Senna o del Danubio, nelle foreste dei Galli come sulle montagne della Siria, lingua facile e semplice, se mai ce n'è stata una, perché è una lingua comune a tutti, propria dell'umanità, la lingua della natura[2].

Quando il simbolo è chiaro, semplice, facilmente intelligibile per tutti, nasce dalla culla comune a tutte le nazioni; non ha patria, appartiene al mondo. La sua materia si compone allora, di solito, di elementi tratti dalla natura stessa, come la terra e le sue produzioni. Tuttavia, perché rientri in questa categoria, non è assolutamente necessario che sia preso esclusivamente dalle sostanze naturali. Lo si trova altrettanto frequentemente composto da un elemento artificiale. È evidente, infatti, che la *porta* di una casa rappresenti la casa intera e l'*albero* o la *vela* il vascello stesso, con la stessa energia d'espressione della *zolla* per la terra o la proprietà.

Il senso del simbolo giudiziario si complica, si offusca e sfugge all'intelligenza, quando porta il sigillo proprio di una nazione. Questo è il secondo punto di vista della sua origine

[1] «Hoc autem eos velle ex *motu corporis* aperiebatur, tanquam verbis naturalibus omnium gentium, quæ fiunt *vultu* et *oculorum motu*, cæ trorumque membro rum actu.» - S.Agostino, *Confessioni*, c. VIII.

[2] Verbis naturalibus omnium gentium. S. Agostino, *loc. cit.* – Cf. Creuzer, *Symbolik*, trad. Fr., Introd., cap. II.

psicologica, ed è qui che si manifesta in lui il carattere nazionale.

La sua essenza, sempre la stessa probabilmente, non cessa di avere come fondamento il bisogno inerente alla nostra costituzione di raffigurare, di istruire con immagini, la necessità per l'uomo primitivo di parlare coi sensi in mancanza di una lingua più espressiva. Ma in questa ipotesi, l'individualità propria alla natura dell'atto simbolico, invece di confondersi con l'individualità della natura umana, s'identifica con l'individualità della nazione. Quest'ultima assorbe o domina le altre due. Il segno allora non è più determinato dalla natura stessa della cosa rappresentata, ma dalle idee e dalle credenze della nazione, dai suoi usi, costumi, dalla sua maniera di vedere e di sentire. La nazionalità cancella l'umanità.

Questi simboli parlano una lingua che non è più comune a tutti: è un idioma straniero, che richiede un'iniziazione particolare alla storia religiosa, morale, politica e privata della nazione che ha creato questi simboli[1]. «Ogni simbolo, dice Grimm, ha un senso misterioso, sacro e storico. Senza un tale senso, non formerebbe una credenza e non sarebbe più capito dal popolo. Ne deriva che la potenza del simbolo, una volta, non era nascosta nelle lettere morte dei libri, né nel quadro inanimato della formula. Esisteva nella bocca e nel cuore di tutti i membri della nazione[2].» - «La maggior parte dei simboli dice anche il professore Reyscher, hanno sia un profondo significato storico che uno stretto legame coi costumi e lo spirito particolare di ogni nazione.[3] »

Dei simboli identici si incontrano sovente presso i Germani e presso i Romani. Si trova, ad esempio, la *zolla*, l'*anello*, la *mano*, la *bacchetta* o il *bastone*, impiegati con lo stesso senso e destinati allo stesso uso simbolico. Qui si trova il punto di congiunzione che, presso questi due popoli, è comune allo spirito umano in generale, ma in seguito il simbolo giuridico prende

[1] *Ved*. il cap. XV del l. I.
[2] *Von der Poesie im Recht*, § 10.
[3] *Symb. des germ. Rechts*.

da uno e dall'altro una tinta e una forma particolari secondo il suo carattere particolare. Si riassume in alcune forme speciali dove si manifesta la traccia del genio e delle abitudini che distinguono ognuna di queste razze.

Presso i Germani, popolo guerriero, è vero, ma popolo amante della vita nomade, religioso, contemplatore del ridente verde dei boschi, così a lungo oggetto del suo culto e oggi anche del suo affetto[1]; popolo, a cui la vita di città era odiosa, che considerava le città come prigioni e che nella sua passione per gli spettacoli della vita campestre, considerava la prateria stessa che tappezzava l'intera foresta come la sua città; tra gli uomini di questa razza, il simbolo primitivo porta l'impronta di questa attitudine della nazione. Si compiace della vita agreste. Ama rivestire una forma campestre. Presso i Romani, nazione amica della città, la forma del simbolo giudiziario, che pare avere tutta la loro simpatia, desta più particolarmente l'idea delle professioni industriali che sono una necessità della città.

Gli oggetti che formano più frequentemente la materia del simbolo primitivo dei Germani sono il *prato*, il *filo d'erba*, la *paglia*, il *ramo* e il *ramoscello*, il *ramoscello* soprattutto[2], mentre

[1] Quest'amore della razza teutonica per i verdi *rami* si è manifestato in tutte le epoche. Nel sesto secolo l'armata austrasiana, che invase la Neustria, vide con terrore avanzare verso di sé una foresta mobile. Era l'armata neustriana, che marciava carica di *rami*. *Ved*., Michelet, *Hist. de France*, t. I, p. 243. Più tardi, nell'undicesimo secolo, l'armata degli uomini del Kent, questi Anglosassoni che marciarono contro Guglielmo il Conquistatore, dopo la battaglia di Hastings, era carica di *fronde* e sembrava una foresta in movimento.. *Ved*. Aug. Thierry, *Conquête de l'Angleterre par les Normands*; - Michelet, *loc. cit*., e t. II, p. 338. - Coloro che nel 1814 e nel 1815 hanno visto le truppe della confederazione germanica nelle nostre province invase, possono ricordarsi di quest'abitudine. Entrando nelle città i soldati portavano sui loro sciaccò dei *rami di albero*. Si dava a questi *rami* un significato di trionfo; un insulto per i vinti. È questa, probabilmente, di preferenza la traduzione di un fenomeno psicologico proprio alla natura della razza tedesca, che l'espressione di un pensiero d'orgoglio o di dileggio.

[2] *Il ramoscello*, come simbolo, ha talmente il carattere germanico, che il Reno, il grande fiume, il fiume sacro della Germania, è rappresentato sulle antiche medaglie come un vecchio appoggiato su una urna e che tiene nella mano un *ramoscello*. Cf. Montfaucon, *Ant. expl*., t. III, p. 188; *ved*. la tavola CXIII.

quelli che figurano principalmente nei riti simbolici dei Romani sono il *rame* e la *bilancia* (*æ set libra*), un pò più tardi una *moneta* (*sestertium nummus, stips*) poi sempre il pesatore (libripens) con i suoi testimoni. Queste forme simboliche, che non si incontrano nei costumi giudiziari di nessun altro popolo e che il genio romano può, a giusto titolo, rivendicare esclusivamente come sue[1], sono impiegate, a Roma, con una stancante uniformità in atti della più diversa natura: tanto nella vendita quanto nell'adozione, così testamento come nell'emancipazione e nel matrimonio[2]. Da una parte, il mondo della campagna, della tribù, della vita rurale, della foresta come segno distintivo del simbolo germanico. Dall'altra, il mondo della città e quindi, nel simbolo romano, la manifestazione delle abitudini urbane della nazione, un significato mercantile[3], proprio della città, indice allo stesso tempo di questo spirito d'avarizia e di avidità che distingue i costumi privati dei latini e

[1] Parlando del testamento *per æs et libram*, M.Troplong dice a un certo punto «la forma romana» *per æs et libram*, e l'oppone alla frma pretoriana, esprimendo così che il modo di dire *per æs et libram* ha un carattre tutto romano. *Influence du Christianisme sur le Droit civil des Romains*, p. 101.

[2] M. Giraud è stato colpito come me da questa uniformità. La spiega «con l'abitudine costante dei Romani di semplificare i loro atti solenni riportando ad una stessa forma tutti quelli che avevano tra loro un punto di contatto.» *Hist. du Droit français au moyen âge*, t. I p. 312. Questa spiegazione non annulla la mia osservazione.

[3] È così che M. Guerard qualifica il rito *per æs et libram*, nel matrimonio per *coemptio*:«nel matrimonio plebeo, dice, tutto significa commercio…» *Essaie sur l'hist. du droit privè des Romains*, p. 273. Questa qualifica è molto giusta e riporta esattamente al genio urbano e civile di Roma, sebbene Roma, prima di subire l'influenza della civilizzazione greca, che fu così contraria alla coltivazione dei campi (Giraud, *Droit français au moyen âge*, t. I, p. 150), abbia amato l'agricoltura, ossia i campi coltivati, e benché abbia avuto poca attitudine per il commercio, senza tuttavia rimanere estranea alle imprese commerciali, come si è troppo portati a credere. Holtius ha detto dei Romani: *mercatura et officina nunquam placuerunt* (*Hist. jur. rem. lineam.*, p. 12). Ma Troplong ha ben dimostrato che il commercio, e soprattutto la banca furono praticati dai Romani e retti dal loro Diritto con più talento di quanto lo si pensi comunemente. *Ved.* la sua Introd. al Commentario sul contratto di società.

che ricorda che Roma deve la sua origine e la sua grandezza all'asilo offerto a tutti gli avventurieri d'Italia.

È fuor di dubbio che si trovano anche nei paesi tedeschi dei simboli urbani, se mi è permesso dire così. Ma si può dire, senza esitazione, che questi emblemi non appartengono alle epoche primitive della nazione, a quei tempi in cui la tribù campava sotto la volta dei boschi dove le fontane e gli alberi erano l'oggetto della sua fervente adorazione. Sono di un'epoca meno remota. Annunciano l'insediamento territoriale e sentono già l'influenza di un nuovo culto e l'avvicinarsi della civilizzazione. Sotto questo aspetto questi simboli non rappresentano più con rigorosa esattezza il tipo della razza germanica.

Da parte loro i Romani prendono, è vero, dalla vita rurale qualche forma dei loro simboli; ma solo raramente e quasi per caso. È certo, ad esempio, che la tradizione del *ramoscello* e della *paglia* fu loro sconosciuta[1]. Il *ramoscello* figura appena nei loro usi giuridici[2],ma non vi rappresenta mai,al contrario che tra i Germani, la terra e nemmeno la proprietà astratta, a nessun titolo[3]. Il segno della proprietà, presso i Romani è piuttosto la *lancia* (*quir*), questo vecchio feticcio dei Sabini, da cui è derivato l'appellativo dei *Quirites*, che fu il nome di maestà che si dava loro nelle assemblee solenni[4]. Poco importa dunque che alcuni emblemi presi dalla vita rurale, come il *ramo d'albero* e la *zolla*, si incontrino alcune volte nelle pratiche giudiziarie dei Romani; non è qui quello che può fungere da indicazione sul carattere particolare che Roma manifesta nella forma dei simboli giuridici. I simboli di questa specie, se ci vogliamo riflettere, appartengono a ciò che questo popolo aveva in comune con lo spirito del genere umano. Si riferiscono all'umanità romana, ben più che alla nazionalità romana in particolare.

[1] V*ed*. la dissertazione messa alla fine del volume, nota N.

[2] V*ed*. la dissertazione messa alla fine del volume, nota N.

[3] V*ed*. la dissertazione messa alla fine del volume, nota N.

[4] «Così sopra vedemmo da *Quir* essere stati detti i *Quiriti Romani*, che fu il titolo della romana maestà, che si dava al popolo in pubblica ragunanza.» Vico, *Scienza nuova*, lib. II, *origine de' comizj romani*.

Gli esempi relativi alla nazionalità delle forme simboliche potrebbero essere moltiplicati. Ho dovuto contenermi. Che mi si permetta tuttavia di riportarne ancora qualcuno che appartiene ai due popoli ai quali una gran parte d'Europa deve la sua civilizzazione e la sua origine. Presso i Romani, il *cappello* o il *berretto* è il simbolo della libertà; presso i Germani l'emblema caratteristico della classe di uomo libero, il segno della libertà risiede nei *capelli*[1]. I due segni simbolici, che ho citato, esprimono, come si vede, un'idea identica ma sotto apparenze diverse. I Romani prendono la forma plastica dell'idea negli usi della città; i Germani la chiedono alla personalità umana. Roma la chiede all'industria, la Germania alla natura. Questo antagonismo nella forma mette in evidenza, meglio forse che nell'esempio precedente, la differenza che esiste nel genio dei due popoli e nella nazionalità dei loro simboli[2].

La nazionalità della forma simbolica qualche volta prende un carattere molto ampio, che può mettere in dubbio la nazionalità stessa del simbolo. Invece di essere limitata agli usi di un solo popolo, ai costumi di una sola località, si applica ad un'epoca intera, in un grande numero di nazioni diverse, senza che, spesso, nessuna di esse possa rivendicare come proprio questo simbolo comune. In Europa, durante tutto il Medio Evo e ancora per molto tempo dopo, il fuscello o la paglia diventa un simbolo generale, quasi universale di investitura. Qui l'influenza della razza teutonica, che ha percorso una gran parte d'Europa, si fa sentire e può servire a indicare l'origine di questo simbolo generale. Nello stesso periodo, per i comuni, la campana è il grande simbolo per il quale vibrano quindi tutti i

[1] Il *cappello* è un simbolo usato anche presso i Germani; ma è la forma della pettinatura, piuttosto che la pettinatura stessa che fa il simbolo. Così la forma del *cappello*, del *berretto*, del *tocco*, dell'*elmo*, e i loro ornamenti, sono il simbolo, non di uomini liberi, ma di uomini di alto rango. *Ved.* Reyscher, *Symb. des germ. Rechts*, p. 43, alla nota.

[2] *Ved.* al seg. cap. VI una nuova valutazione del *Simbolismo* romano e del *Simbolismo* germanico sotto un altro punto di vista, come espressione della legislazione e della civiltà dei popoli.

cuori[1]. Questi simboli hanno un tipo di generalità evidente; ma ristretta, che comporta ancora una certa nazionalità, determinata dalla stessa maniera di sentire e dalle stesse necessità o dalle medesime passioni nella stessa epoca e nella stessa estensione di paese. Quale che siano la grandezza e la varietà del suolo dove si muovono, in questi simboli non c'è quindi altro che un carattere di nazionalità.

Non si deve confondere la generalità assolutamente specifica di questi simboli[2], con *la zolla*, l'*anello*, la *spada* o anche con la *mano*, come segno di alleanza, di consenso e, secondo Vico, come segno universale di autorità e di potenza[3], veri simboli generali universali, comuni a tutta l'umanità, che appartengono a tutti i tempi, a tutti i paesi e che possono, a questo titolo, portare il nome dei simboli umani che gli altri non possono attribuirsi.

Il segno della nazionalità di un simbolo non si conserva sempre in tutta la sua purezza. Il tempo, che sottomette tutti al suo dominio, non risparmia i simboli. A volte li svuota del loro senso, quando rispetta la loro forma; a volte ne altera la forma stessa, e a volte ne offusca o ne vizia l'applicazione nei paesi stessi dove il simbolo è nato. Vi sono qui altrettante alterazioni della nazionalità dei simboli[4].

I Romani, dal tempo di Giustiniano, avevano ristabilito l'antica pena simbolica riservata ai parricidi, chiusi vivi, come si sa, in un *sacco di cuoio* con un *cane*, un *gallo*, una *scimmia*, e una *vipera*. Ma il significato di queste quattro bestie simboli-

[1] Espressione presa da M: Michelet nella sua *Histoire de France*, t. V, p. 333.

[2] Questa confusione è stata fatta da M. Michelet nel passo indicato della *sua Histoire de France*, e soprattutto nelle sue *Origines du Droit* (*Introd.*,p. CIV), dove dice chiaramente che il modo di tradizione con la *paglia* si ritrova in quasi tutte le nazioni, nell'antichità e nel Medio Evo.*Ved*, a questo riguardo quello che ho detto nella nota N, § 1, alla fine di questo volume.

[3] «La *mano*, ch'appo tutte le nazioni significò potestà.» *Scienza nuova*, lib. II, *origine de' comizj romani*, e lib. IV, *corollario, il diritto rom. antico fu un serioso poema*.

[4] Per un altro punto di vista su queste trasformazioni, ved. seg. cap. V, e Cf. con il libro I, cap. XIII..

che era già stato perso[1]. Il simbolo, in questo caso, è solo più una materia inerte, priva di anima e di intelligenza. Il segno fisico esiste ancora, ma lo spirito è morto, la vita è spenta e la nazionalità è solo un nome. È una moneta offuscata che si tollera solo per abitudine.

I paesi che adottano queste forme simboliche arrivate a loro in uno stato cadaverico, le capiscono ancora meno che la nazione in cui il simbolo è nato ed è stato colpito a morte nella sua vita intellettuale. Siccome lo spirito di questi simboli sfugge del tutto ai popoli che hanno ricevuto queste forme decrepite, questi sostituiscono senza difficoltà una forma con un'altra; ed è così che la Germania, che , circa due secoli fa, praticava ancora la pena romana dei quattro animali simbolici, sostituì stupidamente la *scimmia* col *gatto* nel supplizio del parricida.

La donna germanica, nel secolo di Tacito, unendosi ad un uomo nel matrimonio, si associava ai suoi lavori in tempo di pace e ai suoi pericoli in tempo di guerra. È questo il pensiero così ben espresso dai buoi accoppiati al medesimo *giog*o, dal *cavallo* tutto equipaggiato, dallo *scudo* e dalla *framea* portati dal marito, e dalle *armi* che la moglie stessa gli donava come regalo simbolico per indicare la comunione del loro destino futuro, simboli augusti e sacri che per loro rappresentavano il legame mistico dell'unione coniugale: *sic vivendum, sic pereundum*[2]. Diversi secoli dopo, uno di questi elementi simbolici dell'antico matrimonio germanico, la *spada* o la *lancia*, si ritrova ancora in alcuni popoli di razza teutonica nelle solennità del matrimonio. È con la *spada* e con il *guanto* che si convalida il matrimonio dei Longobardi. Presso i Franchi Salii una *spada* e una *clamide* vengono presentate dalla fidanzata stessa al fidanzato. Secondo un antichissimo costume svedese i genitori della ragazza mettono ai piedi del fidanzato una lancia ornata di nastri di seta. Questi riti simbolici, così strani per una tale cerimonia, così inesplicabili in un primo momento non sono evidentemente altro che l'antico uso attestato da Tacito,

[1] *Ved*. prec. L.I., cap. XV.
[2] *Mor. germ*. C. XVIII.

ma alterato nel corso del tempo[1]. È così che, nel proprio paese o presso i popoli che l'hanno creato, il carattere del simbolo si offusca qualche volta fino a farne diventare problematica o dubbiosa la primitiva nazionalità[2].

La *freccia*, si sa, fu un simbolo amato dagli Sciti che, a quanto si diceva, ne prendevano la loro denominazione. L'*arco* fu un simbolo giuridico, il segno della regalità e del potere presso gli antichi Persi, che sono di origine scitica. Fra i popoli di questa grande famiglia teutonica, che discende dalla Scizia asiatica e forse anche dall'India, i Longobardi, nella formalità della liberazione e in parecchi altri loro usi giudiziari, impiegavano di preferenza il simbolo della *freccia*[3]. La forma materiale di questo simbolo è il titolo di filiazione di questi tre popoli. Un semplice segno, risalendo nel solco degli anni passati, serve così da guida per arrivare al primo anello che lega varie nazioni, in apparenza estranee l'una dall'altra, ad una nazionalità comune.

Il simbolo non riceve solamente nella sua patria o presso i popoli della stessa razza l'impronta del tempo che passa; la sua nazionalità si usa o si altera, a maggior ragione, al contatto di una nazionalità diversa. Quello che sembra una fioritura di un simbolismo locale non è che una maldestra imitazione di un simbolismo straniero[4]. I Longobardi trovano in Italia, e i Franchi vedono praticare nelle Gallie, la cerimonia simbolica dell'emancipazione romana operata, si sa, con l'aiuto di qualche parola sacramentale, per tre vendite immaginarie e successive seguite da un contratto fiduciario in presenza del *libripens*, dell'*antestatus*, di cui si ignora il preciso ruolo, di cinque te-

[1] HEINECCIUS, *Ant. germ.* , III, 183; - REYSCHER, *Symb. des germ. Rechts*, 81-83.

[2] Cf. quello che ho già detto sul simbolo delle armi nel matrimonio, al cap. VIII del l. I.Voci *Spada*, *Lancia*.

[3] *Ved.* prec. L. I cap. VIII, Voci *Arco*, *Freccia*.

[4] Questa osservazione generale si applica particolarmente a vari simboli che si trovano tra i Galli dopo la conquista germanica e anche in Germania dopo che la nazionalità germanica si era frequentata con la nazionalità dei Romani. Alcuni di questi simboli, che sembrano dapprima germanici, non sono altro che una sostituzione di un antio rito onorofico tra i Romani.

stimoni rappresentanti forse le cinque classi di Servio Tullio. Adottano questo rito simbolico e lo trasportano nella formalità della liberazione, moltiplicando le vendite e le tradizioni, portate a quattro, sette e qualche volta dodici manomissioni diverse. Fanno intervenire alcuni compagni in qualità di testimoni, sostituiscono con un pegno (*wadium*) il contratto fiduciario della terza mancipazione e, per conservare l'analogia con l'uso romano, mettono anche nella cerimonia la pronuncia di alcune parole solenni. C'è così una reminiscenza evidente, ma confusa, una imitazione ottusa, ma ben marcata, del rito latino usato nell'emancipazione[1]. La nazionalità romana subisce qui l'impronta del genio teutonico, e riceve il segno imbastardito della nazionalità franca o lombarda, che ne corrompe e ne vizia il carattere originale.

Così, come si vede, il genio proprio alla natura umana in generale, e quello di ciascun popolo in particolare, si riflette, insieme o separatamente, sulle forme del *Simbolismo* giudiziario. Ogni nazione ha i suoi simboli; così come il genere umano che ha dei simboli che si ritrovano presso tutti i popoli. Ne consegue un legame comune, che unisce uno all'altro i simboli di tutti i paesi, che rende possibile un *Simbolismo* generale e che, in questa apparente confusione delle lingue emblematiche, rivela una lingua madre, un idioma primitivo e tipico, l'unità nella diversità.

## CAPITOLO IV
### CRONOLOGIA DEI SIMBOLI

Si è cercato di fare la cronologia dei simboli. Ma si è subito capito che solo raramente è possibile assegnare delle date, anche solo approssimative[2]. Questa domanda ha una sola risposta. Si può ben sapere come e quando muore il simbolo, ma si ignora come e quando nasce. Si ignora soprattutto chi l'ha in-

[1] HEINECCIUS, *Ant. germ.*, III, 25,26.
[2] MICHELET, *Orig.*, Introd., p. c.

ventato. Si sa quando nasce un uso? Si conosce il momento in cui inizia una tradizione? La consuetudine e il simbolo non hanno padri. Sono, per così dire, insieme e fuori nel tempo.

Benchè riguardi la storia particolare di ciascun popolo o le tradizioni generali del genere umano, l'origine dei simboli è preesistente a tutti i tempi storici, precedente ad ogni istituzione civile, fuori da ogni invenzione. Questo è il punto di vista di Grimm quando indaga sull'origine comune del Diritto e della poesia[1]. È quello che Repkow, compilatore del vecchio Diritto sassone, ha espresso in questi versi così semplici ma così veri, che servono da prolegomeni alla sua compilazione:

Non ho affatto inventato questo Diritto;
Ci è venuto dai tempi antichi
Dai nostri antenati2

Tutto ciò che si può dire di razionale e di vero sulla cronologia del simbolo è che è un fiore che sboccia nell'età poetica del Diritto e dei popoli, che brilla nei tempi eroici e barbari, coltivato con amore dall'antichità greca e romana nei giorni del loro maggiore progresso; e che langue, appassisce e cade sotto il sole della civiltà moderna. Questa non è più la cronologia, è la biografia del simbolo, oggetto del capitolo seguente.

Vi sono dei simboli ai quali si può assegnare un'età, che si possono datare, sono quelli che una nazione prende da un'altra, trasformandoli, adattandoli al suo gusto, alle sue inclinazioni, alle sue abitudini. Scoprire la loro nazionalità sotto il loro abito straniero significa trovare l'età dei simboli. Ma non è che un'età di transizione. La data di origine rimane un mistero.

[1] *Von der Poesie im Recht*, § 2.

[2] Prefazione del *Sachsenspiegel*: Dies recht hab ich nicht erdacht,/Es habens von alter uf uns bracht,/Unsere gute vorfahren.

## CAPITOLO V

### BIOGRAFIA E TRASFORMAZIONE DEI SIMBOLI GIURIDICI[1].

La vita del simbolo, antipatica alla scrittura, non si esercita né sotto la lettera morta di un Codice, né nel quadro inanimato della Formula[2]. L'aria gli manca in questa prigione, blocca le sue ali. Questo bambino dei pregiudizi e delle credenze popolari, ha bisogno dell'aria aperta della strada e della piazza, meglio ancora, la vita dei campi per correre in libertà, per assumere la sua forma e raccogliere il suo ornamento nell'*erba* dei prati, fra i verdi *rami* della foresta.

Fintanto che il Diritto non conosce altra manifestazione che quella del costume orale e tradizionale, il simbolo continua a dominare. La sua biografia non è che la storia della sua prosperità. Ma, man mano che si comincia a scrivere, il territorio del simbolo si restringe. Escluso dai Codici, che detesta, si rifugia nelle abitudini dei praticanti e dentro al cuore del popolo che lo conserva religiosamente come un riflesso misterioso, poetico e sacro delle vecchie tradizioni, che consacra al simbolo, proscritto e perseguitato dai giuristi, questa pietosa affezione, di cui amiamo circondare le cose contemporanee della culla della nazione[3]. Così, malgrado la guerra incessante che gli fa la coalizione degli uomini, in tutti i paesi e in ogni periodo, malgrado il disprezzo dei legislatori[4] e dei filosofi, il simbolo conserva ancora a lungo, nel diritto, la sua potenza e la sua vita.

[1] Non ci si può aspettare di trovare in questo capitolo che un colpo d'occhio generale e alcuni esempi. Bisognerebbe dedicare un grosso volume alla sola biografia dei simboli, se si volessero riportare tutti i simboli giuridici conosciuti, indicandone l'origine e il destino particolare di ogni simbolo con tutte le fasi e tutte le vicissitudini della sua vita. *Ved.*, al massimo, nel cap. prec., diversi esempi di trasformazione simbolica che non sono stati riportati qui.

[2] J. GRIMM, *Von der Poesie im Recht*, §10.

[3] Lo stesso, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 109.

[4] *Antiqui juris fabulas*, dice Giustiniano parlando dei simboli, nella prefazione del Digeste. *Ved.* anche quello che dice nella Novella 81. In un'ordinanza del 1350, il nostro re Giovanni li qualifica come *frivola et inania*. *Ved.* il testo di questa ordinanza alla p. 187, nota 1.

Non abbandona la giurisprudenza che quando il Diritto si spiritualizza. Ma, anche allora, non sempre muore per intero. Sovente si trasforma. Obbligato a lasciare i luoghi che furono il suo regno, partendo, depone nel linguaggio della vita usuale, nelle abitudini pratiche, nello stile giudiziario e anche nelle leggi più antisimboliche, numerose vestigia che ci permettono di penetrare, per induzione, fino ai giorni della sua antica potenza[1]. Quanto è profonda e durevole l'influenza delle istituzioni e dei costumi che hanno la loro radice nelle disposizioni della natura umana, e nei costumi o nelle credenze dei popoli!

Proviamo adesso a seguire più particolarmente le diverse fasi della vita di alcuni simboli, di constatare le impronte lasciate su di loro dal tempo, di segnalare le trasformazioni successive che la forma simbolica subisce nel corso degli anni trascorsi[2].

In seguito alle vicissitudini dei secoli, i simboli reali si trasformano qualche volta in un diritto fiscale, in una prestazione pecuniaria, e così conservano ancora, col nome che ricorda la loro forma antica, una forma nuova che è sempre una forma fisica. Il *mantello*, i *guanti*, oggetti simbolici usati nella cerimonia dell'omaggio feudale, successivamente si trasformano in una tassa, prima data in natura, convertita più tardi in denaro, con il nome di *ciambellaggio*, *diritto di pegni e mantelli* e *diritto di guanti*, a profitto del signore o dei suoi ufficiali[3].

Il tempo non si limita a questa sola metamorfosi. Spoglia a poco a poco l'atto simbolico dei suoi attributi materiali per trasformarlo in una semplice figura metaforica. Il simbolo, da reale che fu inizialmente, diventa in seguito un simbolo *parlato*[4]. È la prima e forse la vera spiritualizzazione del simbolo: per-

[1] «Fuerunt simbola, *dice Ducange*, legibus vel consuetudine apud omnes recepta.» III, 1520.

[2] Ho parlato di queste trasformazioni nel precedente capitolo III dal punto di vista della ricerca della nazionalità dei simboli. È un altro punto di vista rispetto a quello espresso qui. Cf. anche il cap. XIII del libro I.

[3] Ho dedicato un capitolo speciale ai *Droits, Redevance et Prestations symboliques, ved*. prec, c.XIII del libro I, *loc. cit.*.

[4] Si è visto nel cap. VII del libro I, cosa è il simbolo *parlato*.

ché, perdendo tutti i suoi attributi materiali, conserva non di meno la sua natura e il suo carattere simbolico.

La metamorfosi tocca la sua più alta espressione, quando del simbolo non resta altro che un nome, che non esprime neanche un pensiero allegorico e che, in sé stesso, non risveglia nessuna idea metaforica riallacciandosi all'esistenza di un antico simbolo. Durante il Medio Evo, della *paglia intrecciata*, sospesa a una pertica, era messa al fondo del terreno che deve essere venduto. Dopo la vendita, si dà *fuoco* a queste *trecce* per ufficializzare la presa di possesso. Si tratta qui di una forma particolare, un'espressione nuova del simbolo del *fuoco*, quest'antico segno di possesso che si riallaccia alle epoche più primitive e che ricorda l'epoca della prima conquista dell'uomo sugli elementi, della sua prima appropriazione della terra col dissodamento delle foreste fatto con il *fuoco*. Più tardi la *paglia intrecciata* si traforma in un semplice *cencio*, in alcune località, dove il senso del simbolo è completamente dimenticato; e dove si conserva la paglia si trascura il fuoco,che però è formalità essenziale che nei primi anni aveva solo lo scopo di trasferire la proprietà[1]. Infine il *fascio* sparisce e anche la *paglia intrecciata*. A Ginevra non resta nulla; la cosa e il nome sono spariti. Ma in Francia rimangono ancora una denominazione, il *saisie-brandon* che serve a ricordare l'origine e l'antica potenza del simbolo. Tale è la biografia e tali sono le metamorfosi di questo simbolo, che dopo aver regnato per lungo tempo nel mondo giuridico dell'antichità e del Medio Evo, non ha lasciato da noi altra traccia del suo passaggio che una sola parola, metà francese e metà teutonica, indecifrabile enigma per la maggior parte di quelli che la pronunciano[2].

Il pezzo di metallo grezzo, *æs*, di cui i Romani si servivano primitivamente nelle loro vendite fittizie, cambia forma e diventa una moneta chiamata *stips* nella *stipula*[3]. La moneta stes-

[1] Su questo simbolo *ved.* prec. l I, cap. VIII, v° *Feu*, p. 91, 92, 93 e cap. XIV p. 251, 252.

[2] Saisie-*brandon*, da *Brand*, *Fuoco*, *incendio* in tedesco.

[3] *Ved.* ciò che ho già detto a questo proposito nella nota N, § 1, alla fine del volume.

sa, il *libripens*, la bilancia e i testimoni in seguito spariscono. I Romani conservano dell'antica formalità, solo le parole sacramentali *Spondes ne*? *spondeo*, parole che in loro stesse, non hanno niente d'allegorico. Il simbolo infine arriva fino a noi e prende posto nei nostri Codici, anche se privato della sua formula e ridotto a un nome, la *stipula*, che sola indica la primitiva esistenza del simbolo, ultima e semplice espressione di un dramma vivo e complicato che animava una volta la presenza di un gran numero di attori, dove ciascuno aveva il suo ruolo definito, le sue parole, e la sua pantomima regolate dal costume. Di tutto questo non ci resta che un suono aereo, un essere metafisico, un nome, la *stipula*, che risveglia il ricordo dell'antico splendore di questo simbolo, simile a quelle grandi città che una volta muovevano il mondo e delle quali è rimasto solo il nome.

Si è dato a questa parola stipula una etimologia diversa che forma da sola tutto un sistema di cui ci si è serviti per costruire una pittoresca biografia simbolica[1]. È forse vero, come è stato detto, che il simbolo della *zolla*, staccandosi anno dopo anno dalle sue parti più materiali, si trasforma in seguito in *ramoscello*; che il *ramoscello* civilizzandosi diventa *bastone*, *scettro*, *lituo* augurale, *paglia* e *fuscello*; che respingendo così gradualmente tutti i suoi elementi fisici, il simbolo si trasforma in *formula* per andare a perdersi infine in una semplice locuzione che non ha più niente di materiale, la *stipula*, ricordo ancora vivo oggi del simbolo primitivo tratto dall'elemento sacro, della *terra*?

Niente di più poetico, confessiamolo, della biografia di questo simbolo fatta in questo modo. Ma è vero? Esaminiamo.

Tutti questi simboli, bisogna riconoscerlo, il *ramoscello*, il *bastone*, la *paglia*, il *fuscello*, vengono dalla *terra*. Ne sono i prodotti, i derivati, l'emanazione. A questo titolo sono dei veri

[1] Questo sistema si basa sulla parola *stipula*, paglia, considerata come la radice etimologica della parola *stipulazione*. *Ved.* Michelet, *Orig. du Droit*, Introd., p. CXI e CXII, e p. CXIX, CXX, dove si dice: «*stipulare*, è togliere di terra una *paglia*, poi rigettarla a terra dicendo: con questa *paglia* io abbandono, ecc.» Cf. la nota N alla fine del volume.

simboli *tellurici*, come li chiamo io[1]. Ma questo appellativo, dettato dalle necessità della classificazione, non è che un termine di nomenclatura che non comporta, in nessun modo, l'idea di un solo e stesso simbolo che subisce gradualmente parecchie trasformazioni successive, conservando sempre, in mezzo alle sue metamorfosi, lo stesso senso primitivo, lo stesso valore originale. In fatto di nomenclatura, si sa, l'identità di famiglia non costituisce sempre l'identità della razza, della natura e dell'origine.

La conformità d'origine non si stabilisce così.

Questa biografia ha come primo e ultimo termine materiali, da una parte la *terra*, e dall'altra il *fuscello di paglia* che si trasforma in seguito in qualche cosa di immateriale: la parola *stipulazione*, conservata nelle nostre leggi, metamorfosi che respinge la verità delle cose, che ripudia la scienza etimologica e che rigetta l'autorità di parecchi austeri giureconsulti.

La *stipulazione*, infatti, non è generata dal simbolo della *paglia*. È, come abbiamo già visto, l'ultima espressione di un simbolo metallico e non di un simbolo vegetale. Se vogliamo ha un'altra origine etimologica, del tutto opposta all'applicazione che si cerca di dare a questa locuzione. Come se la *stipulazione*, destinata a rendere salde e stabili le convenzioni delle parti, invece di derivare etimilogicamente dalla monetina, *stips*, che il *libripens* metteva sulla bilancia, prendesse il suo nome dal piolo, *stipes*, *stipulum*, che si pianta in terra e che vi resta fisso e incrollabile[2]. In quest'ultima spiegazione la parola *stipulazione* non si lega a nessun simbolo, e l'ipotesi biografica di cui mi occupo, svanisce comunque.

Questo momento in qualche modo solenne, in cui il simbolo della *terra*, del tutto staccato dalla sua ultima forma materiale, la *paglia*, si spiritualizza interamente, per essere solo più un

[1] Il signor Michelet non si serve di quest'espressione che ho preso dalla *Simbolica* di Creuzer, e di cui si è già visto il senso e l'applicazione al cap. VIII. Ma se la parola non è usata da M. Michelet, il senso che questa parola sembra rivelare, è proprio quello di questo scrittore.

[2] Sull'etimologia della parola *stipula*, *ved.* nota N, § 1, alla fine del volume.

suono, un essere metafisico, questo momento non è altro che un'illusione poetica in questa biografia del simbolo che prende la sua forma dall'elemento sacro, dalla *terra*, poiché la *terra*, la *zolla* e la parola *stipulazione* non hanno alcun rapporto etimologico né alcuna analogia giuridica.

Le altre trasformazioni sono più verosimili?

Vediamo ancora.

Perché la *zolla di terra*, il *suolo* diventano successivamente *ramoscello*, *bastone*, *erba*, *paglia*, *fuscello*, bisogna che lo stesso emblema primitivo sparisca dalla scena giuridica a misura che gli altri emblemi vedono la luce. Bisogna che il *ramoscello*, incaricato di rappresentare il terreno al posto della *zolla*, lasci il posto al *bastone*; che quest'ultimo si ritiri davanti ad un emblema meno sostanziale, più sgombro dall'elemento terrestre, come la *cannuccia di paglia* e come infine il sottile e leggero filo di paglia, in balia del vento, il *fuscello*.

Lungi dal fatto che l'ordine e il corso delle cose trascorrano così, succede, al contrario, che tutti questi simboli hanno un'esistenza contemporanea e simultanea. Il simbolo che, in questo sistema, avrebbe generato tutti gli altri per perire alla nascita, *la zolla di terra* appartiene all'età più remota come ai tempi più vicini a noi. Il suo uso è parallelo a quello del *ramoscello*, del *filo d'erba*, del *bastone*, del *fuscello di paglia*, il cui impiego avviene sovente nello stesso tempo, nello stesso periodo e qualche volta nella stessa formalità, nello stesso contratto.

La ragione di questa simultaneità, di questo concorso è molto semplice, ed è il motivo per cui l'oggetto di ciascuno di questi simboli non è identico.

La *zolla di terra*, il *terreno*, semplice e nudo, raffigurano la proprietà in senso astratto, il suolo in generale, la patria; da un punto di vista più ristretto e più pratico rappresenta un terrreno, un retaggio rurale, considerato in maniera generale. Quando si vuole che rappresenti un prato, si prende una *zolla di erba* o meglio si affonda dell'*erba* nella *terra*. Per la rappresentazione di un campo coperto di alberi, vi si piantono dei *ramoscelli*. La *zolla* figura il sottosuolo; l'*erba*, il *prato* o il *ramoscello* sono l'immagine della superficie, di quello che ricopre il suolo. Sic-

come il suolo è calpestato dagli schiavi, dei servi, che vi sono annessi e sui quali esiste un diritto di *dominium*, questo diritto di comando e di autorità sugli uomini, sulle cose è rappresentato da una *bacchetta*, un *bastone*, che si pianta anch'esso nella *zolla di terra* o che si consegna al nuovo acquirente; infine, il diritto assoluto di proprietà, questa facoltà di usare e abusare, di migliorare e di distruggere ha anche il suo emblema riunito qualche volta a tutti i precedenti: quest'emblema è il *coltello*[1]. Ecco cosa si trova nelle cronache, negli atti, ed ecco i simboli che si conservavano nelle chiese, sovente separati, ma sovente anche raccolti e riuniti. A ciascun emblema il suo senso, a ogni segno il suo valore. È una riunione, un'allenza dei simboli, ciascuno con un ruolo speciale e ciascuno esprime un'idea diversa, senza che quest'ultimo abbia generato l'altro, e senza che l'uno proceda necessariamente dall'altro.

Come combinare questa simultaneità di esistenza, questo concorso d'azione da parte di tutti i simboli o di qualcuno tra loro, nello stesso contratto o alla stessa epoca, se, come si pretende, il *ramoscello* è stato destinato a sostituire *la zolla*, e se l'*erba*, il *prato*, il *bastone* o la *bacchetta* sono stati inventati per succedere al *ramoscello* nelle cerimonie simboliche? Succede sovente, è vero, che il *ramoscello* isolato rappresenti una foresta, una prateria, un semplice campo, la proprietà tutta intera; che la *paglia* rappresenti gli stessi oggetti e serva anche nella vendita di una casa. Ma questi emblemi non sono affatto, in questi diversi casi, sostituiti alla *zolla* di terra; perché nello stesso periodo di tempo, nello stesso paese, il simbolo della *zolla* continua a essere usato con il significato che gli è proprio.

Il *fuscello di paglia* è certamente l'emblema usato più di frequente nel Medio Evo. Se ne è serviti nella vendita di un campicello di terrra, come nella deposizione di un monarca, ad esempio, del re Carlo il Semplice. È stato applicato nella cauzione; lo si è anche usato come segno di remissione di un'offesa, così come si vede nel poema fiammingo del *Renard*[2].

[1] *Ved*. DUCANGE, *Gloss*., III, 1521.
[2] Citato da M.MICHELET stesso, p. 123.

Ora in tutto questo dov'è il rapporto tra il simbolo della *paglia* e il simbolo della *zolla*?

Questa frequenza e soprattutto questa infinita varietà di applicazione mostrano evidentemente che la *paglia* non fu destinata a sostituire né il *ramoscello*, né il *bastone*, ancor meno a rappresentare la *zolla di terra*, antico simbolo che sarebbe caduto in disuso; perché, nella maggior parte dei casi in cui era usata la *paglia*, non aveva e non poteva avere alcun legame anche indiretto con la forma simbolica tratta dalla *terra*. Sapete perché questo emblema, la *paglia*, fu usato così di frequente? Un dotto e celebre autore lo spiega nel modo più semplice e più vero. Siccome in ogni tempo e in ogni luogo è sempre stato estremamente facile procurarsi un *filo di paglia*, è stato usato in un gran numero di occasioni[1]. Non vi è qui, lo si vede bene, nessuna combinazione scientifica, né alcuna previsione metafisica. La spiegazione è semplice ma perentoria, come ogni verità pratica.

Il *bastone* serve nella vendita di un terreno. Ma si applica anche per l'investitura di un ducato, di una cappella. Se, nei primi due casi si può dire che rappresenti il suolo o la *zolla* di terra, cosa rappresenta nell'esempio relativo all'investitura di una cappella? Si dirà che rappresenta anche il suolo sul quale dimora la cappella? Ma allora una *zolla* sarebbe stata usata come simbolo per raffigurare un edificio? Tutto questo non è al massimo che una dimenticanza totale della destinazione del *bastone* nelle rappresentazioni simboliche. Poiché in nessuna ipotesi il *bastone* sostituisce il *ramoscello*, né la *zolla di terra* o il suolo stesso. Il *bastone*, infatti, rappresenta sempre una cosa astratta; mai una cosa materiale. Rappresenta il diritto del donatore, del venditore, del principe, in virtù del quale trasmette al donatario, all'acquirente, al vassallo. È con lo stesso significato che serve a consacrare un affrancamento, ricevere un giuramento, un omaggio feudale. Si è lontani, molto lontani dalla verità quando si considera questo simbolo, il *bastone* o la *bacchetta*, come l'immagine della proprietà materiale; perché, lo

[1] BIGNON, *ap*. Ducange, v° *Festuca*, III, 410.

ripeto, non vi in questo segno fisico solo un'idea morale o intellettuale, l'idea del diritto, del potere, del comando, dell'autorità[1].

Il *bastone* è fra tutti i simboli il più antico, ma anche il più vivace. L'emblema della *paglia*, che viene presentato come suo sostituto e che gli è sopravvissuto, è sepolto nella polvere dell'oblio da parecchi anni[2]; mentre l'emblema del *bastone*, della *bacchetta*, della *verga* si mostra ancora ai nostri giorni nel mondo giuridico sotto tutte le forme, modesto e semplice come la *bacchetta* degli alcaldi costituzionali in Spagna, come quella dei re d'armi o come la *verga* degli ufficiali giudiziari o degli attuali sergenti in Inghilterra; superbo come il *bastone* dei marescialli di Francia, risplendente d'oro o di pietre, come la *croce* episcopale, questo *bastone* pastorale dei vescovi, o come lo scettro dei re, questi augusti pastori dei popoli.

Quanto alla formula della *stipula* romana, questa formula, così semplice in ultimo luogo, che consisteva in una interrogazione ed una risposta conforme[3], essa non presentava, come fa osservare Cujas, nessun senso allegorico[4], e non era destinata a sostituire la cerimonia e la pantomima simboliche che erano scomparse. La formula della stipulazione esisteva all'inizio nello stesso momento del simbolo. La trasformazione del simbolo

[1] «Cum *baculus* ac *virga* domini in suos ac res suas jus et potestatem denotet.» Ducange, *Investitura*, III, 1521.

[2] Nella vecchia investitura, la *paglia* era forse sopravvissuta al *bastone*. Il *bastone* era ancora in uso in alcuni luoghi della Fiandra e della Piccardia nel 1637, come attestato da Galland (*Franc-alleu*, XX, 326, ed. del 1637). Ma M.Michelet assicura che in Olanda l'investitura avveniva ancora con il *fuscello* nel 1764 (*Hist. de France*, V, 333, nota). Questa circostanza non modifica le mie osservazioni.

[3] Spondes?spondeo. - Dabis?dabo. - Quinque aureos dare spondes? quinque aureos dare spondeo.

[4] «Sunt qui dicunt verba solemnia quæ interveniunt in stipulationibus esse symbola quædam…verba non sunt symbola, nisi sint allegorica. Stipulationum verba non sunt ejusmodi; ergo stipulationum verba non sunt symbola.» Cujas, *De verb. oblig.com.*

in formula è dunque puramente immaginaria. La realtà non risponde al sistema[1].

E ora, devo ben dirlo, con pena e mio malgrado, mi vedo obbligato a strappare qualche pagina a questa seducente odissea giuridica. Ma quale che sia il fascino di queste brillanti ipotesi, quando si fa del Diritto bisogna essere veri, quando soprattutto con la verità restano ancora, nella scienza giuridica, abbastanza elementi reali per incantare l'immaginazione; perché è dalle origini del Diritto di tutti i popoli, che si esala in tutte le direzioni, naturalmente e senza costrizione, il più soave dei profumi poetici.

## CAPITOLO VI

### CONCLUSIONE: LO SPIRITO DELLA LEGISLAZIONE E DELLA CIVILIZZAZIONE È NELLO SPIRITO DEI SIMBOLI GIURIDICI.

Dal fatto che ogni popolo ha una inclinazione generale e una tendenza particolare per la simbolizzazione e dal fatto che mette nei simboli alcuni elementi del proprio carattere e del proprio genio, si deve concludere che l'esame del *Simbolismo* di una nazione porta all'idea dominante della sua civilizzazione e allo spirito della sua legislazione scritta[2]. La perfetta e approfondita conoscenza dei simboli usati da un popolo, l'apprezzamento della loro origine e lo studio della loro applicazione giudiziaria possono certamente mettere sulla via che porta alla soluzione di questo problema, e devono illuminare le investigazioni scientifiche di una luce spesso brillante, ma più sovente, forse, incerta e dubbiosa.

L'incertezza, che frequentemente rende sterili i risultati di tale investigazione, ha la sua causa nella difficoltà di poter discernere, con precisione, il simbolo nato sul suolo dal simbolo

[1] Ciò che dico qui si applica solo alla formula delle stipulazioni, che è quella che il signor Michelet ha considerato nel passaggio al quale rispondo. Sulle Formule in generale, *ved.*, prec. il cap. III, § 6 del lib. I.

[2] MICHELET, *Origines*, Introd., p. LXXIV

portato dalle migrazioni di razze straniere. Come riconoscere con certezza, nel simbolo, la catena che lega una nazionalità vivente ad un'altra che è stabilita? E, fra i simboli realmente indigeni, è possibile distinguere ciò che appartiene alla loro età primitiva e ciò che il tempo ha tolto o aggiunto al loro tipo originale? Lo stato attuale della scienza simbolica, con i suoi elementi ancora incompleti, non permette a questo riguardo che semplici congetture.

La logica insegna, senza repliche, che i simboli giuridici di un popolo contengono, in germe, l'idea della sua nazionalità e lo spirito della sua legislazione. Si può, si deve anche affermare che la legislazione è interamente nei simboli. Ma non si saprebbe dissimulare che l'applicazione di questo assioma a questo determinato popolo non sia difficile e pericolosa in ultima analisi. Si può citare tuttavia qualche felice esempio di questa applicazione.

La forma del simbolo giuridico degli antichi Germani, nella quale sembrano aver messo maggiormente l'impronta dei loro costumi primitivi, è, l'abbiamo visto, il filo d'erba, il ramoscello, il ramo, emblema agreste, segno rurale, immagini delle abitudini religiose, ma allo stesso tempo della vita errante della nazione nelle sue profonde foreste e nelle sue verdi praterie dove i Germani vissero così a lungo sparsi secondo l'avventurosa libertà del loro genio. L'elemento che i Germani hanno introdotto nelle società moderne riproduce questa stessa immagine. È da loro che la civilizzazione moderna dell'Europa è così pervasa dal sentimento del grande valore personale dell'uomo, della sua indipendenza individuale, sentimento sconosciuto al mondo greco e al mondo romano, dove non si trova che la libertà del cittadino, che rinuncia a se stesso a favore dello Stato e dell'associzione politica[1]. Il carattere dei Germani è quello dell'indipendenza personale, che ci portaro-

[1] Bisogna in questo apprezzamento non dimenticare di tenere conto anche del cristianesimo, la cui influenza ha contribuito a far entrare e sviluppare l'elemento personale nella civilizzazione moderna.

no in passato dal profondo delle loro foreste[1]. Questo carattere si allea meravigliosamente alla forma e allo spirito dominante dei loro simboli.

A Roma, il simbolo è urbano. Questo carattere annuncia lo spirito di legalità, d'associazione regolare, indispensabile alla pubblica sicurezza della città. Qui niente individualismo e indipendenza; l'ordine è la legge suprema. Tutto è sacrificato allo Stato, che assorbe a suo profitto la personalità individuale. Come conseguenza di questo assorbimento, il Diritto romano è più *reale* che *personale*.[2] La *proprietà* guadagna in protezione, in solidità quello che perde nell'indipendenza della *persona*.

Il simbolo giuridico dei Romani ha un altro carattere. In opposizione al simbolo germanico che è uno, semplice, puramente civile e nobile, il simbolismo romano è doppio, sacerdotale e civile, patrizio e plebeo, come il genio della nazione, come il diritto della città primitiva, così a lungo in preda delle lotte di questo antagonismo che si riflette dappertutto, nella religione, nei miti, nei simboli, nel Diritto[3].

Fra il piccolo numero di forme simboliche che la Francia può rivendicare in proprio, l'obbligo di portare al signore un uccellino su un carro immenso, fa risaltare in modo particolare il carattere nazionale. Questa forma, con tutte quelle analoghe, indica infatti un pensiero beffardo, che buca la scorza simbolica per lasciar intravvedere questo sottile fiore di malizia gallese che si vede ancora sbocciare sulla fisionomia francese. Ma vi è qui solo la parte superficiale del carattere francese. La nostra

[1] Il signor Michelet dice: *un droit Personnel*. È la stessa idea, ma il dotto storico non la collega né alla forma, né al carattere del simbolo germanico, come io ho cercato di fare. *Origines*, Introd., p. LXXIX.

[2] MICHELET, *Origines*,Introd.., p. LXXVII a LXXIX.

[3] Su questa dualità, *ved*. Niebuhr, nella sua *Histoire romaine*, e l'*Essai sur le droit privé des Romains* di M. Guérard. M. Laferrière combatte questa ipotesi e la sua Storia del Diritto civile dei Romani si basa sull'unità del Diritto civile, che ha per fondamento l'unità della città, che è legata a due elementi, la nobiltà e il popolo, divisione di persone, non di Diritto. *Histoire du Droit civil de Rome et du Droit Français*, t. I. p. 39 e seg. - *Ved*. anche al cap. seg. un apprezzamento del *Simbolismo* romano e del *Simbolismo* tedesco dal punto di vista dei loro rapporti con il principio politico della società.

nazionalità si manifesta con un tratto più profondamente marcato e più vero. La Francia, fusione di parecchi popoli, se anche può mostrare qualche isolato simbolo che le sia proprio, non ha, a dire il vero, un sistema di simboli indigeni. Il suo *Simbolismo* giudiziario è vario e complesso. Si compone di simboli di tutte le razze che si sono stabilite sul suo territorio. Questo carattere si ritrova nella civilizzazione francese che non è né esclusivamente romana[1], né essenzialmente germanica. Il tipo di civilizzazione, come quello del *Simbolismo* giudiziario della Francia, espressione dei diversi elementi della società moderna, è europeo. Riproduce, con maggior esattezza, l'idea generale della civilizzazione.

Il *Simbolismo* francese, si appropria a ragione, più esclusivamente di ogni altro, della fisionomia che appartiene ai simboli comuni e generali, a quei simboli *umani*, che sono di tutti i secoli e di tutti i paesi[2]. Il Diritto francese rispecchia da lungo tempo questa disposizione con ammirabile esattezza. Non si pone nel mondo giuridico come un diritto nazionale, come un diritto locale, astioso, esclusivo. È un diritto plebeo e progressivo, un vero diritto cosmopolita, diritto *umano*[3], che i popoli, pur criticandolo, invidiano e copiano. Questo diritto, grazie alla forza del suo gradito principio, avanza poco alla volta e in silenzio alla conquista del mondo[4].

[1] Cosa che non respinge l'influenza, preponderante d'altra parte, dell'elemento romano che ho già riconosciuto l. II, cap. III segnalato da M. Guizot, *Hist. de la civil. franç.*, 7ª lezione.

[2] *Ved.* prec. l. I, cap. V; e l. II. Cap. III,

[3] MICHELET, *Origines*, Introd., p. CXXI; e *Histoire de France*, t. II, p. 642

[4] *Ved.* mia *Introd.*, part. IV, p. CXVII e CXVIII

## CAPITOLO VII

### ALTRE CONCLUSIONI: IL PRINCIPIO POLITICO DELLA SOCIETÀ DETERMINA IL REGNO O LA DECADENZA DEI SIMBOLI GIURIDICI.

Vi è ancora una conclusione da trarre da quanto precedentemente detto. Questa conclusione prende la sua formula dal principio sociale. Così come l'ago calamitato s'inclina costantemente verso il polo, allo stesso modo i simboli giuridici si voltano incessantemente verso il principio politico della società che determina o il loro regno o la loro decadenza[1].

Due principi governano il mondo civile e reggono la società, sia apertamente, sia in segreto. Questi due principi, ugualmente legittimi e necessari, rappresentano sempre con nomi diversi e innumerevoli modifiche, l'elemento sacerdotale o l'elemento civile, l'elemento attivo o l'elemento passivo della società. Uno di questi principi arriva dall'Oriente; dà vita all'immobilità sociale, prodotto dell'elemento sacerdotale o patrizio, dell'elemento materiale, passivo o conservatore della civilizzazione; l'altro principio che appartiene all'Occidente, genera il movimento, il progresso, dove l'elemento plebeo è mobile, elemento attivo, spirituale dell'associazione civile.

Il Diritto ha la facoltà di riprodurre ammirevolmente quest'ordine delle cose, e di rappresentare con fedeltà l'unione dei due principi delle società umane, cioè: l'elemento immobile, stazionario o conservatore, ossia il principio sacerdotale, patrizio o orientale; e l'elemento attivo o progressivo, cioè il principio plebeo o occidentale; in altri termini l'elemento storico raffigurato dal simbolo che ne è il tipo più pittoresco e più semplice; l'elemento filosofico, rappresentato dalla ragione umana[2].

[1] *Ved*. la fine del cap. I del l. II.

[2] «Il Diritto civile, come il Diritto politico, i costumi, le scienze, le arti, come tutto quello che riguarda la storia dell'umanità, comprende due elementi inseparabili, l'uno storico, tradizionale, conservatore, l'altro innovatore, razionale, filosofico.» Klimrath, *Essai sur l'étude historique du droit et son utilité pour l'interprétation du Code civil*.

Quando la società è barbara, è sottomessa alla religione della lettera; il diritto è imprigionato nel materialismo della forma. Il simbolo regna e domina. È il diritto delle epoche eroiche, quello delle XII Tavole e quello del Medio Evo. La legge delle XII Tavole dice: *uti lingua nuncupassit, ita jus esto*. Il Medio Evo diceva: *qui virgulâ cadit, causâ cadit*. Questi effetti si prolungano per molto tempo ancora dopo che la civilizzazione ha rimpiazzato la barbarie. Le epoche civilizzate hanno come missione di liberare il Diritto di queste pastoie, di elevarlo al di sopra delle parole, di mettere l'idea al di sopra della forma; da qui il segno della buona fede, dell'equità, *æqualitas*, segno della vittoria del principio plebeo che risiede essenzialmente nell'eguaglianza, radice e fondamento dell'equità.

Così, quando il Diritto è caricato di simboli, l'elemento sacerdotale o nobile domina. La società è immobile, immutabile, fuori dalla legge delle vicissitudini, fuori dal tumulto delle passioni e del pensiero, come l'India che è la più alta espressione di questa pietrificazione sociale.

Con proporzioni più ristrette e un carattere meno determinato, Roma offre un altro esempio di questo regno parallelo e simultaneo del simbolo e dell'elemento sacerdotale o patrizio. Quando l'elemento plebeo, personificato in Cesare, ha definitivamente trionfato, il simbolismo del Diritto romano sparisce, le leggi *OEbutia* e *Julia* l'hanno colpito a morte; la spiritualizzazione del Diritto è arrivata[1].

La Francia, che ha di buon'ora liberato il suo Diritto dai legami materiali del simbolo, ha un diritto spiritualista e allo stesso tempo plebeo, una civilizzazione occidentale e allo stesso tempo progressiva[2].

La Germania, di cui la civilizzazione conserva alcune cose del carattere orientale, che ricorda l'Asia, da dove si dice che discenda la razza germanica, si compiace delle forme materiali

[1] Il più rude colpo al simbolismo giuridico dei Romani è stato portato dalla legge *OEbutia*, che si pensa sia di poco precedente a Cicerone, e dalle due leggi *Julia*, di cui una è certamente di Augusto e l'altra forse di Giulio Cesare stesso. È l'epoca del trionfo completo dell'elemento plebeo.

[2] Cf. l. II, cap. III e la fine del cap. precedente.

del simbolo giuridico. Così possiede ancora un Diritto, non sacerdotale ma patrizio, cosa che differisce poco riguardo al risultato, non essendo tuttavia proprio la stessa cosa[1].

In Inghilterra, dove la lotta dei due elementi si mantiene, il Diritto non ha ancora un carattere fisso e determinato. In questo antagonismo tra lo spirito e la materia, tra l'elemento plebeo e l'elemento patrizio, il simbolismo giuridico, scosso sulla vecchia base, resiste ancora vacillando. Quando i simboli cadranno, l'Inghilterra sarà entrata nella civilizzazione occidentale, il principio politico della società britannica sarà cambiato, l'elemento plebeo avrà definitivamente trionfato; il ristretto e rigoroso formalismo sarà scomparso.

La migliore condizione per un popolo, lungi dal risiedere nella dominazione assoluta di uno solo di questi due elementi, consiste, se non nella loro lotta, almeno nella loro combinazione e nel loro equilibrio. Con un unico elemento si ha l'immobilità o l'agitazione, il dispotismo o l'anarchia, ossia la morte nell'associazione politica, morte di consunzione in un caso, morte violenta nell'altro. Con la lotta dei due principi non c'è che incertezza, disordine, malessere; con l'equilibrio, si ha il movimento e la vita.

Quando si dice che l'elemento attivo o plebeo trionfa presso un popolo, questo significa che, liberandosi delle pastoie che lo tenevano prigioniero, è entrato nella direzione della società. Ma

[1] Cf. con quanto detto sul Diritto tedesco nel prec. cap., p. 332, 333, e alla fine del cap. II di questo 2° libro, p. 300, 301. Non c'è nessuna contraddizione tra il capitolo precedente e quello attuale. Perché un Diritto può non essere sacerdotale e neanche patrizio. Benchè arrivino dallo stesso principio, vi è una sfumatura tra questi due elementi. L'elemento sacerdotale è il *nec plus ultra* della pietrificazione sociale. D'altra parte il genio di un popolo può ben essere quello dell'indipendenza personale, può essere rappresentato, nel Diritto privato, dal principio della libertà personale, benché il Diritto politico sia un Diritto del tutto patrizio. La storia dei Franchi contiene un esempio che può contribuire a far capire queste due sfumature. Clodoveo è obbligato a cedere davanti al Franco che si oppone a che egli si appropri, dopo la battaglia, di un oggetto determinato del bottino, concupito da questo principe. Più tardi Clodoveo, grazie alla sua autorità di capo, per vendicarsi, spacca la testa a questo stesso compagno, senza esporsi con questo atto allo spirito di rivolta.

questo non vuol sempre dire che abbia assorbito l'elemento passivo o patrizio. Il colmo dell'abilità politica consiste nel bilanciare i due elementi opposti, senza distruggerne alcuno. Il trionfo dell'elemento plebeo, che è desiderabile, sarebbe da deplorare se avesse come conseguenza di far sparire completamente l'elemento patrizio o conservatore, invece di assimilarlo.

La spiritualizzazione del Diritto, conseguenza dell'emancipazione dell'elemento plebeo, è un progresso e un bene, ma diventa piuttosto un male, e un male molto deplorevole, se è assoluta. Nel Diritto politico, questa spiritualizzazione assoluta conduce alla liberazione dalla garanzia data dalla proprietà fondiaria, che è il simbolo per eccellenza; nel Diritto privato, capovolge tutte le forme, di cui il simbolo è la manifestazione più espressiva. Questa spiritualizzazione del Diritto privato, ha portato la Francia alla soppressione della tradizione nella vendita degli immobili, cosa che si può ben giustificare, e alla soppressione della trascrizione stessa della vendita su un registro pubblico come condizione della validità dell'alienazione rispetto ai terzi, cosa che suscita oggi un grido generale di disapprovazione. Ecco dove porta l'eccesso nella spiritualizzazione del Diritto. Il materialismo illuminato delle forme vale meglio di questo spiritualismo esagerato. Così, a forza di spiritualizzarsi, il Diritto si volatilizza. Inafferrabile, etereo, sfugge ad ogni timore per la sua estrema tenuità. È un puro spirito che non è di questo mondo, che abbaglia lo sguardo o gli sfugge.

Il Diritto, destinato all'uomo, che non è un puro spirito, ha bisogno di adattarsi alla doppia natura dell'umano. Bisogna che stia per terra, dove l'uomo dimora, e che sia spiritualista come l'uomo è intelligente, cioè senza essere dominato dalla materia, dalla forma, ma senza esserne liberato. Perché per l'uomo la liberazione assoluta dalla forma è la morte; per il Diritto è la stessa cosa.

Come si vede, il simbolo è un indice quasi infallibile dello stato politico di un paese, una misura pressoché certa della civilità. Il Diritto più fecondo in rappresentazioni simboliche è quello che parla più vivamente all'immaginazione, che si presta meglio alle ispirazioni della poesia; ma di sicuro non è

quello più al riparo dalla critica e quello da prediligere nell'interesse degli umani destini.

# NOTE, SVILUPPI E SPIEGAZIONI

## INTRODUZIONE

### Nota A.- (Ved. Intro., p. 40.)

AUTORITÀ DI OMERO PRESSO I GIURECONSULTI ROMANI

Omero è citato abbastanza sovente nel Digesto. A volte è citato per allusione, altre nominalmente.

M. Giraud si sbaglia quando dice che il suo nome è citato solo *sei* volte nelle Pandette[1].

Il nome di Omero è citato almeno *nove* volte testualmente nel Digesto, e i suoi versi *otto* volte, di cui *sette* con il testo greco e una indicando il senso di un passo dell'Odissea. È almeno quanto ho rilevato io stesso nel Digesto.

Mi limito qui ad indicare le leggi nelle quali è questione di Omero:

1. *De verbor.signif.*, l. 236; L. XVI.
2. *De pœnis*, l.16, §8; *XLVIII*, 19
3. *De legatis*, l.52, §2; III (32).
4. *De legatis*, l. 65, §4; id.
5. *Ad leg. Jul. de adult.*, 13, §1; XLVIII, 5.
6. *De contrah. nupt.*, l.1, §1; XVIII, 1.
7. *De supellectile*, l.9, §1; XXXIII, 10.
8. *De gradi bus*, l.4, §6; XXXVIII, 10.
9. *De mortis causâ donat.*, l.1, §1; XXXIX.

In quest'ultimo testo, solo il suo nome è citato.

Giustiniano, nelle sue Istituzioni (lib. I, tit. II, § 2), ha cura di avvertire che, quando dice *il Poeta*, sta facendo riferimento

[1] *Intro, Hist. aux Élém. D'Heineccius*,p. 282 alla nota.

ad Omero, parlando dei Greci. M. Giraud assicura che è citato nominalmente *tre* volte nelle Istituzioni[1].

Scipione Gentili e Samuel Fermat hanno spiegato la storia dell'influenza di Omero sui giureconsulti romani. *Guardate* i due libri *Parergorum* di Gentili, nel IV volume del *Tesoro di Ottone*, e la Dissertazione di Fermat, figlio del geometra, *De auctoritate Homeri apud jurisconsultos*, nell'VIII volume (suppl.) del *Trésor* di Meermann. Questa dissertazione è stata stampata anche a Tolosa, con altre miscellanee, in-8°, 1680. Consutate anche a questo proposito M. Giraud, *Introd. his. aux Éléments d'Heineccius*, p. 281, 282.

## Nota B.- (Ved. Introd., pp. 54-58)

### ESEMPI DI FORME TAUTOLOGICHE A DUE, TRE, QUATTRO TERMINI O PIÙ, TRATTI DAL DIRITTO DI DIVERSI POPOLI E PARTICOLARMENTE DAL DIRITTO ROMANO, DAL DIRITTO FRANCESE E DAL DIRITTO TEDESCO.

Grimm divide tutte le forme tautologiche in due classi, a due e tre termini[2]. Se ne trovano tuttavia alcune a quattro e cinque termini, ma sono così poche che Grimm ha tranquillamente potuto non tenerne conto. Ne citerò alcuni esempi.

### §I.- FORME TAUTOLOGICHE A DUE TERMINI.

#### I. Forma romana[3].

Jus fasque[4].
Juste pieque.
Ope et consilio.
Æquius, melius.
Solum, purum.
Palam atque aperte.

[1] *Ibid.*
[2] *Deuts. Rechtsalt.*, p. 14.
[3] Ved. GRIMM, p. 25 e 26.
[4] Le forme di questo gruppo sono estratte da Grimm dalla Raccolta di Brisson

Uti, frui.
Nei habeto, neve fruimino.
Vendere obligareve.
Inquinetur, vitietur.
Corrumpatur, deteriore fiat.

Jus potestasque[1].
Ut perpetuum firmumque observatis.
Fixum ratumque sit. (a. 475).
Liberaliter et amanter. (a. 475).
Omnino et absolute.
Fieri præstarique volo.
Volo ac jubeo. (a. 502-542)
Spondeo atque promitto. (a. 587)
Completevi et absolvi. (a. 639)

Volumus jubemusque[2].

## II.- Forme latine del Medioevo[3].

Mundeburde vel defensione.
Mundiburdum vel defensionem. (a. 784)
Mundiburdus sive procurator.
Trustem et fidelitatem.
Consensu et consilio.
Firmiter et pleniter.
Firmiter et stabiliter.
Firma et stabilis. (a. 744, 776)
Totum et integrum. (a. 752)
Vacuum et inane apparent.
Teneant et possideant.
Habet et continet.

[1] Grimm ha tratto questo insieme dalla Raccolta di formule pubblicata da Spangenberg.
[2] Tito Livio, XXVI, 33; giudizio dei Campani
[3] Si veda GRIMM, p. 23 e 24. le opere o le leggi da cui queste forme sono tratte vi sono indicate.

Egeris, gesseris.
Dono atque trado. (a. 757)
Decernimus ac jubemus.
Rogatus et petitus. (a. 775)
Devulgatum et patefactum.
Promittere et conjurare.
Ministrare et adimplere.

Statuimus et ordinamus[1].
Jubemus et mandamus.
Servabunt et faciunt servari.
Volumus atque precipimus[2].
Honorabo et salvabo[3].
Honoratum ac salvatum[4].
Legem et justitiam[5].
Legem et consuetidinem[6].
Dedimus et concessimus[7].
Habendas et tenendas[8].
Statuimus et sancimus[9].
Volumus atque jubemus[10].
Volumus et concedimus[11].
Fixum ratumque[1].

[1] Nessuna delle forme di questo insieme è estratta dall'opera di Grimm. Per le prime tre *ved*. un'ordinanza di San Luigi citata da Claude Menard nelle sue *Observations* su Joinville, p. 393 dell'ed. di Ducange, 1668.

[2] An. 833, *Histoire du Languedoc*, I, dipl.53;- altro in Blauze, II, 269, addit., cap. III.

[3] *Cap. Car. Calvi, tit.* 26.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

[6] Preambolo della Charte de Saint- Dizier del 1228 (*les Olim*, II, 702).

[7] Atti citati da Saint-Dizier e atto di Enrico II, del 1455; Bruxelles, *Usage général des fiefs*, alla fine del 2° volume.

[8] Atto citato da Enrico II.

[9] *Usatges de Catalogne*, an. 1060; *usatge* 142.

[10] *Car. Calvi Capitul.*, ann. 869, cap. XL. Baluze, II, 215, ap. F. Hélie, Inst. Crim., t.I, p. 276.

[11] Ord. Giun.1319, art. 13. Louvre, I, 688, *ap*. F.Hélie, *Inst. Crim.*, t.I, p. 433.

## III.- Forme francesi[2].

Riches et manant.
Lies et baux[3]
Mus (*mutus*) et taisant.
Volentiers et de gré.
Tost et delivrement.
Teue et celée.
Otroié et graé
Juri et plevi.
Fervestir et armer.
Tenir et palmoier.
Ne guerpir ne laissier.
Guerpi et laissié.

Joyaux et lies[4].
Demanda aïe et socors[5].
Lor gent ocient et abattent[6].
Joie firent mult furent lié[7].
Et li chaitif braient et crient[8].
A un port vinrent, s'arivèrent[9].
Sergans aller, sergans venir,
Et ostex saisir et porprandre[10].
A grant joie et à grant liesce[11].

[1] Testam. Di Perpétup, vescovo di Tours. Laferrière, *Hist. du dr. Civ. de Rome et du Dr.fr.*, t. II,p. 512.

[2] Grimm, p. 22 – ma devo far osservare che le forme del primo gruppo sono tratte da alcune opere poetiche.

[3] *Læti et hilares.*

[4] Anche le forme di questo gruppo sono tratte da diversi vecchie poesie. Ducange, v. *canterma*, II, 194.

[5] Wace, *Brut*, v. 2698; a cura di Leroux de Lincy, t. I, p. 129.

[6] *Ocient*, *occidunt*; *id.*, v. 3157; *ibid.*, p. 150.

[7] *Brut*, v. 4201; t. I, p. 199.

[8] *Id.*, v. 6243; *id.*, p. 288.

[9] *Id.*, v. 6861; *id.*, p. 316.

[10] *Id.*, v. 10612 e 10613; t. II, p. 102.

[11] *Id.*, v. 10681; *id.*, p. 105.

Te doivent aidier et valoir[1].
Quant prest et apparillée furent[2].

Prendront ne laisseront prendre[3].
Dons ne presens.
Rendre et restituer.
Ils sçauront et congnoistront.
Deffendons et prohibons.
Voulons et entendons.
Prins et accepté[4].
Prennons et acceptons.
Avons promis et promettons,
Continuer et entretenir.
Promises et jurées.
Promettons et jurons.
Voulons et consentons[5].
Voulons estre alliéz et nous allions.
Juré et affermé[6].
Serment et foy.
Tenir et garder.
Voudrent (voulurent) et accordèrent.
Avons dit et declaré[7].
Disons et déclairons.
N'avons entendu et n'entendons.

[1] *Id.*, v. 11249; *id.*, p. 130.

[2] *Id.*, v. 11400; *id.*, p. 136.

[3] Questo gruppo non è tratto da Grimm. Le prime sei forme sono estratte da un'ordinanza di san Luigi dell'anno 1256. Si veda Joinville, p. 122, 123, ediz. in-fol., 1668, e Ducange, *Observations sur Joinville*, p. 107.

[4] Questa forma e le cinque che seguono sono tratte dal *Pacte de fraternità d'armes* fra Luigi XI e Carlo, duca di Borgogna. Ducange, dissert. 31, a seguito di Joinville, p. 265.

[5] Questa forma e la seguente sono tratte dal *Pacte de Fraternité* fra Duguesclin e Olivier de Clisson. Ducange, id., p. 266.

[6] Questa forma e le tre seguenti sono tratte dall'*Establiss. des mestiers de Paris*, di Est. Boileau, settembre 1321.

[7] Questa forma e le altre tre sono tratte dalle *Lettres de rémission d'Henri I en faveur des enfants de Robert Estienne*, agosto 1552, *Biblioth. de l'École des Ch.*, t. I, p. 572.

Avoir esté ne estre.
Assent et octroy[1].
Voulons et octroions[2].

### IV. – Forme tedesche[3]

Kraft und Macht.
Sicher und gewise
Fest und dauerhaft.
Schuldig und pfichtig.
Sein und bleiben.
Weisen und erkennen.

## § II. – FORME TAUTOLOGICHE A TRE TERMINI

### I. Forme romane[4].

Dare, facere, præstare[5].
Do, lego, testor.
Datum, assignatum, adscriptum.
Volo. Statuo, jubeo (a. 475)[6]
Permitto, volo, statuo. (a. 475)
Volo, rogo, statuo.
Heredes, scribo, dico, statuo.
Dedero, legavero, darive jussero.
Consensi, subscripsi, adsignavi. (a. 251).
Relegi, consensi et subscripsi. (a. 523-539).
Fiat, detur, præstetur. (a. 571).

[1] Ligue de Pierre de Dreux-Mauclerc, duca di Bretagna, con i conti d'Angoulême e di Saint-Pol, contro il clero; anno 1247, *apud* Michelet, *Hist. de France*, II, 616, in nota.

[2] Ord. 15 maggio 1315, art. 17; collect. Louvre, I, 561; *ap.* F. Hélie, *Inst. crim.*, t. I, p. 432.

[3] GRIMM, p. 14 e 15.

[4] Vedere GRIMM, p. 25 e 26.

[5] Questa forma e le due seguenti sono tratte dalla *Raccolta di Brisson*.

[6] Questa forma e le dodici che seguono sono tratte da Grimm, dalla *Raccolta di Spangenberg*.

Dari, fieri, præstarique. (a. 174-251)
Habeant, teneant, possideant (VI secolo)
Habeant, teneant, possideat. (a. 587).
Habere, tenere, possidere. (a. 540).
Res dare, facere, solvere[1]

## II. – Forme latine del Medio Evo[2]

Testes nec boni, nec veri, nec receptibles.
Ductus (tutus), quietus atque securus.
Bene et honeste et utiliter. (a. 1090).
Habeat, teneat et possideat.
Habeant, teneant atque possideant (a. 744, 772, 783).
Habeant, teneant et possideant. (a. 1244).
Egeris, feceris, gesserive.
Dono, lego atque trado. (a. 795).
Dono, trado, atque trasfundo. (a. 802).
Dono et pertrado et pertranfundo (a. 752).
Damus, tradimus et donamus.
Rogo, preco atque supplico.
Pronuntiamus, laudamus, dicimus. (a. 1291).
Laudamus, adjuvamus, confirmamus. (a. 1090).
Ordinavi, statui et confirmavi. (a. 1068).
Approbavit, ratificavit et laudavit . (a. 851).
Constituimus, volumus et ordinamus. (a. 851).
Contestamur omnes, convenimus cunctos, monemus universos. (a. 1090).
Placuit atque convenit atque adcrevit mihi voluta. (a. 680-690).
Providere, regere, gubernare.
Maneant, consistant, perseverent. (a. 1090).
Monuerunt, requisiverunt et petiverunt. (a. 1403).
Dici, declarari et indicari.

[1] TITO LIVIO, I, 13.
[2] Grimm, p.24 e 25. Egli cita la raccolta dalla quale ha tratto ciascuna forma del primo gruppo.

Infrigens, irritans, annichilare volens.
Per vim tuberi, et raubaverit et expoliaverit.

Statuimus, volumus et mandamus[1]
Jus, fas atque licentiam[2].
Faciendi, stauendi atque construendi.
Fidelis et obediens et adjutor[3].
Ad habendum, possidendum, tenendum[4].
Volo, rogo, statuo[5].

## III. – Forme francesi[6].

Lerres, traistres et briseres de chemin[7].
Prion, cep et buie fermée.
Baus (*hilares*) et joyaux et lies (*læti*).
Rice d'avoir, manant et acasé.
Rice d'avoir, acasé et garni.

Maimbour, protecteur et deffendeur[8].
Recordons, salvons et wardons.
Salvent et wardent et recordent.
Concéder, gracier et ottroier.

[1] Ordonn. de saint Louis citata da Cl. Menard, *Observ. Sur Joinville*, p. 393, a cura di Ducange.

[2] Questa forma e la seguente sono tratte da un diploma di Ottone III, riportato da Laboulaye, *Histoire de la prop.*, p. 331.

[3] *Capit. Caroli calvi, tit.* 44.

[4] Dipl. de Charles de Prov., anno 802. *Bibloth. de l'École des Ch..*, t. I, p. 456.

[5] Testam. de Perpétue, évêque de Tours. Laferrière, *Hist. du Dr. Civ. de Rome et du Dr. fr., t. II, p.* 512.

[6] GRIMM, p. 22.

[7] Le forme di questo primo gruppo appartengono a delle opere poetiche e sono tratte da Grimm, *loc. cit.*

[8] Le forme di queso gruppo e del seguente sono giuridiche. Quelle del primo sono tratte dalle raccolte di Weismes, di Stavelot e di Malmedy, e sono citate da Grimm.

Sans nostre congié, licence et permission[1].
Avons fait, contracté et conclud[2].
Faisons, contractons et concluons.
Nous faisons, constituons et déclarons.
Avons promises, accordées et jurées[3].
Promettons, accordons et jurons.
Leur avons quieté, remis et pardonné[4].
Quietons, remetons et pardonnons.
Donnons, transportons et délaissons[5].

## IV. – Forme tedesche[6]

Gericht, Herrlichkeit und Freiheit.
Herrlichkeit, Freiheit und Gerechtigheit.
Mit Willen, Rath end Gunst.
Ledig, frei und los.
Fri, ledig und los.
Sein, bleiben und gehalten warden.
Gesagt, erkannt, geweist.
Bekennen, weisen und spechen.

[1] Le forme di questo gruppo non sono nell'opera di Grimm. Per questa prima forma, si veda un'ordon. de saint Louis, del 1256, riportata da Joinville, p. 122, 123, e da Ducange, *Observ à la suite de Joinville*, p. 107, edit. in-fol, 1668.

[2] Questa forma e le due seguenti sono tratte dal già citato *Pacte de fraternité d'armes* fra Luigi XI e Carlo di Borgogna

[3] Questa forma e le due seguenti sono tratte dal *Pacte de fraternité* fra Duguesclin e Olivier de Clisson, già citato.

[4] Questa forma e la seguente sono tratte dalle *Lett. de rémission* en faveur des enfants de Robert Estienne, già citati.

[5] Trattato del settembre 1423 tra Bedfort e il duca di Borgogna. Archiv., *Trésor des Chartes*, J. 249, N 12 e 13; *apud* Michelet, *Hist. de Fr.*, V, 24, nota 2.

[6] GRIMM, da p. 15 a 19. Le Raccolte dalle quali queste forme sono tratte vi sono puntualmente indicate.

## § III – FORME TAUTOLOGICHE A QUATTRO, CINQUE E PIÙ TERMINI

### I. Forme romane[1].

Do, lego, volo, statuo.
Dono, cedo, trado et mancipo. (a. 587).
Transcribo, cedo, trado et mancipo. (a. 625)
Bonum, fortunatum, felixque salutareque siet[2].

### II. – Forme latine del Medio Evo[3]

Ut fiat, detur, præstetur, impleatur.
Sciat, dicat, contestetur, admoneat. (a. 1090)

### III. – Forme francesi

Fierent, batent, ocient, matent[4].
Avons dit, déclaré, voulu et ordonné[5].
Disons, déclarons, voulons et ordonnons[6].
De le porter, aider, soutenir, favoriser et secourir[7].

### IV. – Forme tedesche[8]

Oeffentlich,hell, lauter und verstændiglich lessen.
Quit, frei, sicher, müssig, ledig und los sagen und zelen.

[1] Per le prime tre, Grimm, p. 25 e 26, che le ha estratte dalla Raccolta di Spangenberg.
[2] *Tabulae cens.*, apud Varro, *Ling. lat.*, VI, 86.
[3] GRIMM, p. 24 e 25; egli indica le sue fonti.
[4] *Fierent, ferunt; ocient, occidunt; matent* da *matare*, bassa latinità, in italiano *ammazzare*. Wace, *Brut*, v. 3158, t. I, p. 150.
[5] Edit. de février 1566 sur les petits domaines. Fontanon, II, 291.
[6] *Ibid.*
[7] *Pacte de fraternité d'armes* fra Luigi XI e il duca di Borgogna, già citato.
[8] GRIMM. p. 17.

## Nota C. (Vedi Introduzione, pp. 54-56)

ESEMPI DI FORME TAUTOLOGICHE ALLITTERATE

### I. – Forme romane[1]

Felix Faustumque sit.
Fidem et Fœdera serva.
Puro Pioque duello.
Potes Pollesque[2].

Censeo, Consentio, Concisco.

### II. – Forme latine del Medio Evo[3]

Firmum Fixumque.
Trado atque Trasfundo. (a. 744, 759)
Tradimus atque Transfundimus (a. 776)
Solve ac Satisfac.

Confirmavimus, Corroboravimus, Consolidavimus (a. 1090)

### III. – Forme tedesche[4]

Ganz und Gar.
Helfend und Haltend.
Eigen und Erbe.
Gut oder Geld.
Haut und Haar.
Schuld und Schaden
Hauset noch Hofet.
Halten oder Haben.

Kurz und Klein[1]

[1] Si veda Tito Livio, I, 9, 13 e 24; II, 20; VIII, 6; Grimm, *Poesie im Recht*, § 5.
[2] TITO LIVIO, *Storia*, I, 24.
[3] Si veda GRIMM, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 23, 24, 25.
[4] Tutte le forme del primo gruppo sono tratte dal § 5 della *Poesie im Recht* di Grimm.

Versehen und Verhoffen.
**Nota** D. – DIRITTO ROMANO; MASSIME RIMATE
Krige, Kumber und Koste.
Gefast, Gewert und Geeignet (a. 1359)
Vereinen, Verbünden und Verstricken (a. 1366)

## **Nota D.** (Vedi Introd., p. 62)

REGOLE E MASSIME DEL DIRITTO ROMANO CHE HANNO LA MISURA SILLABICA E LA RIMA O L'ASSONANZA

### I. – Massime che hanno la misura e l'assonanza ed in cui l'assonanza si presenta regolarmente.

Fœminæ ab omnibus officiis
Civilibus vel publicis
Remotæ sunt.
Et ideo nec judices esse possunt,
Nec magistratum gerere,
Nec postulare, nec pro alio intervenire
Nec procuratores existere. – D *de reg. jur.* 2.

Eius est nolle
Qui potest velle. – *de reg. jur.*, 3.

In quod nostrum est
Sine facto nostro ad alium transferri non potest. – *Id.*, 11.

Quatenùs cujus intersit
In facto non in jure consistit. – *Id.*, 24.

Semper in stipulationibus
Et in cæteris contractibus
Id sequimur quod actum est.

[1] Per le forme di questo gruppo si veda Grimm, *Deuts. Rechtsalt.*, p. 14-18.

Aut si non appareat quid actum est,
Erit consequens ut id sequamur,
Quod in regione in quâ actum est frequentatur. – *Id.*, 34.

Nihil tam naturale est
Quâm eo genere
Quidve dissolvere
Quo colligatum est:
Ideo verbo rum obligatio
Verbis tollitur:
Nudi consensus obligatioContrario consensu dissolvitur. –
*Id.*, 35.

Culpa est immiscere se rei
Ad se non pertinenti. – D. *de reg. jur.*, 36.

Non videtur quisquam id capere,
quod ei necesse est alio restituire. – *Id.*, 51.

Bona fides non patitur
Ut bis idem exigatur. – *Id.* 57.

Domum suam reficere uicuique licet,
Dùm non officiat invito alteri, in quo jus non habet. –
*Id.*, 65.

In totum omnia,
Quæ animi destinazione agenda sunt
Non nisi verâ et certâ scientiâ
Perfici possunt. - Id., 76.[1]

[1] Queste assonanze sono molto regolari ma sono incrociate. È una particolarità che abbiamo già potuto vedere nell'ultimo gruppo della pagina precedente, e che si nota nello stesso Virgilio in questi bei versi che narrano l'episodio di Prometeo: *…rostroque immanis vultur obuncO, / immortale jecur tundens, fecundaque pœnIS/ Viscera, rimaturque epulis, habitatque sub altO, / Pectore: nec fibris requies datur ulla renatIS.*

Donari videtur,
Quod nullo jure cogente conceditur. – Id. 82.

Ejus est actionem denegare,
Qui possit et dare. – *Id.*, 102.

Qui in servitute est,
Usucapere non potest:
Nam, cùm possideatur,
Possidere non videtur. – *Id.*, 118.

Nemo plus commodi hæredi suo relinquit,
Quam ipse habuit. – *Id.*, p. 120.

Nihil dolo creditor facit,
Qui suum recipit. – *Id.*, 129.

Omnis hæreditas, quamvis postea adeatur,
Temen cum tempore mortis continuatur. – *Id.*, 138.

Nunquam crescit ex post facto
Præteriti delicti æstimatio. – *Id.*

Nemo videtur fraudare eos, qui sciunt
Et consentiunt. – *Id.*, 145.

Fere quibuscumque modis obligamur,
iisdem in contrarium actis liberamur:
Cum quibus modis adquirimus,
Iisdem in contrarium actis amittimus. – *Id.*, 153[1].

Non videtur vim facere, qui jure suo utitur,
Et ordinariâ actione experitur. – *Id.*, 155, § 1.

[1] Questa massima può essere costruita anche così, incrociando le rime: Fere quibuscumque modis/ Obligamur,/ Iisdem in contrarium actis/ Liberamur;/ Cum quibus modis/ Adquirimus,/ Iisdem in contrarium actis/ Amittimus.

Quod cuique præstatur,
Invito non tribuitur. – *Id.*, 156, § 4.

Non est singulis concedendum
Quod per magistratum
Publice possit fieri,
Ne occasio sit majoris tumultûs faciendi. – *Id.*, 175, § 1.

Infinita æstimatio est libertatis
Et necessitudinis. – Id., § 2[1]

Actionis verbo
Non continetur exceptio. – *D. verb. signif.*, 8.

Plus est in restitutione
Quam in exhibitione:
Nam exhibere
Est præsentiam corporis habere;
Restituere
Est etiam possessorem facere,
Fructusque reddere. – *Id.*, 22.

Dedisse, intelligendus est etiam is, qui permutavit,
Vel compensavit. – *Id.*, 76.

Derogatur legi aut abrogatur.
Derogatur legi, cum pars detrahitur:
Abrogatur legi, cum prorsùs tollitur. – *Id.* 102.

Anniculus amittitur,
Qui extremo anni die moritur. – *Id.*, 132.

[1] Le regole o massime che precedono sono tutte tratte dal titolo *de Regulis juris*. Quelle che seguono appartengono a diversi titoli differenti. Non ho fornito tutte quelle che hanno le medesime forme.

Solvere dicimus eum qui fecit,
Quod facere promisit. – *Id.*, 176.

Inter divortium et repudium hoc interest,
Quod repudiari etiam futurum matrimonium potest. – *Id.*, 191.

Qui fundum vendidit,
Pomum recepit. – *Id.*, 205.

Ut sunt judicio terminata,
Transactione compositâ,
Longioris temporis silentio finita. – *Id.*, 230.

Fabros tignarios dicimus non eos duntaxat, qui tigna dolarent:
Sed omnes qui ædificarent. – *Id.*, 235, § 1.

Duobus negativis verbis
Quasi permittit lex magis,
Quam prohibuit:
Idque etiam Servius animadvertit. – *Id.*, 237.

Contractus ineundi sunt voluntatis,
Initi sunt necessitatis.

Qui prior est tempore,
Potior est jure. – *D. qui potiores.*

**II. – Massime in cui l'assonanza si presenta in maniera irregolare.**

Velle non creditur,
Qui obsequitur
Imperio patris vel domini. – *de Reg. jur.*, 4.

Quo tutela redit,
Eo hæreditas pervenit,
Nisi cùm fœminæ hæredes intersunt. – *Id.*, 73.

Actus legitimi qui recipient diem
Vel conditionem,
Veluti mancipatio, acceptilatio,
Hæreditatis aditio,
Servi optio, datio tutoris,
In totum vitiantur per temporis
Vel conditionis adjectionem:
Nonnunquam tamen actus supra scripti tacite recipiunt,
Quæ aperte comprehensa vitium adferunt. – *Id.*, 77.

Quod, quis dùm servus est,
Egit:
Proficere, liberto facto, non potest. – *Id.*, 146.

Quæ ab initio
Inutilis fuit institutio,
Ex post facto convalescere non potest. – *Id.*, 210.

Pueri appellatio tres significationes habet:
Unam, cum omnes servos pueros appellaremus:
Alteram, cùm puerum contrario nomine puellæ diceremus:
Tertiam, cum ætatem puerilem demonstraremus. *De Verb. sig.* 204.

### III. – Massime che hanno la misura soltanto senza assonanza.

Regula est, quæ rem, quæ est, breviter enarrant.
Non ex regulâ jus sumatur:
Sed ex jure quod est, regula fiat. – *De reg. Jur.* 1.

Jura sanguinis nullo jure civili dirimi possunt. – *Id.* 8.

Semper in oscuri quod minimum est sequimur. – *Id.* 9.

Is qui actionemhabet ad rem recuperandam,
Ipsam rem habere videtur. – *Id.*, 15.

Imaginaria venditio non est pretio accedente. – *Id.*, 16.

Non debet, cui plus licet, quod minus est, non licere. – *Id.*, 21.

In personam civilem nulla cadit obligatio. – *Id.*, 22.

Plus cautionis in re est quàm in personâ. – *Id.*, 25.

Nuptias non concubitus, sed consensus facit. – *Id.*, 30.

Quod ad jus naturale attinet,
Omnes homines æquales sunt. – *Id.*, 32.

Non debet actori licere,
Quod reo non permittitur. – *Id.*, 41.

Culpâ caret, qui scit, sed prohibere non potest. – *Id.*, 50.

Invito beneficium non datur. – *Id.*, 69.

Nulla intelligitur mora ibi fieri,
Ubi nulla petitio est. – *Id.*, 88.

Non solent quæ abundant vitiare scripturas. – *Id.*, 94.

Omnia, quæ jure contrahuntur,
Contrario jure perunt. – *Id.*, 100.

Nemo domo suâ extrahi debet. – *Id.*, 103.

Ubicumque cognitio est,
Ibi prætor desideratur. – *Id.*, 105.

Libertas inæstimabilis est est. – *Id.*, 106.

Cum servo nulla actio est. – *Id.*, 107.

In toto pars continetur. – *Id.*, 113.

Res judicata pro veritate accipitur. – *Id.*, 207.

Servitutem mortalitati ferè comparamus. – *Id.*, 209.

**Nota E. –** (Vedi Introd., p. 62-63)

REGOLE E MASSIME REDATTE IN VERSI ED AMMESSE
NEL DIRITTO FRANCESE

**Massime redatte in latino con una certa misura sillabica e con assonanza[1].**

Resoluto jure dantis,
Resolvitur jus accipientis.

Inclusio unius
Exclusio alterius.

Qui negat de uno,
Negat de altero.

Quæ temporalia ad agendum,
Perpetua sunt ad excipiendum.

Qui possidet et contendit,
Deum tentat et offendit[1].

[1] Alcune di queste massime vengono dal Diritto romano; ma sono state adottate dal Diritto francese, nel quale hanno assunto la loro forma metrica.

Sic lex,
Sic judex.

Tantum judicatum,
Quantum litigatum.

Onus probandi,
Incumbit actori.

Qui negligit censum
Perdat agrum[2].

Tantum præscriptum,
Quantum possessum.

Testis unus,
Testis nullus.

Vox unius,
Vox nullius.

Quod abundat
Non vitiat[3].

Factum judicis,
Factum partis.

Tantum operatur fictio in casu ficto,

[1] Massima del nostro antico diritto consuetudinario in materia di immissione o successione nel possesso. È la presunzione che gioca in favore del detentore. Si veda Loisel, *Instit.*, lib. V., tit. IV, regola 2.

[2] Massima usitata nel precario e riprodotta da Loisel nei suoi *Institutes*, lib. IV, tit. II, regola 22.

[3] Si trova la stessa massima nel Diritto romano, ma senza la rima: non solent quæ abundant vitiare scripturas. *De Reg. jur.*, 94.

Quam veritas in casu vero.

Quem de evictione tenet actio,
Eundem agentem repellit exceptio.

Maritus vivit dominus,
Moritur socius.

## II. – Massime redatte in francese, con la misura metrica solamente.

Coutume passe droit.

Nul seigneur sans titre.

Nulle terre sans seigneur.

Ne dote qui ne veut.

L'Église est dans l'État[1].

La possession vaut titre[2].

La truie ennoblit le pourceau[3].
Il n'est héritier qui ne veut.
Le mort saisit le vif[4].
Le roi ne meurt jamais[5].

[1] I Veneziani dicevano: Siamo Veneziani, / Poi Cristiani. Tertulliano, nella sua *Apologia*, ha detto: Fiunt, non nascuntur Christiani.

[2] Code civil, art. 2279.

[3] Massima usitata nella Champagne. I Licii avevano un diritto simile. Essi portavano il nome della madre; la filiazione si conteggiava attraverso la linea femminile e i figli di una donna libera che aveva sposato uno schiavo erano liberi e nobili. Erodoto, Libro I, § 173.

[4] Sull'origine di questa massima, si vedano le *Observations* di Laurière sugli *Institutes* di Loisel (libro II, titolo V, regola 1). Si veda anche ciò che ho detto in precedenza, nella Simbolica, p. 64.

[5] Massima accolta nel nostro Diritto solo a partire dall'editto di Carlo VI, dal mese di aprile 1403, confermato dall'editto del 26 dicembre 1407 e da una sentenza del Parlamento di Parigi del 1493. In precedenza, il regno si contava

Le roi ne meurt point[1].
Gentiléce vient l'hoirie.
Un ancien fief sent la noblesse[2].
Nul ne nait chevalier[3].
Qui fait l'enfant, le doit nourrir[4].
Le chanteau part le vilain[5].
Argent rachète morte-main[6].
Don mutuel ne saisit point[7].
Douaire coutumier saisit[8].

## Nota E.
### DIRITTO FRANCESE; MASSIME IN UN SOLO VERSO.

Tuteur et curateur n'est qu'un.
Les tutelles sont datives.
Le pied saisit le chef[9].
Le bois acquiert le plain[10].
Convenances[1] vainquent loi.

dal giorno della consacrazione e dell'incoronazione. Si veda Loisel, *Inst.*, libro I., tit. I, n. 3, tomo I, pagine da 32 a 34, a cura di Dupin e Laboulaye.

[1] Si veda la nota precedente

[2] DELAUNAY, *Com. sur les Inst. de Loisel*, p. 128. Si veda Loisel, *Inst.*, libro I, tit. I, n. 9, ed anche i *Commentaires* di Laurière, così come quelli dei signori Dupin e Laboulaye.

[3] Cavalleria, ricompensa del coraggio e della virtù; gli stessi re erano fatti cavalieri.

[4] LOISEL, *Inst.*, libro I., tit. I, regola 41.

[5] *Chanteau*, pane: I servi sono divisi quando il pane non è più comune e condiviso.

[6] Loisel, *Inst.*, libro I., regola 77; si vedano le osservazioni di Laurière e quelle dei signori Dupin e Laboulaye su questa regola, che presentava grandi difficoltà nell'applicazione (tomo I, p. 130, a cura di Dupin e Laboulaye).

[7] LOISEL, *Inst.*, libro I., tit. I, regola 27.

[8] *Id.*, tit. III, regola 10.

[9] Questa massima ha un duplice senso, uno dei quali è spiegato da de Laurière su Loisel, l. II, tit. II, regola 29; e l'altro da Davot, sulla *Coutume de Bourgogne*. Si veda l'edizione di Loisel a cura dei signori Dupin e Laboulaye, t. I, p. 202.

[10] Empiétement d'une forêt banale sur les héritages voisins demeurés sans labeur pendant 30 années. Laurière su Loisel, *Inst.*, libro II., tit. II, regola 30.

Simple transport ne saisit point[2].
Il n'est pas marchand qui toujours gagne[3].
Perte et gain c'est marchandise[4].
Tout vendeur doit garantir.
Les premiers vont devant[5].
Rentes sont indivisibles[6].
Le cens est divisible[7].
Donner et retenir ne vaut.
Promettre et tenir sont deux[8].
Pour peu de chose, peu de plaid[9].
Témoins passent lettres[10].
Lettres passent témoins[11].
Une fois n'est pas coutume[12].
Il est larron qui larron emble[13].
Le fait juge l'homme[14].
Qui veut bien juger, écoute partie[15].
Nécessité n'a point de loi[16].

[1] Conventions. Loisel, *Inst.*, libro III., tit. I, regola 1. Questa regola è tratta dalle Assises de Jérusalem, cour des bourgeois, cap. III: *Convenant venque lei.* Si veda Laurière su Loisel, t. I, p. 183, a cura di Dupin e Laboulaye.

[2] Il faut la signification. Loisel, *Inst.*, libro III., tit. I, regola 10; e libro IV, tit. IV, regola 4.

[3] LOISEL, *Inst.*, libro III., tit. IV, regola 4.

[4] Davor, sur la Coutume de Bourgogne, citato dai Signori Dupin e Laboulaye nella loro edizione degli *Institutes* di Loisel.

[5] LOISEL, *Inst.*, libro III., tit. VII, regola 10. È la regola romana *qui prior est tempore, potior est jure*.

[6] LOISEL, *Inst.*, libro IV., tit. I, regola 25.

[7] *Id.*, tit. II, regola 1.

[8] *Id.*, libro IV., tit. IV, regola 6.

[9] *Id.*, libro V., tit. I, regola 5.

[10] Prima dell'ordinanza del 1667. Loisel, l. V, titolo V, regola 5.

[11] DE LAURIÈRE, sull'ultima regola citata alla precedente.

[12] Loisel, *Inst.*, libro V., tit. V, regola 11.

[13] *Id.*, libro VI, tit. I, regola 18. *Embler, voler.*

[14] *Id.* tit. II, regola 4.

[15] *Id.*, tit. III, regola 12.

[16] LOISEL, *id.* regola 14. Il signor Portalis ha detto: *Nécessité fait loi.* (*De l'usage et de l'av. de l'esprit philosophique*). Si vedano qui di seguito le massime di Diritto tedesco.

## III. – Massime redatte in francese con la misura metrica e l'assonanza finale.

Boire, manger, coucher ensemble,
C'est mariage, ce me semble[1].

Le feu, le sel et le pain
Partent l'homme morte-main[2].

Un parti,
Tout est parti[3].

Oignez vilain, il vous poindra;
Poignez vilain, il vous oindra[4].

[1] Vecchia massima consuetudinaria che non bisogna prendere alla lettera intendendo che ad una donna basti trascorrere una notte con un uomo per dirsi sposata. Essa riguarda l'esecuzione del matrimonio che copre le irregolarità della celebrazione. Loisel ha anche cura di aggiungere: «mais il faut que l'Église y passe». *Inst.*, libro I., tit. II, regola 6. Si veda DELAUNAY, *Comment. sur les Inst. cout. de Loisel*, regola 40, pp. 293-297. Così intesa, questa massima può tutt'oggi trovare applicazione.

[2] Quand les mainmortable, vivant en commun, faisaient pain séparé, ils étaient censés établir entre eux une séparation des biens. Dans ce cas, la terre faisait retour au seigneur, qui succédait seul, au préjudice même de la ligne directe. *Partent* sta per *partagent*, *séparent*. Loisel, *Inst.*, libro I., regola 76. Si veda DELAUNAY, opera citata, p. 452-453.; - *Cout. du Nivernais*, *Servit. pers.*, art. 13; - Troplong, *Introd. au commentaire sur le contrat de société*. Si veda anche la nota seguente.

[3] Se uno si separava da una comunità per suddivisione o divisione dei beni, tutto il surplus, quanto al signore, era reputato *parti*, separato, suddiviso, tutta la comunità era dissolta, la successione reciproca abolita e il bene dei deceduti ritornava al signore per droit de main-morte. Si veda *Cout du Nivernais*, art. 9. Loisel, *Inst.*, libro I., regola 75; - Delaunay, p. 451; - Troplong, *loc. cit.* – Una di queste comunità si è conservata nel Nivernais. Si veda la lettera del signor Dupin al signor Estienne sulla comunità dei Jault. *Réquisitoires*, t. VI. Si veda la nota precedente.

[4] Proverbio giuridico, piuttosto che una regola di Diritto, menzionato altrove in Loisel, *Inst.*, libro I., tit. I, n. 31, a cura di Dupin e Laboulaye, t. I, p. 69, e nel *Commentaire* di Delaunay, p. 227-228. Richter, *axiomat. hist.*, cap. XXVIII, ha messo in due versi questo proverbio: Rustica gens est optima flens: sed pessima gaudens; / Ungentem pungit; pungentem turrite ungit.

Mariage,
Mort et vendage
Défait tout louage[1].

Vendage
Passe louage[2].

Qui mieux abreuve,
Mieux preuve[3].

Nul ne detient
Qui ne retient[4].

La verge anoblit,
Et le ventre affranchit[5].

Qui veut le roi,
Si veut la loi[6].

[1] Cout. de Lorraine, tit. XII, art. 27; Laurière, *Gloss.*, II, 72, e si vedano le sue osservazioni su Loisel, *Inst.*, lib. III, tit. VI, regola 3.

[2] Loisel, *Inst.*, lib. III, tit. VI, regola 1. Sulla massima precedente, si veda ciò che dice Loisel alla regola 3 e le osservazioni di de Laurière su quest'ultima regola.

[3] LOISEL, *Inst.*, lib. V, tit. V, regola 1. Questa massima risale all'epoca di san Luigi e trae origine dal malumore dei baroni riguardo all'abolizione del duello giudiziario, che san Luigi sostituì con la prova testimoniale, allora assai mal vista dai signori. La massima constata l'abuso che già allora si faceva della prova testimoniale.

[4] Citata da Delamarre e Lepoitevin, *Contrat et commission*, II, n. 393.

[5] Vero nella maggior parte delle antiche consuetudini. In alcune il ventre nobilitava.

[6] Variante: Que veut le Roy, / Ce veut la Loy. Se ne è fatto il verso seguente, che si trova, con questa variante, nei Proverbes d'Oegidius Nuceriensis (Gilles de Nuits o Desnoyers): Quæ vult rex fieri sanctæ sunt consona legi. È il *quod principi placuit legem habet vigorem* delle *Institutiones* di Giustiniano, di cui gli inglesi avevano fatto, nel loro antico Diritto, la massima *à Deo lex, à rege lex*, massima che fu rovinata, come ho fatto notare altrove, dalla rivoluzione del 1688, che le sostituì la massima contraria, peraltro presa a prestito a Bracton, *sub lege Rex*. Si veda il mio *Traité des délits, de la parole et*

Li roy ni tient de nullui,
Fors de Dieu et de luy[1].

Fille fiancée
N'est prise ni laissée[2].

Fille fiancée
N'est pas mariée[3].

La douairière lotit,
Et l'héritier choisit[4].

L'aîné lôtit
Et le puîné choisit[5].

On ne peut être héritier
Et douairier[6].

Qui garde (bail) prend,
Quitte le rend[1]

*de la presse*, t. I, p. 238, 2ª edizione. Come di più, bisogna vedere, nell'edizione che i signori Dupin e Laboulaye hanno fatto degli *Institutes* di Loisel, le osservazioni che essi fanno in merito alla nostra regola enunciata più sopra, L. I, tit. I, n. 1, t. I, p. 26-28.

[1] Questa massima, che si trova in questi termini negli *Établissements de saint-Louis* (l. II, cap. LXXVI), ha preso spazio nel nostro antico Diritto pubblico. Essa è ammessa dagli *Institutes* di Loisel in questi termini: *Le roi ne tient que de Dieu et de l'épée*.

[2] La prima redazione è di Loisel (*Inst*., l. I, tit. II, regola 1), la seconda di Lhommeau (*Maximes du Droit français*, l. II, massima 44). Infatti, dice Loisel, la fidanzata può non sposarsi affatto, poiché il fidanzamento non è che una promessa che permette di cambiare idea, salvo l'azione in termini di danni e interessi.

[3] Si veda la nota che precede.

[4] LOISEL, l. I, titolo III, regola 22.

[5] *Id*., Inst., *lib*. II, tit. VI, regola 1.

[6] *Id*., regola 30.

Terre chevauchée
Est à demi mangée[2].

Qui vend le pot,
Dit le mot[3].

De mal vente,
Telle rente[4].

En conquêt,
Ne gît retrait[5].

Qui sert et ne par-sert,
Son loyer perd[6].

Qui sert et ne continue,
Sa récompense est perdue[7].

Le cens n'est requérable,
Ains rendable et portable[8].

[1] Si convient qu'il rende ce qu'il aroit tenu en bail quitte et délivre, sans dette nulle, *cf.* BEAUMANOIR, XV, 3. Si veda Loisel, *Inst.*, libro I, titolo IV, regole 4 e 11.

[2] Il che significa solo che bisogna avere delle terre che non siano troppo lontane dalla nostra residenza, e sulle quali ci si possa recare spesso, a causa della depredazione dei domestici in assenza dei padroni. Questa è una regola di condotta, più che una regola di Diritto. Tuttavia, essa ha trovato posto negli *Institutes* di Loisel, (libro III, titolo IV, regola 18).

[3] Tocca al venditore spiegarsi; se si spiega male, peggio per lui. Loisel, *Inst.*, libro III, titolo IV, regola 1

[4] La vendita sleale volge sempre alla rovina del venditore, a causa del ricorso del compratore, o perché il bene male acquistato non dà profitto. Laurière su Loisel, *Inst.*, lib. III, tit. IV, regola 3.

[5] LOISEL, *Inst.*, l. III, tit. V, regola 8.

[6] Si on ne sert pas pendant tout le temps qu'on s'est loué, on perd son loyer. Loisel, *Inst.*, l. III, tit. VI, regola 2.

[7] Stessa regola della precedente.

[8] LOISEL, *Inst.*, l. IV, tit. II, regola

Souffrance
Est déshéritance[1].

Accoutumance
Est déshéritance[2].

Souffrance
Et accoutumance
Est déshéritance[3].

A tous seigneurs,
Tous honneurs[4].

Qui le sien donne avant mourir
Bientôt s'appreste à moult souffrir[5].
Au prester ami,
Au rendre ennemi[6].

Qui bien veut payer,
Bien se veut obliger[7].

Le bon payeur
Est de bourse d'autrui seigneur[8].

[1] BOUTEILLER, Somme rurale, l. I, cap. XXXI. Colui che soffre che un altro sia troppo a lungo in possesso di una cosa sua, la perde. De Laurière su Loisel, *Inst.*, l. IV, tit. III, regola 33.

[2] Bouteiller, *id.* cap. LXXXVI. Colui che si abitua a pagare un interesse non dovuto avvantaggia il suo avversario. De Laurière, *loc. cit.*

[3] Loisel, *Inst.*, l. V, tit. IV, regola 28.

[4] *Id*, l. IV, tit. III, regola 37.

[5] *Id.*, l. IV, tit. IV, regola 14. Saggio avvertimento, dice De Laurière, più che una regola di Diritto.

[6] *Id.*, l. IV, tit. VI, regola 1.

[7] *Id.*, regola 2.

[8] *Id.*, regola 4.

Ancienneté
A autorité[1].

Témoin qui l'a veu est meilleur
Que cil qui l'a ouy, et plus seur[2].

Un seul œil a plus de crédit
Que deux oreilles n'ont d'*audivi*.

Voix d'un,
Voix de nun[3].

En grande pauvreté
N'y a pas grande loyauté[4].

Contre fort et contre faux,
Ne valent lettres ne sceaux[5].
Qui peut et n'empesche,
Pesche[6].

Qui fuit le jugement,
Condamné se rend[7].

[1] *Id.*, l. V, tit. III, regola 1. In antiquis enunciativa probant.
[2] *Id.*, l. V, tit. V, regola 3. Oculis subjecta fidelibus. (Orazio)
[3] *Id.*, l. V, tit. V, regola 10.
[4] *Id.*, l. V, tit. V, regola 16. – Rara viget probitas, ubi regnat grandis egestas. Villon ha detto: *Et cache qu'en grand poureté,/ Ce mot se dit communément,/Ne gist pas trop grand loiauté.* Tuttavia, Loisel ha cura di aggiungere che *pauvreté n'est pas vice*.
[5] Riportata da olivier de la Marche nelle sue *Mémoire*, l. VI, p. 621, in 4°, e citata da De Laurière nelle sue osservazioni sugli *Institutes* di Loisel, che egli ha messo alla fine del tit. V, libro V. Ciò significa che i contratti e i sigilli hanno poco effetto contro le persone troppo potenti e contro quelle che sono in mala fede.
[6] LOISEL, *Inst.*, l. VI, tit. I, regola 4. Questa regola è presa da Masuer, tit. XXXVII, p. 685 della traduzione francese di Fontanon, 7ª edizione in-12, Lyon, 1617.
[7] LOISEL, *Inst.*, l. VI, tit. I, regola 11.

Qui tost juge et qui n'entend,
Faire ne peut bon jugement[1].

Nécessité n'a loi,
Foi, ni roi[2].

**Nota F. –** ( Vedi Introduzione, pag. 62)

ALCUNE MASSIME DEL DIRITTO TEDESCO CON LA MISURA METRICA E LA RIMA O L'ASSONANZA

Ist das Bett beschritten,
So ist das Recht erstritten.

Dès que le li est couvert,
Le droit est acquis[3].
Ist der Finger (?) beringt,
So ist die Jungfer bedingt.

Quand l'anneau est au doigt,
La jeune fille est promise, fiancée.

Hehler
Sind stehler.

[1] *Id.*, tit. III, regola 13.

[2] Loisel ha detto: Besoin ou nécessité et volonté de roi n'ont loi. L. VI, tit. VI, regola 5. *Necessitas cogit legem.*

[3] EISENHART, *Grundsætze des deuts. Rechts in Spruchwærtern*, p. 132, Leipzig, 1822. Questa massima ricorda la nostra massima di Diritto francese: *La femme gagne son douaire au coucher*. Loisel, *Inst.*, l. I, tit. III, regola 5; Cout. de Norm., art. 367. Del resto, è il Diritto degli antichi Germani, che si ritrova nel vecchio Diritto sassone, nello *Speculator svevus* e nelle legi feudali del Tecklenbourg. Si veda Heineccius, *Ant. germ.*, III, 149, 150, 261; prova della filiazione germanica di numerose delle nostre antiche consuetudini. Si veda Kœnigswarter, *Études hist. sur le Droit civ. franç. – Rev. de législ.* De Wolowski, t. XVII, p. 436 (I della 3ª serie).

Recéleurs
Sont voleurs.

Gezwungner Eid
Ist Gote leid.

Serment forcé
Blesse Dieu.

Hast du mich genommen,
So must du mich behalten.

Une fois que tu m'as pris,
Ilfaut me garder[1].

Noth
Hat kein Gebot.

Nécessité
N'a pas de loi.

## Nota G. – (Si veda l'Introd. a pp. 60-61 e Simbolica a pp. 164-165 )

### FORMULE DEL DIRITTO ROMANO, CONSIDERATE DAL PUNTO DI VISTA DELLA MISURA SILLABICA E DELLA RIMA[2].

Si sa che le raccolte delle formule, pubblicate in principio da Flavio, nell'anno di Roma 449, e in seguito da Sesto Elio Catone, nell'anno 552, sono andate perdute. Gaio ci ha tramandato diversi frammenti delle formule orali usitate nelle *actiones legis*, prima dell'abolizione di questa modalità di proce-

[1] EISENHART, *Grundsætze des deutschen Rechts in Spruchwærtern*; Leipzig, 1822. Cf. la regola 3 del tit. II, l. I degli *Institutes cout.* di Loisel.

[2] Sulle formule, si veda ancora qui di seguito la nota i e, nella Simbolica, le pag. 163 e ss.

dere e prima della sostituzione di queste antiche formule da parte del nuovo sistema che prese piede dopo la *lex Œbutia* e dopo le due *leges Juliæ*. Non è inverosimile ammettere che questi frammenti, citati da Gaio, si ricolleghino almeno alle formule pubblicate da Elio. Si può altresì ammettere che le formule di questa raccolta non furono prive di qualche analogia con quelle che Flavio aveva divulgato, cosa che ricollegherebbe le formule, anteriori alle leges *Œbutia* e *Julia*, ai tempi più remoti della giurisprudenza romana. Questa filiazione tutta congetturale, se fosse ammessa, unirebbe a quest'epoca primitiva persino le formule scritte del nuovo sistema formulario in uso ai tempi di Gaio, l'esposizione del quale è rivelata nel commentario del suo quarto libro. Poiché paragonando le antiche alle nuove è ben evidente che la redazione delle ultime è stata spesso calcata su quella del vecchio formulario.Questo è, d'altra parte, il corso ordinario delle cose. Si coglierà meglio questo legame quando avrò citato qualche esempio tratto dall'uno e dall'altro sistema.

## Testo delle formule orali appartenenti al sistema delle *actiones legis*

Nell'azione conosciuta sotto il nome di *litis vindicatio* o *lis vindiciarum*, colui che rivendicava il suo schiavo diceva:

Hunc ego nomine ex jure quiritium meum esse aio,
Secundum suam causam, sicut dixi.
Ecce tibi
Vindictam imposui.

Nel corso della cerimonia simbolica, una delle parti diceva all'altra:

Jus peregi
Sicut vindictam imposui.

Alché il suo avversario rispondeva:

Quando tu injuriâ vindicavisti
Æris sacramento
Te provoco[1].

Nell'azione *nexu*, il richiedente interrogava così, dinanzi al prætor, colui che si era impegnato nei suoi confronti mediante *nexum*:

Quando in jure te conspicio,
Postulo
An fias auctor,
Quâ de re nexum mecum fecisti?

Nell'azione *per manus injectionem*, dopo l'esposizione della domanda, la parte diceva:

ob eam rem ego
Tibi manum injicio. – Gaio, IV, 24.

E nell'azione *pro judicato* della stessa procedura:

Ob eam rem ego
Tibi pro judicato
Manum injicio. – Gaio, *id*.

Al suo diniego, egli aggiungeva:

Quando negas,
Sacramento quingenario
Te provoco,
Si propter te fidemve tuam
Captus fraudatusve siem[2].

[1] GAIO, IV, 15.
[2] *Ibid.*, IV, 21.

La controparte diceva a sua volta:

Quando ais neque negas,
Me nexum
Fecisse tecum,
Qua de re agitur,
Similiter ego
Te sacramento quingenario
Provoco,
Si propter me fidemve meam
Captus fraudatusve non sies[1].

In un'altra specie di azione *per manus injectionem*, il richiedente diceva:

Quod tu mihi judicatus
Sive damnatus
Es sestertium X milia,
Quæ dolo malo
Non solvisti, ob eam rem ego
Tibi sestertium
X milium
Judicati manus injicio[2].

## Testi delle formule scritte appartenenti all'ultimo sistema del Diritto romano.

La misura è meno marcata e l'assonanza meno frequente e meno indicata che nel sistema precedente; ma la filiazione è evidente, cosa che, come ho detto più sopra, unisce le formule scritte alle formule dei primi tempi di Roma.

Quantum adjudicari oportet,

[1] Gaio IV, 15.
[2] *Ibid.*, 21.

Judex Titio
Adjudicato[1].

Judex Numerium Negidium
Aulo Agerio
X milia condemnato.
Si non paret absolvito[2].

La maggior parte di queste formule scritte terminavano con queste parole, che hanno una pronuncia verbale fortemente accentuata:

Condemna:
Si non paret, absolve[3].

Oppure:

Condemnanto:
Si non paret, absolvunto[4].

Oppure ancora:

Condemnato:
Si non paret, absolvito[5].

**Formula dell'azione** *depositi in factum*.

Judex esto.
Si parte, Aulum Agerium
Apud Numerium Negidium
Mensam argenteam deposuisse,
Eamque dolo malo

[1] *Ibid.*, 42.
[2] *Ibid.*, 43.
[3] *Ibid.*, 50.
[4] *Ibid.*, 46.
[5] *Ibid.*, 47.

Numerii Negidii Aulo Agerio
Redditam non esse,
Quanti ea res erit,
Tantam pecuniam Judex
Numerium Negidium Aulo Agerio
Condemnato:
Si non paret, absolvito[1].

**Formula dell'azione** *alieno nomine*

Quod ego
Tecum agerevolo,
in eam rem cognito rem do[2].

**Formula** *per sponsionem*

Si homo quo de re agitur,
Ex jure quiritium meus est,
Sestertios XXV nummos
Dare spondes?[3]

**Nota H. –** ( Si veda l'Introduzione, pp. 73-74)

FRAMMENTI DELLA LEGGE DELLE DODICI TAVOLE,
CON L'INDICAZIONE DELLA MISURA SILLABICA E DELLA RIMA.

Adsiduod
Vindecs adsiduos estod
Proleitariod

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, 83.
[3] *Ibid.*, 93.

Quoi queis volet vindecs estod[1].

Sei morbos aivitasve vitiom escit
Qui endo ious vocassit
Joumentom datod
Sei nolet arceram nei sternitod[2].

Post deinde manuis endojacitod esto
Endo ious ducito[3].

Nei ioudicatom facsit
Aut quips endo eo im ioure vindicit
Secom ducitod
Vincitod aut nervod
Aut compedeibus quindecim pondo
Nei maiosed
Aut sei volet
Minose vincitod[4].

Sei volet sovo
Vivitod
Nei sovo vivit,
Quei eim vinctom habebit
Libras faris endo dies datod:
Sei volet plous dàtod[5].

Tertiis nundinis pantis secanto,
Si plus minùsve secuerunt se fraude esto[6].

Sei membrum rupit,
Ni com eo pacit,

[1] *Tavole*, I, 4.
[2] I, 3.
[3] III, 2.
[4] III, 3.
[5] III, 4.
[6] III, 6.

Talio
Estod[1].

Molieres cenas ne raduntod
Neive lesom fonereis ercod habentod[2].

Hemonem mortuom endo urbed nei sepelitod
Neive ureitod[3].

Sei vindiciam falsum tulit
Praitor reei sive stlitis
Àrbitros tres datod
Eorum arbitriod
Fructei duplioned deciditod[4].

**II — Frammenti che hanno solamente la misura sillabica, senza assonanza.**

Remi ubei paicont oratod[5].

Sol occasos soprema tempestas estod[6].

Adversus hostem aiviternad otoritas esto[7].

Sei pater fidiom ter venom duit
Fidios af patre leiber estod[8].

Utei lecasit super pecuniai tutelaive sovai rei
Ita ious esto[1].

[1] VIII, 2.
[2] X, 3 e 4.
[3] X, 1.
[4] Tab. XII, 3.
[5] I, 5.
[6] I, 8.
[7] III, 7.
[8] IV, 3.

Quom nexom faxit maneipiomque
Utei lingua noncupasit ita ious esto[2].

FRAMMENTI DELLE LEGGI SCRITTE DA CICERONE, SUL MODELLO DELLA LEGGE DELLE DODICI TAVOLE, CON L'INDICAZIONE DELLA MISURA SILLABICA E DELLA RIMA

Pietatem adhibento:
Opes amovento.
Qui secùs faxit,
Deus ipse vindex erit.

Separatim nemo habessit deos
Neve novos,
Sed ne advenas, nisi publice adscitos,
Privatim colunto.
Lucos in agris habento:
Et larum sedes, ritus familiæ, patrumque servanto.

Feriis jurgia amovento:
Easque in famulis operibus patratis habento.

Quæque cuique divo decoræ,
Gratæ sint hostiæ
Providento:
Divisque aliis sacerdotes,
Omnibus pontifices,
Singulis flamines sunto.

Interpretes autem Jovis
Optimi maximi publici augures signis
Et auspiciis

[1] V, 3.
[2] VI, 1.

Postea vidento:
Disciplinam tenento.
Sacerdotes vinctâ, virgetâque et salutem populi auguranto.
Quique agent rem duelli, quique populare auspicium
pæmonento:
Ollique obtemperanto
Divorumque iras providento:
Ollisque parento:
Cœlique fulgura regionibus ratis temperanto;
Et agros et templa libérata et effata habento.
Quæque augur injusta, nefasta, vitiosa
• Dira defixerit, irrita
Infectaque sunto.
Quique non paruerit capitale esto.

Ethruriæque principes discipiinam docento.
Quibus divis creverint, procuranto.
Iidemque fulgura atque obstita pianto.

lncestum pontifices supremo supplicio
Sanciunto.

Sancti vota reddunto.
Pœna violati juris esto.
Quo circa ne quis agrum consecrato.
Auri, argenti, eboris sacrandi modus esto.
Sacra privata perpetua manento.
Deorum manium jura sancta sunto.
Hos leto dato
Divos habento.
Sumptum in ollos luctumque minuunto

**Nota I.-** (Ved. Introd., pp. 39, 42, 65)

USO DEL CANTO NELLA PROMULGAZIONE DELLE LEGGI, NELLA PRONUNCIA DELLE FORMULE GIURIDICHE E DELLE SENTENZE, COSÍ COME NELLE PROCLAMAZIONI PUBBLICHE.

La redazione delle leggi in forma poetica e la loro promulgazione a suon di musica sono fatti acquisiti e constatati grazie a un gran numero di documenti storici. In mancanza di queste prove inconfutabili, troveremmo, negli usi antichi o in quelli attualmente esistenti di diverse popolazioni, delle vestigia evidenti di questo stato primitivo. « L'uso di trasformare in canto le leggi e tutto ciò che vi si rapportava, dice Goguet[1], ebbe un tale successo, in Grecia, che continuò anche dopo che vi fu introdotta la scrittura. Lo strillone che pubblicava le leggi nella maggior parte delle città greche era assoggettato a una regolazione di toni e a una declamazione misurata. Era accompagnato dal suono della lira, come un attore in scena. Questa maniera di pubblicare le leggi, gli editti ecc, è sopravvissuta abbastanza a lungo in Grecia[2]. La storia ce ne ha conservato un esempio troppo importante per non riferirlo ».

Goguet racconta qui, facendo riferimento a Plutarco, un aneddoto relativo al re Filippo di Macedonia. Quest'aneddoto prova che quest'ultimo impiego esisteva ancora all'epoca della battaglia di Cheronea. Si sa che la notte successiva a questa battaglia, Filippo, ebbro di gloria e di dissolutezza, andò sul luogo del combattimento ancora tutto coperto dei cadaveri degli ateniesi e lì, per insultare i morti, si mise a parodiare il decreto che Demostene aveva fatto per fare in modo che i Greci si armassero contro di lui, cantando questo decreto, come faceva lo strillone, battendo il tempo. *Demostene, figlio di Demostene Poiano, ha detto: ecc.*,[3] .

[1] *Origine des lois*, t. III, part2, l.I, ch.IV, art. 8,p.158 ed. in-12.

[2] «Græcarum quippe urbium multæ ad liram leges decretaque publica recitabant.» Martian. Capella, *de Nupt. philolog.*, l.IX, p. 313.- *Ved.* anche Ælian., *Var. hist.*, l.II, c. XXXX;- Stob., *Serm.*, 42,p. 291.

[3] PLUTARCO, in *Demosth.*

A Roma, il nomignolo di *carmen*, dato da Cicerone alla legge delle Dodici Tavole, ricorda la qualifica che Tito Livio dà alla legge che istituisce i decemviri incaricati di pronunciarsi in merito al destino di Orazio a causa dell'omicidio di sua sorella. La chiama la *lex horrendi carminis*[1]. Anche la formula del giuramento fatto dal *Pater Patratus* riceve, da parte dello stesso autore, il nome di *carmen*[2]. In un'altra occasione, Tito Livio dice anche, nello stesso senso, ossia per la formula del giuramento: *Jurare cogebatur diro carmine in exsecrationem capitis familiœque etstirpis composito*[3]. Altrove; *verba carminis*; e, in un altro passo, chiama il testo della legge, *rogationis carmen*[4]. Da qui, il nome di carme , dato anche dallo stesso Tito Livio, a un trattato, e la formula di proclamazione del consolato, nei comizi del Campo di Marte, chiamato da Plinio il giovane *carmen comitiorum*[5]. Si tratta di altrettante reminiscenze di un passato ordine delle cose. Queste reminiscenze provano che la parola *carmen*, impiegata da Cicerone, non è scritta a caso o come metafora. Se *carmen* significa al tempo stesso *verso*, *canto*, *formula*, *legge*, *patto* e *sentenza*, è perché, in origine, la *formula*, la *legge* o la *sentenza* erano in versi e venivano cantati. La sinonimia delle parole indica l'identità delle cose; e il paragone con quanto si praticò a lungo in Grecia non lascia dubbi a riguardo.

La pronuncia della formula di rigetto si adatta a meraviglia, tra l'altro, con la forma del canto. Applicato a quest'atto e alla

[1] *Hist.*, I, 26.

[2] «Pater patratus ad jusjurandum patrandum, id est, sanciendum, fi fœdus; multisque id verbis, quæ longo effata *carmine* non operæ est referre, peragit.» *Id.*, I, 24.- «Sua item *carmina* Albani suumque jusjurandum peregerunt.» *Ibid.*

[3] *Hist.*, X, 38.

[4] «Recitabatque rogationis *carmen*, in quo, ecc.» Hist., III 64.

[5] «Perpessus es longum illud *carmen* comitiorum,nec jam irridendam moram.» *Paneg.*, LXIII. M. burnouf traduce così: « Avete asciugato fino alla fine la lunga formula (*carmen*) dei comizi, e tutta questa cerimonia che era sono più una derisione vana.»- M. Giraud traduce *carmen comitiorum* con «la convocazione dei comizi.» *Introd. Hist. aux élém. d'Heineccius*, p. 72, nota 1.

proclamazione del consolato nei comizi, la parola *carmen* è molto significativa. Quest'applicazione rivela , senza che possano rimanere dubbi, il vero e proprio senso della stessa parola nelle altre applicazioni.

Il *carmen comitiorum*, come formula di proclamazione pronunciata in una sorta di canto, non si lega solo con la pratica di solito impiegata in Grecia per la promulgazione delle leggi; le formule di questo genere si ricollegano addirittura agli usi esistenti ai tempi di Mosè. Parlando di una pubblicazione ordinata dal legislatore dei Giudei, l'Esodo, infatti, indica che questa pubblicazione si faceva cantando: *Jussit ergo Moyses prœconis voce cantari*[1].

Lo stesso Medioevo ha conservato delle tracce di questo uso primitivo.

L'ufficiale incaricato di fare le proclamazioni pubbliche è chiamato *incantator publicus* nelle lettere patenti del nostro re Giovanni[2]. Da qui deriva che, nei documenti dell'epoca, *incantator* e *prœco* sono impiegati come sinonimi[3]. E anche le espressioni *vendere all'incanto* impiegate dalle assise di Gerusalemme per le vendite pubbliche[4], e la parola *incantare*, usata nello stesso senso nelle lettere patenti del Re di Francia Carlo VII[5]. Infine, sempre da qui derivano le locuzioni latine, italiane e francesi: *incantare*, *encantare*, *far incanti*, *vender all'incanto*, il francese *vendre à l'encan* e le parole *incantator*, *enchanteur*, *encanteur*, quest'ultimo ancora in uso ai giorni nostri[6]. In tutti

[1] *Exod.*, XXXVI, 6.

[2] «Item, quod incanttor publicus dicti castri (de gleola) valeat et debeat facere proclamationes.» an. 1351; Ducange, *Incantatores*, III, 1357.

[3] DUCANGE, III,1357.

[4] Cap. 134, ap. Ducange, *loc.cit.*

[5] «Item, que ils facent crier e *inchanter* les terre set autres possessions vacans par défaut de tenementier.» An. 1434; Ordin. Del Louvre., t. XIII, p. 203.

[6] DUCANGE, loc. cit., e v° *Encantare*, III, 79.- La parola *encanteu*r non èpiù nelle nostre leggi. Ma si è conservata nella ligua di quei patrizi. Tuttavia delle leggi più moderne hanno considerato la locuzione di *vendita all'incanto*. *Ved.* la sentenza del 27 nevoso dell'anno V che se l'appropria e la legge del 17 termidoro dell'anno VI, art.6. Le leggi che sono più recenti han-

quei documento filologici, in queste *parole-testimoni*, per usare un'espressione del signor. Ballanche[1], soprattutto nei documenti della Francia e dell'Italia medievali, è impossibile non vedere qualche resto di queste tradizioni italiche mai del tutto perse nei luoghi dove nacquero, e che da là si sparsero, attraverso la conquista, nei paesi sottomessi alla dominazione di Roma, della sua civilizzazione e della sua lingua. Vi si possono anche vedere, da un punto di vista più generale, delle vestigia che si ricollegano ai tempi primitivi di tutti i popoli, in quei tempi in cui tutte le cose giuridiche o religiose si manifestavano attraverso il canto. Qui, di nuovo, come in tante altre occasioni, arriva la filologia a chiarire la storia: poiché è a ragione che si dice che «gli annali dei popoli sono nelle loro lingue, come gli archivi del genere umano sono nei movimenti delle lingue che hanno successivamente regnato[2] ». Così, dice ancora lo stesso pensatore, « sovente una parola è un testimone che bisogna scrupolosamente interrogare, in quanto ha assistito a varie rivoluzioni, e ne conosce il segreto, testimone ingenuo come un bambino, imparziale come un venerabile giudice, impassibile come una legge che gli uomini non hanno fatto[3].»

Fino al nostro costume attuale di far precedere le proclamazioni e gli annunci pubblici dalla trombetta, dal corno o dal tamburo, anch'esso riconducibile a queste stesse epoche e che ricorda le leggi dei primi anni, promulgate a suon di musica.

no sostituito quest'ultima locuzione con quella di *vendita a grido pubblico*. Si veda lalegge del 25 giugno 1841, art. 1 e 2.

[1] Palingénésie, 2° parte, seguito, §2, *Prolégomènes de la formule générale*.

[2] *Ibid.*, p. 177.

[3] *Ibid.*

# SIMBOLICA

## Nota J. (Vedere Simbolica, pp. 127 e ss.)

### ETIMOLOGIA DELLA PAROLA SIMBOLO[1].

L'etimologia di questa parola viene ovviamente dal verbo greco *συμδάλλειν*, riunire, raccogliere, radice della parola *σύμδολον*,ilcui senso originario e l'idea più semplice esprimono *una cosa composta da due*. I Greci indicavano con questo nome alcune garanzie date da entrambe le parti, formate da due metà di una tavoletta spezzata da due persone che contraggono dei legami di ospitalità. Ognuno dei contraenti conservava con cura questi *simboli* come un pegno del loro reciproco contratto. Questi pegni servivano agli ospiti a riconoscersi in seguito[2]. I Greci davano anche questo nome di *simboli* ai trattati di alleanza che concludevano. Chiamavano così quei trattati in quanto probabilmente, in queste occasioni, scambiavano tra di loro alcuni simboli, per poterli ripresentare in seguito come prove della convenzione[3]. Il nome si estese poco a poco a tutti i contratti e si applicò successivamente a ogni oggetto che, in seguito all'andar del tempo, fu sostituito, per sanzionare le convenioni, al simbolo grossolano delle antiche alleanze. Più tardi indicò ogni genere di pegno,ogni simbolo o addirittura ogni parola di riconoscenza, così come ogni segnale in guer-

[1] Questa nota, nella sua prima metà, altro non è, per così dire, che un riassunto di due sapienti dissertazioni dei Signori Guigniaut e Creuzer, poste al seguito del tomo I, 2° parte, della traduzione dell'opera tedesca di Creuzer sulla Simbolica delle religioni dell'antichità. *Ved*. la nota 2 del cap. II dell'*Introd*., p. 330 e succ., e la nota 4 dello stesso capitolo,p. 543. Mi si perdonerà di aver fuso, in questo riassunto, alcune osservazioni e citazioni che mi sono proprie, e che non contrariano in alcun modo il pensiero dei due saggi filologi. Le citazioni, che sono fatte o indicate in questa nota J, non appartengono né al Signor Creuzer né al Signori Guigniaut.

[2] ROBINSON, *Ant. grec*., t. II, l, VIII, cap. XXI,p. 362 della trad. francese.;- Euripide, *Med*., v. 613.

[3] ROBINSON, *id*.,p. 142.

ra[1]. Il Medioevo diede persino a un grido di guerra il nome di *symbolum*[2].

L'idea di simbolo si confonde con quella di *segno*, *marchio*, nel senso più generale. Così *σήμα ,σημείον*, per i Greci, e *signum* per i Latini, sono impiegati come analoghi[3]. Questo è il senso più semplice e più naturale della parola *simbolo*.

In un'accezione più elevata, si ricollega a *segni* o avvertimenti diversi, oggetto dell'interpretazione religiosa o della divinazione, *segni* sui quali cadono gli occhi, che hanno qualcosa di imprevisto, di improvviso, come l'incontro inatteso di una persona, i fulmini e altre simili meteore, il volo degli uccelli e tutti gli presagi propriamente detti. Questi presagi, questi segni, questi annunci pieni di mistero che la natura indirizzava agli uomini furono chiamati *simboli*. A questo titolo, l'origine dei *simboli religiosi* viene dal cielo; poiché sono gli dèi che danno questi segni e che ne sono i primi interpreti[4].

Questi nomi, con i loro significati, passarono al cristianesimo primitivo. La Chiesa chiamava simboli i suoi *dogmi* principali, così come i sacramenti, segni sensibili e pegni visibili dell'invisibile grazia.

*Segno*, *segno sensibile*, e, nella sua applicazione più specifica della religione, *segno divino*, tali sonole espressioni della nostra lingua che mi sembrano rappresentare più esattamente il senso generale della parola *simbolo* o la sua accezione più elevata. *Immagine* e *figura* sembrano a M.Guigniaut veramente troppo vaghe e troppo estese. Il *Sinnibild* tedesco (*immagine sensibile*) è più determinato; ma M. Creuzer lo trova sprovvisto di quel carattere augusto e profondo legato al vero simbolo. Quest'osservazione dell'illustre professore tedesco, benché fatta in particolare per il simbolo religioso, si può applicare anche al

[1] In quest'ultima accezione, *ved*. Robinson, *id*., p. 148.

[2] DUCANGE, sur l'Histoire de Saint Louis, XI° dissertazione, *Du cry d'armes*,p. 204.

[3] Goguet dice che in ebraico *schem* significa *marchio*, *segnale*, così come nome, e aggiunge che è da questa parola ebraica *schem* che vengono le parole greche *σήμα ,σημείον*. Origine delle Leggi, Introd., p. 3 nella nota.

[4] Ved., in precedenza, *Introduzione*, p. CIV; *Simbolica*, p. 144, 151, 152.

simbolo giuridico nella sua espressione più elevata, che lo avvicina al segno divino e lo assimila a quegli avvertimenti misteriosi donati all'uomo dal cielo. Quanto a questa sfumatura del simbolo giuridico che appartiene a un ordine inferiore, il *Sinnibild* dei Tedeschi potrebbe convenirgli, come rappresentazione dell'*emblema*, che è solamente un'accezione inferiore del simbolo[1]. L'esperto che ha più approfondito e meglio capito, tra i filologi moderni, la natura e l'applicazione del simbolo giuridico, il signor. Jacob Grimm, indica la vecchia parola tedesca *Wahrzeichen*, che significa *segno*, come la parola che rende perfettamente il senso religioso della parola *simbolo*[2]. Si può infatti vedere, nel testo del secondo capitolo del primo libro di questo Saggio, la ragione che deve far preferire la vecchia parola *Wahrzeichen* ad ogni altra, come quella che esprime meglio il carattere solenne quasi misterioso » che appartiene sovente, fino a un certo punto, agli antichi simboli giuridici[3]. Il signor. Blaze sembra indicare *Gleichniss* come parola che significa simbolo: « La vita, dice, l'azione umana, la terra con le sue voluttà è solo un simbolo (*ein Gleichniss*), un'immagine dell'onnipotenza divina, dell'amore, ecc[4].» Non esamino se, come sinonimo di *simbolo*, *Gleichniss* ha un senso proprio esatto nei suoi rapporti con la *mistica*. Ma, in senso giuridico, *Gleichniss* non renderebbe il significato del termine *simbolo*; poiché significa, propriamente parlando, solo parabola. La parola tedesca che rende meglio il senso generale della parola *simbolo*, o il suo senso ristretto, ma nella sua accezione più elevata, in ciò che concerne il Diritto, è ovviamente la vecchia espressione *Wahrzeichen*, in quanto più conforme all'etimologia antica e al significato più generale. Se, al posto di *Wahrzeichen*, si volesse usare un termine più moderno, è *Sinnbild* che bisognerebbe dire, nella sua applicazione all'emblema giuridico.

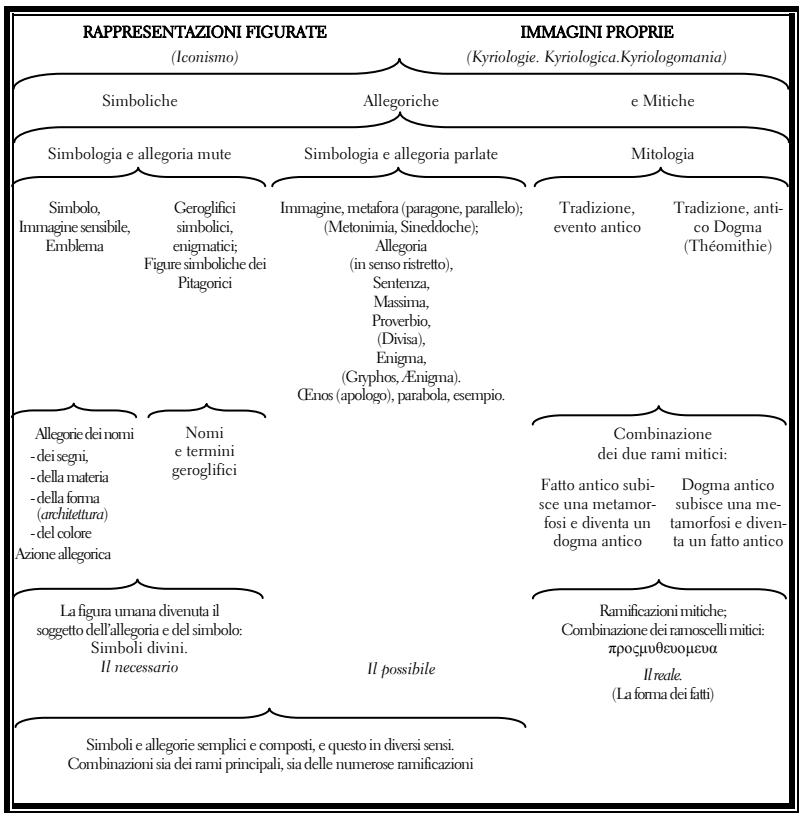
[1] Ved. Qui in precedenza, libro I, cap. III, §2.

[2] *Deutsche Rechtsalt.*, p. 109.

[3] Ved. le precedenti pag. 152, 158, 160.

[4] *Étude sur la mystique*, à la suite de la traduction que M. Blaze a donné du 2e Faust (ed. Charpentier)

**Nota K.-** (*Ved.* Simb.).- TABELLA *di tutte le rappresentazioni figurate proprie alla Simbolica generale e in maniera particolare alla Simbolica religiosa*[1].




[1] Ved. CREUZER, *Symbolik*, trad.francese di Guigniaut, vol. I, parte II, p. 554.

## **Nota L.-** (Ved. *Simb*. p. 147, 173 ).

### USO DELLE ARMI SIMBOLICHE NELL'ANTICHITÀ GRECA E ROMANA.

Secondo un'opinione generalmente ammessa, l'origine delle *armi* o *blasoni* risale al secolo XI. Le armi sono state regolamentate in Europa ed hanno formato un'arte in Europa solo in occasione dei tornei o delle spedizioni militari condotte contro l'Oriente[1]. A partire da quell'epoca, sono diventate ereditarie.

Ma questo vale a dire che gli antichi non conoscevano quest'uso?

Si crede generalmente che i Romani avessero solo delle *immagini* dei loro antenati, come segno distintivo della nobiltà delle loro origini. Sappiamo grazie a Plinio che facevano incidere queste *immagini* sui loro scudi[2]. Laroque sostiene, facendo riferimento all'autore della *Méthode du blason*, che i Greci e i Romani portavano sui loro scudi solo delle cifre, delle specie di geroglifici e di figure per segnalare la grandezza delleloro gesta[3]. Infatti, in diverse tragedie di Eschilo e di Euripide, in particolare in *Sette contro Tebe* di Eschilo, e nelle *Fenicie* di Euripide, si può vedere che i Greci, a quell'epoca così lontani, conoscevano l'uso delle figure e delle divise, dipinte o scolpite sui loro scudi[4]. Gœthe, nel suo *secondo Faust*, si è ben guardato

[1] Vedere nel trattato di Laroque sul Blasone, cap. I, l'opinione degli autori a questo proposito e in particolare quella dei fratelli di Ste-Marthe, e dell'autore dell'*Origine et progrès du blason*.- Ved. anche Fauchet, dell'Origine des armoiries, l. I, cap. II,p. 514. Parigi, in-4, 1610;- e gli Éléments de Paléographie del M. Natalis de Wailly.

[2] «scutis continebatur immagine.» Plin., lib. XXXV, cap. III; - Laroque, *Traité de la noblesse*, cap. III, p.3.

[3] I Germanici de tempo di Tacitoornavano i loro scudi e li distinguevano con i colori (Tacit., *De Morib. Germ*., cap. VI). I Galli facevano altrettanto, ma mettevano anche degli animali sui loro scudi (Diodor. Sic., lib.V, p. 307). Heineccius crede che fosse la stessa cosa tra i Germanici; ma è solo una sua congettura abbastanza verosimile, che nessun testo viene a corroborare (*Ant. germ*., II, p. 188,189). Fino a che punto quei colori e quelle figure erano simboliche? È quanto ignoriamo.

[4] *Ved*. la dissertazione dell'abbé Fraguier sull'*Ancienneté des symboles et des devises* (*Acad. Inscr. et. bel. let*., t. II, p. 409 e succ.).- Sono i Cari, secondo

dal dimenticare quest'uso. Fa dire a Phorkyas: «Ajax aveva dei *serpenti* intrecciati sul suo scudo. Come lo ha visto lei stesso. I Sette davanti a Tebe avevano ognuno il proprio scudo delle immagini, il cui senso era completamente simbolico[1].»

Lo stesso nome di *armi* fu conosciuto dai Romani. Virgilio si serve di questo termine parlando degli emblemi dipinti sulla poppa dei vascelli:

…celsis in puppibus ARMA Caïci[2].

Ma, se crediamo a Laroque e all'autore della *Méthode du blason*, nulla in tutto ciò può assumere la qualifica di *armi*, poiché questi simboli erano puramente personali e non avevano nulla di ereditario[3].

Tuttavia , devo dire che un erudito tedesco, Hommel, sostiene che questi segni o emblemi erano propri di ogni famiglia e si trasmettevano ereditariamente[4]. Un passo si Svetonio e un verso di Ovidio sembrano confermare quest'opinione. Svetonio dice, infatti, parlando di Caligola, che privò tutti i patrizi degli antichi segni distintivi della sua famiglia, togliendo a Torquato la *collana* (torquem), ai Cincinnati la *capigliatura* (crinem), che era il simbolo particolare del loro casato[5]. Ovidio menziona un simbolo dello stesso genere inciso sul manico di un gladio:

Cum pater in capulo gladii cognomi eburno SIGNA sui generis[6].

Erodoto, che per primi hanno ornato di figure i loro scudi, e che hanno insegnato ai Greci questo uso (l.I, §171, trad. Larcher).

[1] Chor/ Was sind Wappen?/ Phorkyas. Ajax führte ja/ Geschlungne Schlang'im Schilde, wie ihr selbst gesehn./Die sieben dort von Theben truce Bildnerei'n/ Ein jeder auf seinem Schilde, reich bedeutungsvoll./ (Faust, zweiter Theil, dritter Akt)

[2] *Æneid.*, lib. I, v. 187.

[3] Gli Orientali anche hanno delle armi; ma sono puramente personali,non ereditarie. *Ved.* la *Description des monuments musulmans du cabinet* de *M. Blacas*, t. i, p. 119 e p. 72, *apud* Michelet, *Histoire de France*, t. II, p.213,

[4] *Jurispurd.numism. illust.*, p. 168, 169.

[5] «Vetera familiarum insignia nobilissimo cuique ademit, Torquato torquem, Cincinnato crinem.» Svet., *in Calig.*

[6] *Metam.*, lib. VII, verso 419

Si trova la stessa cosa in Virgilio nei seguenti versi:

Pulcher Aventinus, clypeoque INSIGNE PATERNUM,
Centum angues, cinctamque gerit serpenti bus hydram[1].

È anche certo che i Romani e i Greci conobbero le armi cantanti. Così i *Roditi* segnavano la loro moneta con una rosa a cinque foglie, dato che *rhodon* significa rosa in greco[2]. Cesare fece mettere su una delle sue medaglie un *elefante*, poiché, si dice, in lingua punica, il nome dell'elefante somigli a quello di Cesare[3]. La medaglia di C. *Malleolus* porta un fascio di armi (*malleolum*)[4]; quella di *Quintus Voconius Vitulus*, un vitello[5]; quella di L. Aquilius Florus, un largo fiore sbocciato[6]; quello della famiglia plebea dei *Fonteii*, la doppia testa di *Giano* e una barca, a significare che quella famiglia aveva come capostipite *Fontus*, e per mezzo di lui, *Giano* il buon genio delle fonti; poiché Fontus, il buon genio delle fonti, era figlio di Saturno e di Giano[7]. «Cicerone, dice il presidente Fauchet, facendo un'offerta ai suoi dèi, vi aveva fatto incidere sopra le lettere M.TULL., lo firmò con un *chique* (cecio), invece che con Cicerone: sapendo bene che il *chique* era chiamato cicer, avrebbe svelato il suo nome anche ai più ignoranti. Tanto, aggiunge Fauchet, che si può pensare che i motti parlanti siano sempre stati usati, cosicché non si debbano trovare strane tali armi[8].»

[1] *Æneid.*, lib. I, v. 187.

[2] MONTFAULCON, *Ant. expliq.*, t.III, p. 191;- FAUCHET, *Orig. des arm.*, l.I, cap. II, p.514.

[3] FAUCHET, *loc. cit.*

[4] HOMMEL, *Jurisp. numism.* Illust., p.169. *Ved.* la medaglia XXIII, della quale fornisce il modello.

[5] FAUCHET, *loc. cit.*;- HOMMEL, *loc.cit.*- *Ved.* la medaglia LXII che riporta alla fine del volume.

[6] FAUCHET, *loc. cit.*;- HOMMEL, p. 171. Ved. la medaglia che riporta così come le medaglie LXIII, LXIV, LXV, LXVII che cita ugualmente alla fine del volume e delle quali fornisce la spiegazione alle pagine 169, 170.

[7] CREUZER, *Symbolik*, trad. franc,. L.V, cap. III.

[8] *Loc. citato.*

**Nota M.-** (*Ved. Simb.*).

**RAPPRESENTAZIONI FIGURATE**

**SIMBOLI**

Simboli propriamente detti
- Emblemi
- Marchio o etichetta
- Allegoria
- Mito
- Formula
- Finzione di Diritto

} Armi (blasone)
} Armi della mercanzia, moneta

**ORIGINE**

**Simboli umani - Simboli nazionali**

**GENERI**

**NATURA**

Simboli puri — Simboli misti

Simboli muti — Simboli parlati (Mito, Formula, Finzione di Diritto)

Simboli semplici
- Semplici, nella forma e nel fondo
- Semplici solo nella forma
- Semplici solo nel fondo

Simboli composti
- Fusione di due simboli in uno solo
- Unione di un simbolo ad un altro
- Riunione di diversi oggetti per creare il simbolo

**FORMA**

Simboli naturali — Simboli artificiali

1° *Natura inorganica* (Simboli naturali inorganici),
- La *terra* { Simboli tellurici: Loro emanazioni
- L'*acqua*
- Il *Fuoco*

2° *Natura vivente* (Simboli naturali viventi)
- *Le bestie* { I loro prodotti; Loro emanazioni

3° *Natura vivente e pensante* (Simbolo naturale vivente e pensante, o simboli personali)
- L'*uomo* { Simboli artificiali legati ai personali

1° *Simboli in azione* { Perfetti; Imperfetti

2° *Simboli artificiali legati ai simboli personali*

3° *Simboli artificiali in evidente rapporto con l'oggetto figurato*

4° *Simboli artificiali senza nessun rapporto noto o apparente*

**RAPPORTI**

- Rapporto con la cosa
- Rapporto con la persona
- Rapporto con l'azione
- Rapporto con la solennità

} Rappresentati

## Nota N.- .

LO STELO DI PAGLIA E IL RAMOSCELLO SONO STATI NELL'ANTICHITÀ E NEL MEDIOEVO UN MODO UNIVERSALE D'INVESTITURA? FURONO PARTICOLARMENTE IMPIEGATI A QUESTO TITOLO DAI ROMANI?

### § I. Dello stelo di paglia come sistema universale di investitura o come modo particolare in uso presso i Romani. - Etimologia della parola Stipula.

Il signor Michelet considera come un modello universale la tradizione, o per meglio dire, l'investitura tramite lo *Stelo*. « Vi sono poche nazioni, dice, presso le quali non si trova la *coemptio*…, la traditio attraverso lo *Stelo*...[1].» Altrove, era stabilito che questo sistema simbolico fosse in uso specialmente tra i Romani nella formalità della Vendetta, della Stipula, nella Manomissione, e cita, a proposito di quest'ultimo punto, le parole *festuca libera facta* di Plauto nel *Miles gloriosus*. Solo più tardi la *Bacchetta* sostituì, secondo lui, la pagliuzza nella solennità dell'affrancamento, *la bacchetta*, con la quale il littore tocca la testa dello schiavo[2].

Queste affermazioni sono altretanti errori che la sana e forte erudizione del signor Michelet gli avrebbe fatto evitare, se non si fosse trovato sotto l'influenza della preoccupazione di un sistema di biografia simbolica, oggetto del mio esame[3].

Quanto allo *stelo di paglia* come sistema universale di investitura in tutta l'antichità, si tratta di un'affermazione che non giustifica nulla. Bisogna accantonare completamente quest'affermazione fino a quando M. Michelet non porti delle prove che lo sostengano.

[1] *Origines du Droit français*, Intro. P. CIV. M. MICHELET esprime altrove la stessa idea. Nella sua *Histoire de France* (t. V, p. 333), considera la tradizione (l'investitura) per mezzo dello stelo come uno di quei simboli generali e comuni impiegati quasi ovunque. Quest'opinione sarebbe vera se fosse ristretta alla maggior parte dell'Europa del Medioevo. – Ved. Ciò che ho già detto a questo proposito in precedenza.

[2] *Origines*, p. 119, 120.

[3] *Ved*. In precedenza cap. V, lib. II.

La questione, ridotta al diritto e agli usi dei Romani, è più interessante. Qui, M. Michelet può invocare delle autorità e dei nomi gravi.

J. Grimm, sulla fede d'Isidoro di Siviglia[1] e in base a un passo della *Lex Romana* che si trova nella raccolta Canciani[2], indotto tra l'altro in errore da una falsa etimologia analoga, ha creduto scoprire una somiglianza tra la *stipulatio* del Diritto romano e l'*effestucatio* germanica. Secondo lui, la forma romana della stipula fu, in origine, accompagnata da un'operazione simbolica nella quale si faceva uso dello *stelo di paglia*. A sostegno di quest'ipotesi, porta l'origine della parola *stipulatio*, che fa derivare da *stipula*, *paglia*, *casetta*, *stelo*[3].

L'autorità di Grimm, di imponenza ben diversa rispetto a quella di Isidoro di Siviglia, per quanto erutido potesse peraltro essere, ha probabilmente influenzato l'opinione del signor. Michelet.

Isidoro di Siviglia ha, per primo,proposto l'etimologia della parola *stipulatio*, come proveniente da *stipula*, senza che si sapesse dove l'avesse trovata, come fa notare André Desselius, il commentatore del giureconsulto Zoesius[4]. È anche lo stesso

[1] Ecco il passo di Isidoro: « *Stipulatio a stipula*; veteres enim, quando sibi aliquid promittebant, stipuolam tenentes frangebat, quam iterum jungentes sponiones agnoscebant.» *Origines*, IV, 24.

[2] «Stipula, hoc est, ut unus de ipsos levet *festucam* de terra et ispam *festucam* in terra rejactet et dicat: per ista stipula omne ista causa dimitto; et sic ille alter prendat ipsam illam *festucam*, et eum salvum faciat; et iterum ille alius similiter faciat. Si hoc fecerint, et aliqui de illos aut de erede corum causa removere voluerit, ipsum *festucum* in judicio coram testes præsentetur, ambo duo, quo contendunt, et si hoc fecerint, ipsa causa removere non possunt. » *Lex Romana*; - Canciani, 4, 509, *ap*. Grimm, *Deutsche Rechtsalt*., 129, 130.- M. de Savigny intende questo passo e quello di Isidoro di Siviglia come un passo che si applica solo ai simboli germanici. Ne rifiuta l'applicazione alla *Simbolica* romana. *Rechtsgesch. im Mittelalt*., II, 229, 230.

[3] *Poesie im Recht*, § 10;- *Deutsche Rechtsalt*., p. 128, 129, 130.

[4] Ex quo auctore nescio. *Zoesii Instit*., *addit*., p. 487.- Isidoro ha potuto prendere in prestito quest'idea dalla parola romana *stipula* che significa infatti *grano tagliato, stelo di frumento*, e quindi *paglia*. *Ved*. l. 40, § 3, D *de cont. empt*., XVIII, 1, l. 3, § 3, D. *ad leg. Aquil*., IX, 2, l. 12, § 10, *de instr. Leg*., D, XXXIII, 7; l. 30, §1, *de verb. signif*., D, L. 16;- e *ved*,. anche Dirchensen, *Man.*

Isidoro di Siviglia che, per primo, facendo fede a questa ideologia, ha autorizzato un un'assimilazione tra la modalità di investitura germanica per mezzo dello *stelo* e gli usi Romani, assimilazione che non è menzionata da nessuna parte, secondo l'ossevazioe di Heineccius[1].

Vediamo cosa ne è dei due punti.

Se bisogna fare riferimento all'etimologia data dal giureconsultio romano Paolo, *stipulatio* viene da *stipulum* che, nell'antico mondo latino, era sinonimo di *firmum*. Infatti, le stipule sono state introdotte nel Diritto romano per dare un legame e una forza giuridica agli impegni, e di conseguenza per renderli fermi e stabili[2]. Giustiniano, nelle *Institutiones*, adotta la stessa etimologia, prendendo in prestito da Paolo le sue espressioni: *quod stipulum, apud veteres, firmum appellabatur*; dopo di che aggiunge: *fortè a stipite descendens*[3]. Quest'aggiunta, fatta tra l'altro, lo si vede, con una specie di esitazione, è una congettura che, nel pesniero del redattore delle *Institutiones*, ha come effetto di confermare il senso di quanto lo precede, ben più che di distruggerlo. Poiché qui l'ablativo *stipite* indica la parola *stipes* (genitivo *stipitis*), *piolo*, *tronco d'albero*, *ceppo* che, infatti, porta con sé l'idea di consolidazione, di stabilità che dà il vecchio termine *stipulum* (*firmum*). L'aggiunta delle *Institutiones* non ha quindi nulla di contrario

*latin. jur. rom.*, v° *Stipula*. Ma Isidoro è stato indotto in errore da una falsa analogia di parole che la realtà delle cose smentisce.

[1] «Quum nusquam hujus ritus fiat mentio, nisi huc referre velis ritum germanicis genti bus solemnem, adhibendi in firmandis obligationibus *festucam*.» *Ant. rom.*, l. III, tit. XVI_XX, n. 1, p. 560, ed. d'Haubold.

[2] «Obligationum firmandarum gratiâ stipulationes inductæ sunt quæ quâdam verbo rum solemnitate concipintur: et appellatæ, quod per eos firmitas obligâtionum constringitur. Stipulum enim veteres firmum appellaverunt.» Paulus, Recept. sent., lib. V, tit. VIII.

[3] «Hoc nomme inde utitur, quod stipulum apud veteres firmum appellabatur, forte a stipite descendens.» *Instit.*, lib. III, tit, XVI, in pr.

alla spiegazione di Paolo. Quindi, forse è con questa spiegazione che i commentatori la fanno concordare[1].

Questi testi, comunque li si voglia intendere, contraddicono energicamente l'opinione di Grimm e di Isidoro di Siviglia. Vi è da essere sorpresi che Grimm, che li conosce molto bene e che li indica e li cita, li abbia lasciati da parte per seguire l'opinione di Isidoro di Siviglia.

Ecco ora una terza opinione.

Varrone[2] e Festo[3] fanno derivare il termine *stipulatio* non da *stipes*, *piolo*, ma da *stips* (genitivo di *stipis*), la più piccola moneta dei Romani, il cui valore, nei primi tempi, era di un'oncia di rame e che si chiamava a causa di ciò *stips uncialis*. In base a quest'ultima spiegazione, la *stipulatio* romana avrebbe avuto, in origine, qualche rapporto con l'antica formula del *nexus* che consisteva, come sappiamo, nell'azione di pesare un pezzo di rame (œs), più tardi una moneta (*setertius nummus*), e in presenza di un certo numero di testimoni e di un *libripens*. Quest'opinione di Varrone e di Festo, indipendentemente dalla gravità che le deriva dall'epoca durante la quale ha vissuto Varrone, acquisisce un'autorità molto grande grazie all'intima affinità che rivela con le regole dell'etimologia e soprattutto con lo spirito del vecchio Diritto romano, dove si trova così di frequente la forma simbolica per *oes et libram*. Questa connessione è così evidente che sono, per parte mia, portato ad adotta-

[1] *Ved*. Cujas, *Recept.sent*., tit. VII;- Zoesius, INst., III, 16, p. 483, *Pandect*., XLV, 1, p. 966;- Perez, Instit., III, 16;- Lorry, hoc tit.; - Laferrière, *Hist. Du Droit civ. De Rome et du Droit français*, t.I, p. 145.

[2] «*Stipendium* ab *stipe* dictum, quod æs quoque *stipem* dicebant; nam quod asses librales pondo erant, qui acceperant majorem numerum non in arcâ ponebant, sed in aliquâ cellâ stipabant, id est componebant, quo minus loci occuparet; ab *stipando stipem* dicere cœperunt. *Stips* ab *stoibe* fortase, græco verbo. Id apparet, quod, ut tum institutum, atiam nunc diis cum thesauris asses dant, *stipem* dicunt, et qui pecuniam alligat, *stipulari* et *restipulari*. Militis *stipendia* idea, quod eam *stipem* pendebant; ab eo atiam Ennius scribit: *pœni stipendia pendunt*.» *De ling. lat*., V, §182.

[3] «*Stipem* esse numum signatum. Testimonio est et de eo quæ (id, quod) datur *stipendium* militi, et cum spondetur pecunia, quod *stipulati*dicitur.» Festus, v° *Stips*.

re quest'ultima opinione e disposto a darle la preferenza sull'etimologia proposta da Paolo. Dato che soddisfava al tempo stesso le due condizioni indispensabili per l'etimologia di un termine di diritto, le esigenze della filosofia e i rapporti giuridici, che l'opinione di Paolo non soddisfava allo stesso modo.

Respinta da Cujas[1], da Zoesius[2], da Heineccius[3], da Schrader[4] e da M. Laferrière[5], che si attengono a Paolo e all'etimologia di Varrone e di Festo, viene adottata da Corassius[6], dal professor Reyscher[7] e, in ultima istanza, dal signor professor Ortolan[8].

Checché ne sia di quest'ultima opinione, il sistema di Isidoro di Siviglia e di Grimm ne è comunque distrutto. Sia che si adotti la spiegazione di Varrone e di Festo, sia che ci si attenga a quella di Paolo e Giustiniano, in nessun caso questo sistema può avere la meglio; poiché non ha per sé nessun testo né nessuna testimonianza emanata dall'antichità: la verosimiglianza etimologica e tutti i rapporti giuridici lo respingono.

Rimane quindi dimostrato che il termine *stpulatio* non deriva da *stipula*, *paglia*.

Trascinato dall'autorità dell'illustre filologo tedesco, il signor. Michelet è stato sedotto anche da una somiglianza che

[1] *Recept. Sentent. Comment.*

[2] *Instit.*, III, 16, p. 483;- Pandect., lib. XVL, tit. I, p. 966.

[3] *Ant. rom.*, III, 16-20 n.1, p. 560, ed. Haubold.

[4] *Ad Instit.*, p. 495.

[5] *Loco citato*.

[6] *Miscellan.*, I, cap. XXV, *ap*. Il commentatore di Zoesius, *Inst.*, p. 487.

[7] *Symb. Des ger. Rechts*, p.10 e 11.

[8] «Il *nexum*, dice M.Ortolan, il peso del metallo per *æs et libram* è il ceppo primitivo tanto dei contratti *re* quanto dei contratti *verbis* e che i contratti *litteris*. Ecco il tipo. Gli altri ne sono solo delle derivazioni. La *stipula* è il primo di questi derivati; e se crediamo alla vecchia etimologia data da Festus, la parola stessa (*stipulatio*, *pecunia stipulata*) avrebbe l'improbta delle sue origini. Così la parola *stipulatio* indicherà che il metallo (*stips*, *stipendium*, quando era trasformato in moneta, probabile derivato di *pendere*) è considerato pesato e dato.» *Du contrat formé par l'écriture chez les Romains* (*Revue de législ.* Di Wolowski, t. XIV, p. 56).- È di nuovo nel senso del peso dell'argento, del metallo che M. Ortolan spiega l'etimologia del contratto romano chiamato *expensilatio* (*id.*, p. 57 e 62)

non ha potuto che mantenerlo nel suo errore. Di quanto Plauto dice a proposito del pretore, o se vogliamo il littore, che, nella cerimonia dell'affrancamento, tocca la testa dell'affrancato con una *festuca*[1], questo scrittore ha pensato che, presso i Romani, l'affrancamento si svolgesse con il simbolo della *paglia*[2]; e dato, tra l'altro, che nella procedura delle azioni reali, le *Institutiones* di Gaio fanno figurare la parte con una *festuca* in mano, il signor Michelet afferma che a Roma il rito della proprietà si faceva con la paglia, così come quello della libertà. Ecco come traduce il passo di Gaio al quale si riferisce: « tenendo un filo di paglia, lo mette sulla cosa per la quale si litiga, dicendo: è mia[3].» Ma quando, alla pagina seguente, aggiunge immediatamente: « Stipulare è alzare da terra uno stelo di paglia, poi ributtarla a terra dicendo: con questo stelo di paglia, abbandono ogni diritto, ecc.», il signor Michelet non fa attenzione al fatto che non sta più traducendo un testo di diritto romano puro, ma un frammento della legge romana modificata, o per meglio dire snaturata, dai barbari[4]. Questo avvicinamento e questa combinazione formano una vera a propria confusione, alla quale non bisognava esporre il Diritto romano dei tempi di Gaio.

[1] Ecco il passo di Plauto (*Miles gloriosus*): *Quid ea ingenua, an festucâ facta, serva an lòibera est?/ Vah, egone ut ad tye à libertine esse auderem internuncios/ Qui ingenuis satis rispondere nequeas cupidis tui*.

[2] *Origines*, p. 120.

[3] Pagina 119. « Qui vindicaturus erat, rem apprehendebat *festucam* tenens et, rei *festucâ* impositâ, dicebat eam suam esse.» Gaii, Instit., I, 19.- Ma per avere il senso completo di questo passo e soprattutto della parola *festuca*, bisogna associarlo a quest'altro passo del 4° libro: « Qui vindicabat, *festucam* tenebat, deinde ipsam rem adprehendebat, velut nomine, et ita dicebat: hunc ego nomine (vel fundum) ex jure quiritium meum esse aio, secundùm suam causam, sicut dixi; ecce tibi *vindictam* imposui. Et simul homini (vel fundo) *festucam* imponebat, adversarius eadem similiter dicebat et faciebat … *Festucâ* autem utebantur quasi *hastre loco*, signo quodam justi dominii, omnium enim maxime sua esse credebant, quæ ex hostibus cœpissent: unde in centumviralibus judicii *hasta* præponitur. » IV, 16.- Cf. quanto dico qui di seguito riguardo a quest'ultimo passo.

[4] Ved. Il testo precedente.

Il brillante scrittore, quando dava questa traduzione del passo di Gaio, che ho qui di seguito trascritto, non faceva attenzione al fatto che sia nel verso di Plauto, sia in Gaio, *festuca* significa *bacchetta*, *verga*, invece di stelo di paglia. È in questo senso che il verso di Plauto è indicato dai dizionari classici; è così che i giuristi traducono la parola *festuca* di Gaio[1], ed è sempre così che un bassorilievo rappresenta il pretore nella cerimonia dell'affrancamento, mentre tiene nella mano destra il *bastone* magistrale e nella sinistra la *vindicta*, ossia la *bacchetta* o la *verga*, destinata ad essere data al littore perché dia un colpetto sulla testa dell'uomo che il pretore dichiara libero[2]. *Vindicta* e *festuca* nel diritto romano sono sinonimi. Entrambe le espressioni hanno sempre il senso di *bacchetta*, *verga*, *virga*[3].

Ma non è ancora tutto. I documenti latini del Medioevo ci mostrano anche che la parola *festuca* significa altrettanto sovente, e forse più sovente *bastone*, *verga*, *bacchetta*, che *paglia* o *stelo di paglia*. Quest'opinione, insegnata da diversi esperti, come ci dice Ducange[4], è d'altra parte condivisa da egli stesso[1]

[1] Mi limito qui a citare i Tedeschi, il *Manuale latinitatis juris romani* di Dirksen che indica *festuca* come sinonimo di virga, citando il passo riportato nella precedente nota 3. È di nuovo in questo senso che la parola festuca del verso di Plauto sembra essere intesa da Hommel (*Jurisp. Numism. Illust.*, p. 61, 63).- Prendo in prestito da M. Laboulaye la citazione seguente che è solo la traduzione del 2° frammento di Gaio già riferito: « Sul luogo del litigio, dice, in presenza del pretore, il richiedente tenendo una *bacchetta* (festuca), emblema del dominio quiritario, rivendicava la cosa con delle parole sacramentali…» *Hist. Du droit de propriét en Occident*, p. 157.- «la causa del litigio, dice M. Bonjean, era portato davanti al magistrato. Il richiedente tenendo con una mano una *bacchetta* chiamata *festuca* o *vindicta*, e che altro non è che il simulacro della lancia, prendeva la cosa con l'altra mano…» *Traité des actions*, §147, t. I, p. 383; *Ved.* Anche § 148, p. 384.

[2] Ved. Quel bassorilievo di cui parla Hommel, Jurisp.numism.illust., p. 61-63, tavola 20.

[3] Hommel, parlando del rito simbolico della manomissione *per vindictam*, dice: «Tandem pronunciatis a prætore verbis quibusdam legittimi, lictor *virgam* adderet». *Loc. cit.*, p. 61. Dirksen traduce *vindicta* con *virgula*. *Man. latin. jur. rom.*, p. 1005, voce *Vindicta*. Si vedano peraltro i Dizionari classici, per il senso di *vindicta*.

[4] Gloss., *Festuca*, III, 410; Investitura, id., 1521.

e dal professor Reyscher[2]. Troviamo anche *baculus*, bastone, come sinonimo di festuca, in un documento del 1249 riguardante il vescovado di Parigi[3]. Ci si esporrebbe a parecchi errori se, negli atti e negli scritti del Medioevo, si volesse sempre tradurre *festuca* con *paglia* o *stelo di paglia*. Quest'ultimo senso è indicato con certezza, nei documenti dell'epoca, solo quando i documenti o le cronache impiegano i termini *calamus*, *stipula*, *scirpus* e *juncus*, o quando la parola *festuca* è seguita da un aggettivo che ne indica la specialità, quale *festuca nodata*[4]. Quando la parola *festuca* è da sola, significa *bastone*, *verga* o *bacchetta*, tanto sovente quanto *paglia*, benché abbia molto di frequente quest'ultima accezione.

Torniamo ancora a questa parola *festuca* nel linguaggio del Diritto Romano.

Possiamo forse immaginare qualcosa di più contrario alle origini di questo Diritto che quella sostituzione arbitraria della *paglia* alla *bacchetta* (*festuca*), che figura nella procedura delle *actiones legis*? Chi non sa infatti, oggi, dopo la scoperta del IV libro delle *Institutiones* di Gaio, che questa *festuca* era un simbolo destinato a rappresentare *lancia* (*hasta*), che veniva usata dai Romani in tale occorrenza? Poiché, in prima istanza, a un'epoca la cui data non può essere fissata, la procedura consisteva in un vero e proprio duello giudiziario; i processi e i giudizi, per usare la pittoresca espressione di M. Ballanche, furono dei combattimenti e delle vittorie[5]. Quando il combattimento

[1] Dice infatti da qualche parte: *Festuca* quæ interdùm *fustis* dicitur. Gloss., *Investitura*, III, 1521.

[2] *Symb. des germ. Rechts.*

[3] «Ad quod homagium admisit eundem D. Episcopus, volens ipsum investire per *baculum* vel *festucam*, prout moris est. » Ducange, *Investitura per annullum*, III, 1528.

[4] *Vedere* i testi citati da Grimm, p. 124, 153; e da Ducange, *Festuca nodata*.

[5] È Vico che, pre primo, e prima della scoperta del IV libro degli Istituti di Gaio ha immaginato questo fatto storico. *Ved. Scienza nuova* (*Spiegaz. della dipint.*), lib. II (*Politica degli Eroi*), lib. IV (*Dè duelli*); - Giraud, *Introd. hist. aux élém.* du Droit romain, p. 83 e 166;- Ballanche, Palingénésie (Prolég., part. 3). I quanto a M. Laferrière, sembra avere dei dubbi. *Hist. Du Droit civ. de Rome et du Droit fr.*, t.I. Ma Lafferrière non avrebbe avuto una

fu sostituito da una rappresentazione simbolica, la *lancia* fu cambiata con una semplice *festuca*, che ne divenne il simbolo. Da quel momento si capisce molto bene il ruolo della *bacchetta* nelle mani delle parti in causa, perché è l'emblema della *lancia*, *quasi hastœ loco*, simbolo essa stessa del sistema quiritario, proveniente dal bottino del nemico. Ma un semplice stelo di paglia non sarebbe stato che un emblema ridicolo che non poteva né ricordare l'idea del combattimento primitivo, né rappresentare, da nessun punto di vista, l'origine del tutto guerriera del sistema quiritario.

Bisogna quindi concludere, di tutto quanto è stato detto, che l'impiego della paglia o dello stelo nelle cerimonie giudiziarie, sia per l'investitura di un fondo di terra, sia per l'affrancamento, fu del tutto ignorato e inustitato tra i Romani.

Questo simbolo appartiene esclusivamente ai Germani; in quanto inizialmente è presso di loro che lo si trova e che lo si vede impiegato di frequente.

## § II. - Del ramoscello o del ramo come modo di investitura o come segno della proprietà fondiaria nell'antichità e in particolare tra i Romani.

Se diamo retta a M. Creuzer, « un *ramoscello* era, tra gli antichi, l'immagine della proprietà fondiaria.» Per unire l'esempio al precetto, l'illustre professore aggiunge: « Quando i Romani prendevano possesso, in qualsiasi senso, di una tale proprietà. Staccavano un *ramoscello*.» Questa frase indica evidentemente che, nella sua opinione è, in particolare, tra i Romani che il *ramoscello* fu l'immagine della proprietà; poiché ha cura di dichia-

simile esitazione se, nel precedente passo di Gaio, avesse aggiunto, avvicinandoli uno all'altro, uin passo di Aulo Gellio sul senso del quale non vi possono più essere dubbi, quando dice che la *rei vindicatio* aveva luogo in origine, secondo Quinto Ennio, *bello ferroque et vera vi aique solidâ*. A. Gellio, XX, 10.

rare che non era così tra i Greci[1]. Creuzer cita, come nota, un passo di Cicerone del quale vi parlerò a breve, poi dice: «quest'uso era passato nell'antico diritto germanico, nel quale è spesso menzionata la tradizione con il simbolo del ramoscello[2].»

Hommel, parlando dell'investitura germanica con il ramoscello, dice che il ramoscello rappresenta il fondo, la proprietà, e aggiunge che questo genere di simbolo non fu ignorato dai Romani, se è vero che, tra di loro, la perdita si recuperava con la rottura di un *ramoscello*[3].

M. Michelet, invece di generalizzare, sull'esempio di Creuzer, ri rinchiude nella particolare specie che ci fa conoscere Cicerone. Si limita a dire che a Roma, « la prescrizione di una terra era interrotta dalla rottura di un *ramo*[4].»

Quale di questi tre scrittori è nel vero? Non esito a riconoscere che è il signor. Michelet. Hommel si avvicina e Creuzer si allontana completamente.

La pratica simbolica della rottura di un *ramo* d'albero ci è svelata, come nota Hommel[5], solo dalla testimonianza di Cicerone, che ci insegna che questo metodo era usato per interrompere la prescrizione di un fondo di terra[6].

Ecco la formalità da seguire in quest'occasione.

Ci si recava, con un certo numero di amici, sul fondo contestato. Lì, in presenza del detentore, al quale era stato indicato il giorno, e in presenza della proprietà oggetto del litigio, si pronunciavano certe parole solenni con le quali era ingiunto al de-

[1] Il ramoscello non fu assolutamente sconosciuto ai Greci come simbolo giuridico. Esprime ai loro occhi e tra i Romani l'idea di pace. Ma prendono a prestito alla religione quest'uso.

[2] *Symbolik*, trad. fr. Di M. Guigniaut, Intro. Ch. III.

[3] «*Ramus* autem pro fundo est, quæ nec Romani symbola ignorarunt, si quidem apud hos possessio apprehendebatur, et amissa recuperabatur, *surculo defracto*.» *Jurisp. Numism. Illust.*, p. 237.

[4] *Origines*, p. 124.

[5] *Loc. cit.*, p. 238.

[6] « Etiam hâc instituendo divisione utuntur, se dita: ut non jure aut judicio aut denique recuperare ammissam possessionem, sed ut ex jure civili *surculo defringendo* usurpare videantur» ( *De orat.*, lib. III, 28).- Si sa che, nel linguaggio del Diritto romano, usurpare significa *interrompere la prescrizione*.

tentore di ritirarsi e di lasciare il possedimento al richiedente. Nello stesso momento si rompeva il *ramo di un albero* o un *ramoscello*. Dopo questa formalità, il richiedente abbandonava la proprietà oggetto del litigio e tornava con lui con i suoi amici. Tale è la descrizione, in tutti i dettagli, di questo rito simbolico dato da un saggio giureconsulto[1].

Si vede bene che si trattava solo di un mezzo simbolico completamente simile, nello spirito e nello scopo, al *lancio della pietra*, sempre in uso tra i Romani per interrompere la prescrizione. La *rottura del ramoscello* si applicava alla proprietà rurale; il *lancio della pietra* era più specifico alla proprietà urbana. Ma il *ramoscello* non rappresenta maggiormente il *campo* di quanto la *pietra* non rappresenti l'*edificio, la casa*. È probabile che il *ramoscello spezzato* si prendesse nel campo oggetto del litigio[2]. Questa circostanza non fa che caratterizzare meglio la via di fatto, l'interruzione simbolica della prescrizione; non eleva il *ramoscello* a rappresentazione della proprietà.

Una via di fatto simbolica dello stesso genere esiste ancora in Francia, in particolare in Normandia. Quando gli uscieri, anche ai giorni nostri, prendono possesso di una proprietà terriera, sono soliti dare diversi colpi di piccone nel suolo, rompendo allo stesso tempo uno o più *ramoscelli* sugli alberi piantati nella proprietà. Se, invece, si tratta di una casa, constatano la presa di possesso talvolta *spezzando* qualche vetro, e talvolta *rompendo* dei *mattoni* negli appartamenti[3].

[1] RÆVARDUS, de Auctoritate prud., cap. IX, ap. Hommel, Jurisp. Numism. Illust., p. 237, 238..

[2] Infatti è così che sembra intenderlo Cujas. «Usurpare, *dice*, è interrompere præscriptionem, quod utique fit, etiam si quis frequenter non utatur: et si *ex agro* tantum surculum *defringat*.» *De usurpat*.

[3] Ecco un processo verbale stilato il 18 novembre 1840 da M. Lizé a Elbœuf, che contiene la maggior parte di questi atti simbolici: «Ho, in presenza dei (testimoni) summenzionati, dichiarato di prendere possesso (la suddetta casa), in nome della mia richiedente, la quale presa di possesso è stata segnata e constatata 1° dalla *cultura della suddetta casa* che ho fatto con una pala in diversi punti; 2° da *diversi piccoli rami che ho rotto agli alberi esistenti all'interno*. Arrivato in un giardinetto, formato nella suddetta casa, ho anche *zappato con una pala*, per segnare e constatare la summenzionata presa di

Questi diversi atti hanno tutti lo stesso obiettivo, lo stesso significato, la stessa portata. Entrambi non sono che degli atti materiali di proprietà, con un senso simbolico, ma senza essere l'immagine della proprietà fondiaria. Rappresentano, grazie ad un'azione simbolica, la pretesa di colui che si dice proprietario, ma non rappresentano il campo né la casa. Non vi è, lo si vede, alcuna somiglianza, alcuna analogia tra la via di fatto simbolica della *rottura del ramoscello* e l'investitura germanica tramite il *ramoscello*, che rappresenta realmente o il diritto di proprietà o la proprietà terriera.

Come immagine della proprietà il *ramoscello*, tra l'altro, non è, nelle idee dei Romani, il vero e proprio segno della proprietà; ai loro occhi, è la *lancia* che serve alla conquista, la *lancia* simbolo e al tempo stesso sanzione del diritto, come dice particolarmente bene M. Giraud[1]; poiché la proprietà presso i Romani, ebbe in un primo momento un'origine completamente guerriera[2]; ed è su questa origine che riposa la loro distinzione dei beni in *res mancipi* et *res nec mancipi*, in ambito di *proprietà* e di sistema *quiritario*, ambito del guerriero acquisito e conquistato attraverso le armi, attraverso la *lancia*, Quir[3].

possesso. In seguito mi sono recato in una casa a destra entrando dalla strada, coperta di paglia, indicata qui sopra, dove, essendo nel domicilio, ho immediatamente preso possesso dell'abitazione, che ho anche constatato rompendo diversi mattoni nelle stanze che compongono la dimora in questione. » Quest'atto ha figurato in un processo giudicato dal tribunale di 1° istanza di Rouen il 15 marzo 1811, tra il signor Dulondel e la vedova Gosselin. Questo giudizio stesso fa allusione agli atti di possesso che sono appena stati menzionati quando dichiara che l'uscere «ha fatto, in presenza delle parti, degli atti di presa di possesso, consacrati dall'uso,» e ceh formani una vera e propria esecuzione. Questo giudizio è stato confermato, con adozione dei suoi motivi, da una sentenza della corte di Rouen, (2ª camera),n del 14 agosto 1841. Ho avuto occasione, nell'esercizio delle mie funzioni presso la corte di Rouen, di tenere tra le mani e di raccogliere un gran numero di processi verbali dello stesso genere, redatti ai giorni nostri o negli ultimi anni precedenti la Rivoluzione del 1789.

[1] *Introduction historique aux éléments du Droits romain*, p.83 e 127.

[2] « Omnium enim maxime sua esse credebant quæ ex hostibus cœpissent.» Gaius, *Inst.*, IV, 16.

[3] GIRAUD, p. 47.- «*Cures* Sabini bastas nominant.» Denys d?Hayle., II, 147. È dal sabino *curis*, picca, lancia (radice *cur*, *queir*) che viene da *quiris*, *quirinus*, *quirites*; da dove le parole francesui *cri*, *guerre* e tedesche *Krieg* che

## Nota O.

RICAPITOLAZIONE DELLE LEGGI, SENTENZE, ORDINANZE, DENUNCE, DECRETI, REGOLAMENTI, SENTENZE E GIUDIZI, RESI DOPO IL 1789 FINO AI GIORNI NOSTRI, CITATI IN CORSO D'OPERA, NELL'INTRODUZIONE O NELLA SIMBOLOGIA, CON L'INDICAZIONE DELLE PAGINE IN CUI QUESTI DOCUMENTI SONO CITATI.

### § 1.- Leggi e ordinanze francesi speciali.

Decreto del 22 dicembre- gennaio 1790, articolo 8 *Simb.*, p. 228, nota 3. e p. 333, nota 4.
Decreto del 15-16 maggio 1790…. *Introd.*, p. 59, continuaz. nota 6, p. 52.
Istruzione alle assemblee amministrative., 12-20 agosto 1790, cap. VI, p. 115, nota 2.
Legge del 19-22 luglio 1791 (Codice correzionale), art. 22, p. 116, nota 3.
Legge del 28 settembre- 6 ottobre 1791, tit. II, art. 21, p. 115, nota 1.
Legge del 28 agosto 1792……- p. 59, continua nota a pag. 58.
Legge del 10 giugno 1793……p. 58 (id.)
Legge del 18 floreale anno II….. *Simb.*, p. 279, nota 2.
Sentenza de 27 nevoso anno V…. Nota I
Legge del 17 termidoro anno VI, ..Nota I
Legge del 11 brumaio anno VI, art. 17….. *Simb.*, p. 346, nota 4.
Legge del 14 ventoso anno VII…… *Introd.*, p.59.
Sentenza dei consoli del 18 piovoso anno VIII….. *Simb.*, p. 279, nota 2.
Sentenza del 23 pratile anno VIII…. - *id.*
Trattato tra Stati Uniti e Repubblica francese, ottobre 1800 …... *Introd.*, p. 62, nota 2.
Convenzione con la Santa sede (concordato), 26 messidoro anno IX..... *Symb.*, p. 228, v. nota 7 e p. 333, nota 4.
Legge del 18 germile anno X (articoli organici del concordato), art. 27 ….. - p. 228, nota 2 e p. 333.

ha quest'ultimo senso. *Ved.* Creuzer e Guignaut, *Relig. De l'antiq.*, t. II, part. 1, p. 437 nota 2, e 495 nota 8.

Legge del 21 germile anno XI, art. 33 e 36…. *Introd.*, p. 105, continuaz. nota p. 104.
Legge del 3 settembre 1807 (sull'usura)……. *Simb.*, p. 352.
Parere del consiglio di Stato del 12 aprile 1808…… - p. 360.
Decreto del 14 dicembre 1810, art. 35……. p. 257.
Decreto del 2 luglio 1812, art. 12……- p. 257, nota 1.
Decreto del 6 novembre 1813, tit. I, art. 10……- p. 324.
Legge del 25 marzo 1822, art. 7……. p. 353.
Legge del 20 aprile 1825 (sacrilegio)…..- p. 352.
Legge del 18 luglio 1828, art. 15……-- p. 353, nota 2.
Ordinanza del 31 agosto- 7 settembre 1830, art. 2…… *Simb.* p. 333, nota 4.
Legge dell'11-14 ottobre 1830 (abolizione del sacrilegio)…… - p. 354, nota 4.
Legge del 28 aprile 1832 (revisione dei Codici penale e d'Ist. Crim.)…. *Simb.*, p. 147, nota 5, e p. 354.
Legge del 9 settembre 1835, art. 12……. *Simb.*, p. 353, nota 2.
Legge del 2 giugno 1841……. – p. 346, nota 4.
Legge del 25 giugno 1841, art 1 e 2…….. Nota I, p. 466, nota 6.

## § 2. - Codici francesi

### I. Codice civile

Sull'insieme *Introd.*, pp. 56, 59, 82, 118; *Simb.*, p. 208, 227, 271, 330.
Art. 1 p. 331.
Art. 25 p. 331.
Art. 26 p. 331
Art. 27 p. 331.
Art. 29 p. 331.
Art. 30 p. 331.
Art. 33 p. 331.
Art. 104 p. 208.
Art. 177 p. 331.
Art. 512 p. 331.
Art. 724 p. 65.
Art. 734 p. 83.

Art. 743 p. 83
Art. 745 p. 83
Art. 767 p. 331.
Art. 768 *id.*
Art. 769 *id.*
Art. 834 p. 145.
Art. 960 p. 331.
Art. 1009 *Introd.*, p. 59.
Art. 1012 *id.*
Art. 1095 *Simb.*, p. 331.
Art. 1098 *Introd.*, p. 83, *Simb.*, p. 336.
Art. 1119
1121
1122
1130
1162
1187 ..... Simb., p. 331.
1202
1219
1229
1333 Simb., p. 336.
1350 p. 70.
1351
1605 p. 337, 339, 341.
1606 p. 342.
1615 *Simb.*, p. 340.
1625 *id.*
1984 *Simb.*, p. 332, nota 1.
2073 *Introd.*, p. 56.
2075 *Simb.*, p. 343-344.
2076 p. 343.
2279 *Nota E*

## II. Codice di procedura civile

Art. 268 *Simb.*, p. 344.
Art. 567 *Simb.*, p. 344.

| | |
|---|---|
| Art. 626 | p. 206-345. |
| Art. 705<br>Art. 706 | ex articoli 707, 708, p. 346. |
| Art. 896 | p. 344. |
| Art. 982 | p. 145-344. |
| Art. 1037 | *Introd.*, p. 107. |


## III. Codice di commercio


| | |
|---|---|
| Art. 93 | *Simb.*, p. 348. |
| Art. 94 | p. 358. |
| Art. 102 | p. 349. |
| Art. 226 | p. 351. |
| Art. 250 | p. 363. |
| Art. 273 | p. 351. |
| Art. 281 | p. 349. |
| Art.286 | p. 351. |
| Art. 575 | p. 347-348. |
| Art. 581 (vecchio Codice) | p. 348. |


## IV. Codice penale


| | |
|---|---|
| Art. 13 | Simb., p. 354. |
| Art. 18 | p. 352. |
| Art.86 | p. 354. |
| Art. 166 | p. 353. |
| Art. 167 | p. 353. |
| Art. 169 | Simb., p. 352. |
| Art. 172 | *id.* |
| Art. 174 | *id.* |
| Art. 177 | *id.* |
| Art. 183 | p. 353. |
| Art. 259 (vecchio articolo) | p. 147 nota 5. |
| Art. 276, n.3 | *Introd.*, p. 116. |
| Art. 302 | *Simb.*, p. 354. |
| Art. 324 | Simb., p. 331. |
| Art. 339 | Simb., p. 331-352. |
| Art. 471, n.10 | Introd. |

## V. Codice d'istruzione criminale

| | |
|---|---|
| Art. 155 | Simb., p. 162, nota 1 e 356. |
| Art. 189 | *id.* |
| Art. 236 | p. 356, nota 1. |
| Art. 237 | |
| Art. 238 | |
| Art. 239 | |
| Art. 240 | |
| Art. 266 | p. 145. |
| Art. 280 | p. 356, nota 1. |
| Art. 281 | |
| Art. 309 | p. 145, 368, 371 |
| Art. 312 | p. 312. |
| Art. 317 | *id.* |
| Art. 332 | |
| Art. 342 | p. 145. |
| Art. 348 | |
| Art. 393 | p. 145 e 356, nota 1. |
| Art. 394 | *id.* |
| Art. 399 | *id.* |
| Art. 403 | *id.* |
| Art. 404 | *id.* |
| Art. 472 | p. 336. |

## VI. Codice forestale

| | |
|---|---|
| Art. 31 | *Introd.*, p. 84, nota 1 e p. 108, nota 5. |
| Art. 35 | p. 107, nota 4. |
| Art. 45 | p. 84. |
| Art. 105 | p. 84 e p. 204, nota 6. |
| Art. 192 | *Introd.*, p. 115, nota 3. |
| Art. 194 | *id.* |
| Art. 196 | p. 128. |
| Art. 198 | p. 115, nota 3. |

## § 3.- Sentenze e giudizi in ordine cronologico


| | |
|---|---|
| Corte di Cassazione, 3 brumaio anno XII | *Simb.*, p. 358. |
| Corte di Liegi, 15 maggio 1810 | p. 343. |
| Corte di Cassazione, 25 febbraio 1823 | p. 147. |
| Corte di Parigi, 28 agosto 1828 | p. 348. |
| Corte di Aix, 9 agosto 1832 | p. 249. |
| Corte di cassazione, 7 settembre 1832 | *id.* |
| Corte di Aix, 21 febbraio 1840 | pp. 249-342. |
| Corte di Bourges, 10 marzo 1840 | p. 361. |
| Corte di Bordeaux, 5 agosto 1840 | p. 349. |
| Corte di Cassazione, 8 ottobre 1840 | p. 356. |
| Corte di Cassazione, 16 ottobre 1840 | p. 115. |
| Corte di Rouen, 30 novembre 1840 | *Simb.*, p. 148. |
| Camera dei lords, 16 gennaio 1841 | p. 241. |
| Tribunale civile di Rouen, 15 marzo 1841 | p. 487. |
| Corte di Parigi, 7 agosto 1841 | p. 487. |
| Corte di Rouen, 14 agosto 1841 | p. 487. |
| Corte di Digione, 17 agosto 1841 | p. 343. |
| Corte di cassazione, 11 agosto 1842 | *id.* |
| Corte di cassazione, 8 maggio 1844 | p. 349. |
| Corte di cassazione, 7 marzo 1845 | p. 115, nota 3. |
| Corte di Rouen, 12 giugno 1845 | p. 348. |


## § 4.- Leggi straniere a partire dal 1789

*Legge della procedura del cantone di Ginevra, del 29 settembre 1819*


| | |
|---|---|
| Art. 483 e succ. | p. 346. |
| Art. 589 | *id.* |
| Art. 590 | *id.* |


*Leggi sui delitti di stampa in Brasile, del 20 settembre 1830*


| | |
|---|---|
| Art. 20 | p. 145. |
| Art. 26 | *id.* |

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI OTTOBRE MMXII
PRESSO IL CENTRO STAMPA DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA BENINCASA
NAPOLI