

GIULIANO MARCHETTO, *Il matrimonio tra politica e diritto : la "Sylva nuptialis" di Giovanni Nevizzano d'Asti : (1518)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 29 (2003), pp. 33-70.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Il matrimonio tra politica e diritto: la «*Sylva nuptialis*» di Giovanni Nevizzano d'Asti (1518)

di Giuliano Marchetto

Abstract – The dispute on the utility of matrimony that constitutes the leitmotif of the four books of the *Sylva Nuptialis* by the Piedmontese jurist Giovanni Nevizzano d'Asti (c.1490-1540) became the backdrop for a reaffirmation of the fittingness for people to marry. The humanistic motive of the superiority of active life over contemplative life, which Nevizzano adopted, lies at the basis of the arguments in favor of marriage. Even though he does take the religious aspect into consideration, i.e. the necessity of marriage as expressed by Catholic Church teachings for those who cannot chose a virtuous life, married life is to be chosen first of all for the good which ensues from it for the superior community of the *civitas*. Thus, in the complex of Nevizzano's treatment, marriage takes on an essentially political role, as confirmation of the fact that in the early modern period it's public dimension prevailed over the private one.

1. La questione del «prender moglie» nella *Sylva nuptialis* di Giovanni Nevizzano

La *Sylva nuptialis* del professore di «ragion civile» all'Università di Torino Giovanni Nevizzano d'Asti¹ denuncia la sua appartenenza al secolo XVI

¹ Quel poco che si sa di Giovanni Nevizzano si può leggere in C. LESSONA, *La Sylva nuptialis di Giovanni Nevizzano Giureconsulto Astigiano del Secolo XVI*, Torino 1886, pp. 15-44. Nevizzano nacque a Buttigliera d'Asti forse verso il 1490 (ma forti dubbi rimangono intorno a questa ipotesi di datazione) da famiglia di elevata condizione sociale, seppur non nobile. Studiò a Pavia e a Padova, avendo come maestri tra gli altri Curzio il Giovane, Giasone del Maino e Filippo Decio. Una delle poche certezze è la data in cui si addottorò *in utroque iure* all'Università di Torino: il giorno 8 ottobre 1511. In seguito risiedette con tutta probabilità nel capoluogo piemontese, nella cui Università tenne la cattedra di diritto civile. Nevizzano non si sposò mai, ma convisse *more uxorio* con una donna di nome *Iacobeta*. Morì nel 1540. La *Sylva nuptialis* esce a stampa una prima volta in quattro libri nel 1518 (*Clarissimi iurisco[n]sulti D. Io. de Nevizanis civis Asten. Sylva nuptialis ...*, Premissa diligenti castigatione imp[re]ssit in amena Civitate Aste[n]si Franciscus de silva, 1518); nelle edizioni successive al 1523 (probabile anno in cui Nevizzano rimette mano all'opera e la amplia) i libri in cui è divisa la *Sylva* sono sei (a partire dall'edizione lionese del 1524). Il successo conosciuto dall'opera è testimoniato dalle numerose edizioni a stampa, da una

almeno per un duplice ordine di motivi immediatamente percepibili: la scelta del titolo con il richiamo alla metafora della «selva»² e la decisione di affrontare un tema molto frequentato in quel secolo, ossia la questione dell'utilità del matrimonio³.

L'opera in verità non si riduce esclusivamente a una trattazione sull'opportunità di sposarsi, come testimonia l'autore illustrando la struttura del suo lavoro:

«Divido igitur in sex libros aequae principales. In primo, adducam novem fundamenta tenentium quod non sit utile nubere, subdendo modum arguendi in iure. In secundo novem ampliaciones cum unica limitatione ad eorum conclusionem, quod non sit utile nubere. In tertio, fundabo intentionem meam, esse utile nubere per duodecim argumenta, inferendo materiam Monitorialium. In quarto, respondebo ad fundamenta et ampliaciones tenentium oppositum. subiungendo quomodo possent sedari partialitates. In quinto, ponam quomodo debeat se iudex continere in iudicando: et ibi plene ponam regulam cum ampliacionibus et fallentiis, quod tenenda sit communis opi. inferendo puta de autoritatibus aliquorum

traduzione in lingua francese e, se vogliamo, anche dalle «attenzioni» ad essa riservate dall'autorità ecclesiastica: le sue opinioni sul divorzio, le frequenti citazioni di Martin Lutero e gli spietati attacchi alla corruzione del clero furono all'origine della sua messa all'indice da parte del Concilio di Trento; la condanna però imponeva non la distruzione dell'intera opera, ma solo la censura di alcune sue parti (cfr. C. LESSONA, *La Sylva nuptialis*, cit., p. 47). Più recentemente sull'opera di Nevizzano, con particolare riferimento ai rapporti del giurista con la cultura letteraria francese, si è soffermato G. MOMBELLI, *Reflets de la culture française dans l'oeuvre d'un juriste astesan du début du XVIe siècle: la «Sylva nuptialis» de Giovanni Nevizzano*, in J.C. AUBAILLY et al. (edd), «*Et c'est la fin pour quoy nous sommes ensemble*» *Hommage à Jean Dufournet*, 3 voll., Paris 1993, III, pp. 991-1008; dello stesso autore, *Note sur l'oeuvre d'un juriste astesan: la «Sylva nuptialis» de Giovanni Nevizzano*, in J. BALSAMO (ed), *Mélanges de poétique et d'histoire littéraire du XVIe siècle offerts à Louis Terreaux*, Paris 1994, pp. 427-439, che si legge in versione ampliata in G. MOMBELLI, *Reflets de la culture française en langue latine dans l'oeuvre d'un juriste astesan: la «Sylva nuptialis» de Giovanni Nevizzano*, in «*Studi Francesi*», 39; 1995, 2, pp. 214-229. Notizie e richiami bibliografici sulla cultura giuridica piemontese e torinese del tempo si trovano in G.S. PENE VIDARI, *Stato sabauda, giuristi e cultura giuridica*, in «*Studi Piemontesi*», 15, 1986, 1, pp. 135-141, nonché D. QUAGLIONI, *La cultura giuridico-politica fra Quattro e Cinquecento*, in R. COMBA (ed), *Il basso medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, (*Storia di Torino*, 2) Torino 1997, pp. 628-642.

² Cfr. C. VASOLI, *La dialettica umanistica e la metodologia giuridica nel secolo XVI*, in B. PARADISI (ed), *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, Atti del terzo congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto, 3 voll., Firenze 1977, pp. 237-273.

³ Sul tema D. FRIGO, *Dal caos all'ordine: sulla questione del «prender moglie» nella trattatistica del sedicesimo secolo*, in M. ZANCAN (ed), *Nel cerchio della luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, Venezia 1983, pp. 57-93; nonché, della stessa autrice, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, Roma 1985.

doctorum. In sexto, ponam quomodo intelligatur quaest. esse dubia, et quo tunc debeat iudex iudicare, et obedire rescripto principis et de praecedentia Doct. et Medici et de privilegiis miserabilium personarum, et de sibi ascribentibus dicta aliorum»⁴.

Una tale ricchezza di temi e di spunti porta Nevizzano a spaziare in vari campi del sapere, pur nella centralità che tra questi è riconosciuta alla *scientia iuris*. I problemi trattati nella *Sylva* sono affrontati, in ossequio a un costume e una metodologia prettamente giuridici, attraverso una ponderosa rassegna di opinioni autorevoli e autoritative *pro et contra*, che dovrebbero persuadere il lettore della bontà delle varie tesi sostenute⁵.

I primi quattro libri della *Sylva nuptialis*, quasi interamente occupati dalla questione intorno all'utilità di sposarsi, sono una chiara manifestazione della volontà del giurista di partecipare alla discussione sul matrimonio e la famiglia, che conosce un momento di particolare vivacità nei secoli XV e XVI.

Il tema dell'organizzazione domestica e dell'utilità del matrimonio, lungi dal poter essere considerato l'ozioso divertimento letterario dell'uomo di cultura o ridotto alla manifestazione di «pensieri privati» e personali⁶, ha una sua precisa rilevanza politica e sociale, che non può sfuggire solo che lo si collochi alla luce di una precisa concezione della famiglia: quella tracciata da Aristotele, per il quale l'unione tra il maschio e la femmina costituisce la prima aggregazione dell'uomo in quanto animale sociale, compiuta al

⁴ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, [Lugduni] Apud Ioannem Lertout, 1602, lib. I, p. 11, n. 21.

⁵ La scienza giuridica medievale era convinta dell'«articolazione indefettibilmente dialettica» del sapere e dunque della bontà dello schema della *quaestio*, «cioè della problematizzazione del tema, che si fa opponendo le possibili soluzioni contrarie, analizzandole e dibattendole, prima di arrivare alla soluzione proposta»: P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari 1995, p. 150. Nevizzano attinge quindi a una consolidata tradizione e al principio del Cinquecento la ripropone. La medesima fiducia nel carattere «probabile» della verità è espressa alcuni anni dopo da MATTEO GRIBALDI MOFA nella sua *De methodo ac ratione studendi libri tres* del 1541; cfr. D. QUAGLIONI, *Tra bartolisti e antibartolisti. L'Umanesimo giuridico e la tradizione italiana nella «Methodus» di Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in F. LIOTTA (ed), *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna 1999, pp. 185-212, in particolare p. 207.

⁶ Non ci pare condivisibile pertanto il giudizio di Lessona che ritiene il tema intorno all'utilità del matrimonio «una discussione inutile», usata da Nevizzano al solo scopo di fare sfoggio di erudizione e in ossequio ai gusti letterari del tempo. È indubbio che la disputa intorno al matrimonio incontrasse un grande favore in quel tempo, ma proprio per questo riesce difficile sottovalutarne l'importanza anche alla luce delle numerose opere sul tema che avevano intenti ben diversi dal puro divertimento letterario e nel novero delle quali ci sentiamo di ascrivere la *Sylva nuptialis*.

fine di garantire la soddisfazione dei bisogni quotidiani e che, seppur imperfetta in quanto non autosufficiente, tuttavia rappresenta il naturale e necessario raccordo tra il singolo e la comunità, tra il *civis* e la *civitas*⁷. Una discussione che verta sui fondamenti stessi di un'ordinata convivenza civile non può lasciare indifferente il giurista, chiamato a fornire dall'alto della sua competenza un contributo decisivo in merito. Nevizzano risponde a questa chiamata che gli consente di dimostrare come il *doctor iuris* non sia riducibile alla figura del cultore di un sapere puramente tecnico, in grado di destreggiarsi solo tra glosse e opinioni di Bartolo, ma rappresenti il depositario di quella *vera philosophia* che è la *scientia iuris*, aristotelicamente intesa come disciplina architettonica dell'intero sapere⁸.

Al contempo Nevizzano appare sensibile alle sollecitazioni dell'Umanesimo⁹, che rimproverava ai giuristi l'assenza di una forte cultura letteraria e storica, a cui risponde attraverso il recupero non mascherato, ma anzi ostentato del sapere contenuto nelle opere dell'antichità. Certo rimangono forti dubbi su quanto dell'autentico spirito dell'Umanesimo sia trapassato in Nevizzano, il cui atteggiamento verso il sapere antico non sembra distaccarsi troppo da quello medievale: le opere di Aristotele, di Cicerone, di Seneca sono ancora viste come una miniera di saggezza e autorità con cui supportare le proprie tesi, concorrendo esse a formare una sorta di *communis opinio* degli antichi, che si affianca alle *communes opiniones* dei giuristi e di altri autori più moderni, quali ad esempio Dante, Boccaccio, Petrarca, Ariosto¹⁰.

Nevizzano si dichiara fin dal principio convinto dell'utilità del matrimonio, che nei libri terzo e quarto della *Sylva nuptialis* difende dagli attacchi riportati nella prima parte della sua opera. Analizzando le opinioni riportate *pro et contra* l'opportunità di prender moglie non è difficile ricavare dalla massa di autorità e pareri citati quale sia l'idea del giureconsulto astigiano intorno al ruolo della famiglia nella società e quali siano i fondamenti su cui a suo

⁷ ARIST., *Pol.*, I, 1252a 25-30 e 1252b 13-35.

⁸ Cfr. D. QUAGLIONI, *Tra bartolisti e antibartolisti*, cit., p. 191.

⁹ Nevizzano è un attento lettore delle opere degli umanisti come dimostrano le ripetute citazioni di alcuni di loro (tra i più citati, solo per fare qualche nome senza pretesa di completezza, Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Francesco Filelfo, Francesco Barbaro, il Platina, Andrea Alciato, Ulrich Zasius, Guillaume Budé).

¹⁰ In questo senso appare da condividere il giudizio dato da Domenico Maffei: «Il Nevizzano non riesce a liberarsi del tutto dalla metodologia giuridica tradizionale, pur rompendone spesso gli schemi e pur uscendo più di una volta in accenti che ci fanno intendere come egli fosse tutt'altro che insensibile a un mutamento metodologico»; cfr. D. MAFFEI, *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano 1956, p. 191, n. 43.

giudizio deve costruirsi un matrimonio, cemento cristiano della comunità-base dello stato, della *respublica*¹¹. La *Sylva* non è una trattazione di carattere sistematico, per cui ricostruire il pensiero di Nevizzano sul matrimonio, al fine di renderlo comprensibile e comunicabile in poche pagine richiede uno sforzo di sintesi e riorganizzazione degli argomenti elencati dall'astigiano nelle numerose pagine del suo lavoro. All'interno di una «selva» di opinioni contrapposte ci pare però possibile rinvenire alcune coordinate di fondo attorno alle quali si organizza l'intera discussione sul matrimonio e su cui fermeremo la nostra attenzione nei paragrafi seguenti¹².

2. La concezione della donna

Leggendo il primo libro della *Sylva nuptialis*, laddove sono esposti quei difetti della donna che dovrebbero indurre l'uomo a fuggirla, è difficile evitare di pensare a un luogo classico della letteratura misogina quale il VI libro delle *Satire* di Giovenale¹³. Chi, sano di mente, può ritenere opportuno sposarsi, sottoporsi al giogo matrimoniale? Perché ostinarsi a sopportare il peso di una moglie, quando si offrono valide alternative come tante corde, alte finestre, un ponte da cui gettarsi¹⁴? Il beffardo invito al suicidio che Giovenale muove all'amico ci introduce assai bene nel clima del primo libro della *Sylva*, nel quale le argomentazioni raccolte contro il matrimonio consistono quasi integralmente in attacchi alla donna, considerata in particolare nella sua veste di moglie. Infatti, come Giovenale aveva preso di mira il sesso femminile all'interno del matrimonio, in relazione alla famiglia¹⁵,

¹¹ Ovviamente si usa la parola «Stato» non nel significato moderno del termine; Nevizzano usa solitamente i termini *respublica* o *civitas* per intendere quella comunità autosufficiente composta dall'insieme di più famiglie, così come è delineata da Aristotele. Sul concetto di Stato nel Cinquecento e sulle questioni terminologiche connesse si veda F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento*, in F. CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1967, pp. 627-661.

¹² Per l'esame sommario, ma esaustivo, delle principali questioni trattate da Nevizzano nella *Sylva nuptialis* si rinvia a C. LESSONA, *La Sylva nuptialis*, cit., p. 45.

¹³ Da rilevare che l'opera di Giovenale è ben conosciuta da Nevizzano, come si desume dalle ripetute citazioni di essa all'interno della *Sylva*.

¹⁴ *Iuv., Sat.*, 28-32.

¹⁵ Sottolinea questo aspetto del VI libro delle *Satire*, S.A. CECCHIN, *Letteratura e realtà: la donna in Giovenale. (Analisi della VI satira)*, in R. UGLIONE (ed), *Atti del II Convegno Nazionale di studi su «La donna nel mondo antico»*, Torino 18-20 aprile 1988, Torino 1988, pp. 141-164, in particolare pp. 143-144.

anche Nevizzano partendo dalla questione sulle nozze, si sofferma sulla donna esaminandone i difetti alla luce della vita coniugale.

La natura corrotta e perversa della donna costituisce dunque una delle ragioni principali, se non la principale in assoluto, per cui il matrimonio appare una scelta assolutamente da scartare; come sostiene Petrarca nel suo *De vita solitaria* risulta impossibile trovare pace e felicità con una donna al proprio fianco: «quisquis ergo litem fugis et feminam fuge; vix alteram sine altera effugies»¹⁶. L'astigiano invita però le donne a non dare in escandescenze per ciò che scrive contro di loro, poiché egli è solo un relatore e non condivide affatto l'opinione dei detrattori del sesso femminile. Il *mos disputativum* cui si attiene nella trattazione dell'argomento gli impone infatti di non esporre solo le ragioni da lui sostenute, ma anche quelle contrarie¹⁷. In effetti Nevizzano nel quarto libro si preoccupa di confutare le accuse mosse alle donne in precedenza, ma in verità senza riuscire a convincere pienamente della sincerità dei suoi attestati di stima verso il sesso femminile. Già il Lessona aveva qualificato il giureconsulto astigiano «un fiero odiatore delle donne»¹⁸ e va osservato che la dovizia delle citazioni tratte dalla letteratura misogina e il malcelato compiacimento con cui vengono riportati numerosi detti popolari, anche in lingua volgare, inducono, quantomeno, ad astenersi dal pensare a Nevizzano come a un campione levatosi a difesa del bistrattato «sesso debole».

Senza contare che la difesa della donna condotta da Nevizzano è quasi esclusivamente fondata sulla tesi della *imbecillitas*, della *infirmetas* che affliggerebbe il sesso femminile e che lo renderebbe per questo giuridicamente e moralmente irresponsabile dei suoi comportamenti¹⁹. Nevizzano attinge

¹⁶ F. PETRARCA, *De vita solitaria*, in G. MARTELOTTI - P.G. RICCI - E. CARRARA - E. BIANCHI (edd), *Prose*, Milano - Napoli 1955, 7, pp. 285-591, qui p. 434.

¹⁷ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 5, n. 9: «his sic praemissis, scilicet referendo fundamenta partis contrariae. Et sic quod non sit utile nubere. Deinde ponam fundamenta pro opinione quam teneo, scilicet, Esse utile nubere. Postremo respondebo ad fundamenta adducta in oppositum quia, ut dicit Isidor. quam refert Spec. Viridarii li. i. c. clxxxvii in prin. quod prius nostra firmemus, deinde obiecta confutemus. Nec excandescant nobiles et honestae matronae, prout expertus iam didici, si in prima parte aliqua contra mulieres adducam: quoniam iste est mos disputativum: ut patet ex praedictis». Quanto al rinvio al *Somnium Viridarii* cfr. M. SCHNERB-LIÈVRE (ed), *Somnium Viridarii*, Paris 1993, tomo primo, lib. I, cap. CLXXXVII, §. I, p. 282: «Secundum Ysidorum [*Etimologiae*, lib. II, c. 7] 'prius est ut nostra firmemus, deinde obiecta confutemus'».

¹⁸ C. LESSONA, *La Sylva nuptialis*, cit., p. 30.

¹⁹ Come bene illustra Umberto Mattioli (U. MATTIOLI, *Asthéneia e Andréia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983, pp. 19-42)

per le sue considerazioni a una tradizione più che millenaria nella quale hanno un indubbio rilievo il pensiero di Aristotele e l'esegesi biblica da esso influenzata. La minore dignità di Eva, secondo un canone di interpretazione proprio della tradizione giudaica e confluito, attraverso san Paolo, in quella cristiana troverebbe insomma conferma nella stessa cronologia della creazione, precisamente nella circostanza che vide l'uomo creato prima della donna, la quale inoltre fu formata non direttamente dalla materia primordiale, bensì da una costola di Adamo²⁰.

L'idea della intrinseca naturale debolezza della femmina rispetto al maschio ha radici che affondano nella tradizione e, se è possibile trovarne traccia già in Omero, è da ricondurre principalmente alla riflessione aristotelica la fondazione «scientifica» della tesi dell'inferiorità naturale della donna. Secondo il filosofo greco l'inevitabile diversità biologica tra uomo e donna si tradurrebbe sul piano etico-politico, l'aspetto che qui ci interessa, in un differente grado di virtù, in base al quale sarebbe possibile distinguere le funzioni proprie dell'uomo e quelle della donna, cui seguirebbe la separazione tra la sfera pubblica e quella domestica (il gineceo, l'*oikos*), nella quale la donna viene confinata (cfr. anche S. CAMPESE, *La donna e i filosofi*, in *Atti del convegno nazionale*, cit., pp. 105-117, in particolare pp. 112-117). Il mondo romano classico accoglie la tesi dell'*imbecillitas* e dell'*infirmas* della donna come è possibile riscontrare esaminando le opere di letterati e di giuristi: nel diritto, in particolare, è presente l'idea di una sorta di tutela perpetua, trasmessa dal padre al marito, cui la donna è sottoposta e che bene ne mette in luce l'incapacità di badare a se stessa. L'avvento del cristianesimo tempera, ma non elimina la convinzione di una naturale inferiorità della donna che assume connotati di benevolenza e protezione verso la medesima, tanto che non mancano Padri della Chiesa che interpretano il Vecchio e Nuovo Testamento proprio alla luce delle dottrine dello Stagirita (cfr. oltre alla citata opera di Mattioli [pp. 26-38], R. FABRIS, *La donna nel Nuovo Testamento*, in *Atti del convegno nazionale*, cit., pp. 209-221) anche se è soprattutto nel medioevo che tale tipo di esegesi dei passi scritturali sulle donne si afferma pienamente.

²⁰ Su questa interpretazione della Genesi si veda ancora U. MATTIOLI, *Asthéneia e Andréia*, cit., pp. 33-35; nonché dello stesso autore, *La donna nel pensiero patristico*, in *Atti del convegno nazionale*, cit., pp. 223-242, qui p. 226. Non manca chi, nello stesso torno d'anni in cui Nevizzano scrive la *Sylva*, sostiene l'opinione opposta, ossia la maggiore dignità del sesso femminile. Cornelio Agrippa, ad esempio, nel suo *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (scritto nel 1509, ma pubblicato nel 1529) individua proprio nella circostanza della creazione successiva della donna uno degli argomenti a favore della sua superiorità sull'uomo (Dio avrebbe coronato la sua mirabile opera di creazione con l'essere perfetto, l'ultimo creato: la donna, appunto); cfr. HENRI CORNEILLE AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, édition critique d'après le texte d'Anvers 1529 sous la direction de R. ANTONIOLI, Genève 1990, p. 53, vv. 9-14: «Cum itaque mulier sit ultima creaturarum ac finis, et complementum omnium operum Dei perfectissimum, ipsiusque universi perfectio, quis eam negabit super omnem creaturam praecellentia dignissimam, sine qua mundus ipse iam ad unguem perfectissimus, et numeris omnibus absolutus fuisset imperfectus, qui non aliter quam in creaturarum omnium longe perfectissima perfici potuit». Su Agrippa si vedano, oltre alla prefazione di Antonioli all'edizione citata del *De nobilitate*, A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au XVI siècle. Corneille Agrippa sa vie et ses oeuvres*, 2 voll.,

Il richiamo all'interpretazione della Genesi serve a Nevizzano per introdurre il primo difetto della donna, la «fatuità». Il termine *fatuitas* significa non tanto una semplice leggerezza di carattere, bensì l'incapacità costituzionale di distinguere il bene dal male, una debolezza di ragione che annulla la capacità di giudizio, peggiore persino della stoltezza. Scrive infatti Tommaso d'Aquino:

«Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a *stupore* videtur esse sumptum: unde Isidorus dicit, in libro *Etymol.* [lib. X, ad litt. S (PL 82, 393)]: 'Stultus est qui propter stuporem non movetur'. Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. 'Sapiens' enim, ut ibidem Isidorus dicit, 'dictus est a sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscendam rerum atque causarum'. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem»²¹.

Nevizzano non è altrettanto rigoroso nel distinguere la fatuità dalla stoltezza, che spesso appaiono divenire sinonimi là dove egli illustra l'opinione secondo cui la donna, in quanto *fatua*, non può partecipare produttivamente alla vita politica della città: «Ideo Philosophus primo Politicae dicit, quod consilium mulieris est invalidum et libro sequenti quod a muliere non bene regitur civitas»²².

Si rinvia esplicitamente ai primi due libri della *Politica* di Aristotele e alla giustificazione naturale che il filosofo di Stagira dà dell'esistenza all'interno delle entità composte della divisione tra una parte che comanda e una che è comandata²³. Anche i rapporti tra uomo e donna sono dunque impostati di modo che il primo, superiore per natura, abbia una preminenza sulla seconda. Il maschio esercita pertanto sulla femmina un'autorità che gli deriva dalla sua maggior attitudine al comando e che si connota per essere un'autorità «politica», ossia paragonabile a quella dell'uomo di stato, in

Nieuwkoop 1965 (ed. orig. 1881-1882); C. NAUERT jr, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana IL 1965; nonché il più recente M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden - New York - Köln 1997.

²¹ SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, Milano 1988 (1962¹), *Secunda Secundae*, q. XLVI, de stultitia, art. I, p. 1289.

²² IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 22, n. 8.

²³ ARIST., *Pol.*, I, 1254a 20-32. Per Aristotele tra il comandante e il comandato c'è una differenza specifica, in quanto entrambi partecipano di virtù, ma in maniera diversa, in relazione a quanto è sufficiente a ciascuno per compiere la sua funzione (I, 1259b 38-40 e 1260a 1-25).

quanto si esercita su una persona libera²⁴. Queste considerazioni sono alla base della conclusione per cui la donna non può essere investita di incarichi di comando e di governo, poiché la sua «stoltezza» le impedisce l'esercizio della giustizia, funzione essenziale di chi guida la comunità, «quia nunquam potest esse iustus, qui stultus est»²⁵. La ripartizione dei compiti spettanti alla donna e all'uomo deriva dunque dalla natura: questa ha dotato il maschio e la femmina di capacità e attitudini proprie e distinte di modo che solo nella loro unione potranno completarsi e provvedere ai bisogni di entrambi. La stretta dipendenza della conclusione di Nevizzano dalla dottrina aristotelica (e da tutta la tradizione giuridica medievale²⁶) non ha bisogno di essere sottolineata: «quod propterea [mulieres] non possunt esse de consilio, nec condere statuta: quia inter eas non solet regnare prudentia»²⁷.

Altro vizio femminile è l'incostanza, che Nevizzano introduce per mezzo dell'ammonimento che il dio Mercurio rivolse al titubante Enea, che, anziché prendere il mare verso il Lazio, indugiava trattenendosi presso Didone e correndo così i gravissimi rischi derivanti dal pericoloso furore in cui si era tramutato l'amore della regina: l'invito a partire dato al troiano è appunto motivato dall'imprevedibilità delle reazioni della donna, «nam varium et mutabile semper foemina»²⁸. Questo umore così instabile che caratterizzerebbe l'animo femminile spiega perché la *Fortuna*, ondivaga per eccellenza, sia raffigurata con sembiante di donna: «fortuna recte pingitur in forma foeminae, quia est varia»²⁹.

L'incostanza muliebre è alla base per il diritto canonico della scarsa attendibilità della testimonianza in processo della donna³⁰, sancita nel *Liber*

²⁴ ARIST., *Pol.* I, 1260a 10-15. Così commenta Tommaso d'Aquino il passo appena citato riguardo alla donna: «Sed foemina cum sit libera, habet potestatem consiliandi, sed consilium eius est invalidum. Cuius ratio est, quia propter mollitiem naturae ratio eius infirmiter inhaeret consiliatis, sed cito ab eis removetur propter passiones aliquas, puta concupiscentiae, vel irae, vel timoris vel alicuius huiusmodi» in SANCTI THOMAE AQUINATIS *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P.Fr. R.M. SPIAZZI, Torino - Roma 1966, *liber primus, lectio X*, p. 49, n. 159.

²⁵ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 25, n. 14.

²⁶ Cfr. *infra*, pp. 64-65.

²⁷ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 22, n. 8.

²⁸ *Ibidem*, I, p. 26, n. 18. La citazione è presa da VIRGILIO, *Eneide*, IV, 569.

²⁹ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 26, n. 18.

³⁰ Cfr. G. MINNUCCI, *Processo e condizione femminile nella canonistica classica*, in F. LIOTTA (ed), *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, cit., pp. 129-183, in particolare pp.

Extra con parole che denunciano una diretta derivazione dal passo vergiliano appena citato: «Nam varium et mutabile testimonium semper femina producit»³¹; mentre la glossa al canone recita: «Quid levius fumo? flamen: quid flamine? ventus: / Quid vento? mulier: quid muliere? nihil»³².

Altro luogo comune contro le donne è quello dell'incontinenza e Nevizzano lo sviluppa attraverso una messe di citazioni a partire dall'acre e sarcastico motto ovidiano «nam casta est quam nemo rogavit»³³.

Il discorso sull'incontinenza introduce il tema dell'adulterio muliebre, trattato diffusamente con particolare riguardo alle sue conseguenze nella vita civile. Il tradimento della fede del consorte è uno dei crimini più gravi che una donna possa compiere, a causa delle nefaste ricadute che da esso possono derivare. Il marito infatti sarà deriso e disonorato nella comunità³⁴

155-164, e dello stesso autore, *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico*, 2 voll., I: *Da Graziano ad Ugucione da Pisa*, Milano 1989 e II: *Dalle scuole d'oltralpe a S. Raimondo di Pennaforte*, Milano 1994.

³¹ C. *Forus est, extra, de verborum significatione*, (10, X, V, 40); a questo proposito Nevizzano cita anche l'autorità di Bartolo da Sassoferrato che distingue tra processo criminale, nel quale la donna non può rendere testimonianza e civile, dove invece è ammissibile: «Item mulieres a testimonio repelluntur: quia foeminae non admittuntur in criminali, ut xxxiiij q.v cano, mulierem [c. 17, C. XXXIII, q. 5: «Mulierem constat subiectam dominio viri esse, et nullam auctoritatem habere; nec docere potest, nec testis esse, neque fidem dare, nec iudicare», *Decretum magistri Gratiani*, in *Corpus Juris Canonici*, editio lipsiensis secunda instruxit Aemilius Friedberg, pars prior, Graz, 1959 (rist. dell'ed. 1879), c. 1255]. et est ratio, quia varium et mutabile cor semper tenent, ut extra de verb. signif. c. forus. §. testes. [10, X, V, 40] unde versus, solet dici, foemina fallere, falsaque dicere quando carebit, Becchara piscibus, et mare fluctibus, tuncque carebit. Et alibi dicitur. Foemina nulla bona: quia termutatur in hora» (BARTOLI A SAXOFERRATO *De reprobatione testium summa capita*, in *Consilia, quaestiones, et tractatus*, Venetiis, Apud Iuntas, 1570, fo. 172rA-B, n. 5). Come è noto il trattato *De reprobatione testium* non può con sicurezza essere attribuito a Bartolo pur comparando sotto il suo nome nell'edizione giuntina citata (già il Diplovatazio, che pure lo aveva personalmente aggiunto alla raccolta dei trattati bartoliani ne segnalava quantomeno la composizione a più mani, cfr. F. CALASSO, *Bartolo da Sassoferrato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VI, pp. 640-669, qui p. 659); per quel che ci interessa in questa sede basti dire che Nevizzano non avanza dubbi di sorta e cita il trattato come opera del maestro perugino.

³² *Additio* alla glossa *varium, ad c. Forus est*, cit.

³³ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 26, n. 19; OV., *Amores*, 1, 8, 43.

³⁴ Anche perché la fama del tradimento corre velocissima e tutti ne saranno informati, tranne ovviamente il marito che sarà l'ultimo a sapere. Per tratteggiare l'immagine della Fama che corre velocissima sulla terra Nevizzano cita i versi vergiliani del IV canto dell'*Eneide*, cfr. IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 29, n. 22: «Et fama mali per quot ora hominum transit, semper augetur. iuxta illud in iiii Aeneidos, Fama, malum qua non aliud velocius ullum, Mobilitate viget viresque acquirit eundo»; cfr. VIRGILIO, *Eneide*, IV, 173-198.

e pertanto arriverà a nutrire un odio capitale per la moglie adultera³⁵. Non di rado questo sentimento avrà come esito finale l'omicidio della moglie o del suo amante, mentre al tempo stesso l'uomo dovrà guardarsi dai complotti che gli adulteri potrebbero ordire contro di lui³⁶. L'elencazione degli inconvenienti che discendono dall'adulterio permette al Nevizzano di introdurre brevi, ma puntuali trattazioni su temi come la separazione dei coniugi per sevizie, il problema dei rapporti patrimoniali tra i coniugi nel caso in cui il marito cacci di casa la moglie, il problema della legittimità dei figli nati in circostanze sospette, lo *status* dei figli adulterini³⁷.

Alla conclusione del primo libro³⁸ Nevizzano riprende le fila del discorso, interrotto per la lunga digressione sull'adulterio, sui vizi della donna. Non va dimenticato, infatti, che l'adulterio e quindi tutte le infauste conseguenze che ne possono derivare trovano la loro origine nella naturale incontinenza della donna. Per questo il principale dei motivi che dovrebbero spingere alla riflessione prima di intraprendere la perigliosa «navigazione» della vita matrimoniale³⁹ è la considerazione delle qualità, o meglio dei difetti, della donna:

«Nono principaliter allegantur alii infiniti sinistri mores quibus sunt imbutae mulieres, quos longum esset enarrare ... quod in nulla muliere est probitas animi, nec instituta morum, nisi sanctificetur: quamvis sit sagacior, quam masculus in retentione rerum suarum: quia avarissimum est genus mulierum ... quod mulieres sunt instabiles, infestantes viros avarissime: et iura praesumunt omnes esse malas communiter, quod habent multas malitias et vitia quae narrari difficile esset. Et si sit aliqua bona: rara avis in terris, nigroque simillima cigno»⁴⁰.

Con la citazione del celebre passo di Giovenale⁴¹, si fissa così la visione negativa del sesso femminile nel suo complesso, ponendo in luce l'eccezionalità della donna virtuosa. E non mancano esempi di autori anche

³⁵ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 32, n. 30: «ex adulterio enim uxoris concipit in eam maritus grave odium, et semper cum ea litiget seu clamet».

³⁶ *Ibidem*, p. 28, n. 20.

³⁷ *Ibidem*, pp. 33 ss.

³⁸ Almeno per quanto riguarda il tema matrimoniale, visto che l'ultima parte del primo libro (da p. 85 a p. 120) della *Sylva* è occupata da una lunga trattazione del problema della definizione e del significato dei nomi e dall'elencazione dei *modi arguenda in iure*.

³⁹ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 20, n. 2: «navigasti, id est, uxorem duxisti: propter magna onera matrimonii, quae aequiparantur periculis quae subeuntur navigando». La similitudine tra i pericoli del matrimonio e quelli della navigazione è suggerita al Nevizzano dal *Decretum*, c. 2, C. XVII, q. 2 (*c. nos novimus*).

⁴⁰ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 80, n. 162.

⁴¹ IUV., *Sat.*, VI, 165.

più vicini all'epoca del Nevizzano che da diversi punti di vista (quello del poeta, del giurista e dell'ecclesiastico inquisitore di streghe) hanno sottolineato la natura perversa della donna, come Jean de Meung⁴², Alberico da Rosciate⁴³ e i due autori del *Malleus Maleficarum* Heinrich Institor e Jakob Sprenger⁴⁴. Tutto l'arsenale del pensiero antifemminile è schierato e

⁴² Il poeta francese completò attorno agli anni sessanta del XIII secolo il *Roman de la Rose*, l'opera lasciata incompiuta una quarantina d'anni prima da Guillaume de Lorris. Huizinga sottolinea lo spirito «freddamente scettico e crudelmente cinico» di Jean de Meung che non crede a fantasmi e maghi, all'amore fedele e alla virtù femminile (cfr. J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Firenze 1961 [ed. orig. 1919], pp. 147-164). Proprio questo scetticismo verso la virtù femminile ne ha fatto, a torto o a ragione, un campione della letteratura misogina, contro il quale si levò la protesta nel secolo seguente di Christine de Pisan (cfr. C. DE PISAN - J. GERSON - J. DE MONTREUIL - G. et P. COL, *Le débat sur le Roman de la Rose*, Edition critique, introduction, traductions, notes, par Eric Hicks, Genève 1996); si vedano inoltre le osservazioni sulla difesa della donna condotta dalla Pisan fatte da M.L. KING, *Le donne nel Rinascimento*, trad. it., Roma - Bari 1991, pp. 255-265). Non pare condividere l'ipotesi di un Jean de Meung «antifemminista» G. DUBY, *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, Roma - Bari 1988 (ed. orig. Paris 1988), pp. 93-106. Al di là del giudizio che possiamo dare oggi del *Roman de la Rose* rimane il fatto che Nevizzano lo lesse e lo citò come un'opera dichiaratamente antifemminile (tanto da ricomprendere Jean de Meung nel novero degli autori «qui scribant mala de mulieribus»; IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 80, n. 162).

⁴³ Il riferimento è alla voce «mulier» del *Dictionarium* di Alberico, ove il giurista bergamasco elenca una serie di qualifiche attribuibili alla donna, ALBERICI A ROSATE *Dictionarium*, Lugduni 1548, v. «mulier»: «Mulier ad hominem iter mali: iter mortis: disciplina serpentis: diaboli consiliaria: furuncula arboris: fons deceptionis: rubigo sanctorum. Quid sit foemina (fratres) agnoscite: muscipula animae: latrocinium vitae suavis mors: blanda percussio: pernice delicata: libens malum: sapida iugulatio: et omnium calamitas rerum. Origines vero ait: mulier caput peccati: arma diaboli: expulsio paradisi: delicti mater: corruptio legis antiquae. Secundus Philosophus ait: Mulier est homini confusio, insatiabilis bestia: continua sollicitudo domus: tempesta solitudinis: impedimentum viri: incontinentis naufragium: vas adulterii: preciosum praelium: animal pessimum: pondus gravissimum: aspis insanabilis: humanum mancipium: indefinens pugna: damnnum quotidianum: ianua diaboli: causa scorpionis: sepulchrum dealbatum: vulnus insanabile: venenum in dulcedine latens: animae corruptela: forma decipiens: langor suavis: humiditas dulcis: continuum bellum: carcer cordis: mors manifesta: evacuatio bursarum: inquisitio munerum: doctrinae impedimentum: perturbatio scholarium: infamia sacerdotum: confusio religiosorum: honestatis infamia: culpa mater: radix vitiorum cuiuslibet mali finis et principium».

⁴⁴ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 80, n. 162: «Malleus maleficarum prima parte, in tertia difficultate, quo ad ipsas maleficas daemonibus se subicientes ubi per tres char. adducuntur infinitae auctoritates Sacrae Scripturae». In particolare Nevizzano rimanda alla *quaestio VI* della prima parte del tremendo manuale per gli inquisitori in tema di stregoneria, dove i due autori, Sprenger ed Institor, sostengono l'esistenza in natura di tre elementi che non conoscono nella loro manifestazione un giusto mezzo e dunque raggiungono o il grado supremo del bene o l'apice della malizia. Questi tre elementi sono: la Lingua, l'Ecclesiastico e la Femmina. Così se è vero che non mancano esempi di donne virtuose (quando lo sono sfiorano la santità), la maggior parte di esse sono deboli e corrotte, facilmente preda del

citato da Nevizzano a suffragare l'opinione di chi vede come una sventura per l'uomo l'associare la propria vita o anche solo l'aver dei contatti con l'altro sesso. Dopo l'esibizione dell'opinione dei dotti, segue quella del sentire popolare, quale si esprime attraverso una serie di detti e proverbi, che spesso sconfinano nel triviale e nella battuta sconcia⁴⁵.

Nel terzo e quarto libro della *Sylva*, Nevizzano, nell'intento di sostenere l'opinione per cui è utile sposarsi, prova a dipingere un quadro positivo del sesso femminile che cancelli recisamente le tinte fosche dominanti sino a quel punto. La difesa delle donne condotta da Nevizzano non manca di spunti che, se approfonditi, avrebbero potuto davvero condurre a una rivalutazione e riabilitazione del sesso femminile⁴⁶. Ma Nevizzano è ben lontano dal trarne conseguenze rivoluzionarie; egli è anzi attento a contenerli entro la ferrea cornice di una visione tradizionale, che ci rimanda l'immagine di una donna virtuosa e sottomessa al marito, in piena conformità al modello della «buona moglie»⁴⁷ costruito nei secoli precedenti e risultante da una ben dosata miscela di elementi tratti dai testi sacri e dall'immane Aristotele.

Egli lamenta solo il fatto che sia difficile reperire nelle opere di ogni tempo opinioni positive sul sesso femminile, mentre è molto più facile trovarne di negative visto che la maggioranza degli uomini ne ha scritto male. È innegabile che il monopolio maschile della cultura sia all'origine di questo squilibrio: molte sono le virtù femminili che restano celate, perché le donne non scrivono quanto gli uomini e pertanto mancano le testimonianze in loro favore. La situazione è analoga a quella di chi possiede un diritto, ma

demonio (è un fatto accertato per i due inquisitori che la stregoneria sia un fenomeno prettamente femminile) e dunque rappresentano un pericolo per l'uomo e la società (si sottolinea che tutti i regni del mondo sono stati rovesciati per colpa della donna, come mostrano gli esempi di Elena, Gezabele, Cleopatra). La tesi è suffragata dall'abbondante messe di citazioni cui fa riferimento Nevizzano, tratte principalmente da testi biblici e di Padri della Chiesa, anche se non mancano citazioni da autori classici, come Seneca e Terenzio; cfr. *Malleus maleficarum von Heinrich Institor (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers Aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt*, riproduzione dell'ed. orig. 1487 (Hain 9238), a cura di A. SCHNYDER, Göppingen 1991, *Prima pars, Quarta quaestio a quibus daemonibus huiusmodi exercentur*, pp. 26-29.

⁴⁵ Per una sommaria rassegna, cfr. C. LESSONA, *La Sylva nuptialis*, cit., pp. 33-37.

⁴⁶ Come ad esempio lo smascheramento della matrice culturale e non naturale della presunta inferiorità della donna.

⁴⁷ Sulla costruzione di questo modello di femminilità ad uso maschile si veda S. VECCHIO, *La buona moglie*, in G. DUBY - M. PERROT (edd), *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, a cura di C. KLAPISCH-ZUBER, Roma - Bari 1990, pp. 129-165.

gli mancano i mezzi per provarlo⁴⁸. A ciò va aggiunto che molte donne nascondono le loro virtù *ob reverentiam*, al fine di non procurare dispiacere agli uomini, che si vedrebbero così di molto superati. Questa considerazione è seguita da un invito alle donne stesse affinché si difendano con maggior vigore dagli attacchi maschili, poiché non si addice loro essere sottomesse più di quanto convenga⁴⁹.

Il giurista piemontese inizia poi la confutazione delle accuse mosse alle donne nella prima parte della *Sylva*, in primo luogo quella di fatuità, intesa come incapacità di discernere il bene dal male, che viene neutralizzata sia riscontrando come dello stesso difetto siano afflitti anche molti uomini sia, nel contempo, facendo menzione di numerosi episodi della storia che dimostrerebbero come le donne si siano rivelate in diversi casi tutt'altro che fatue, anzi abbiano più volte dovuto supplire alle manchevolezze del marito⁵⁰. È il caso dell'imperatrice Teodora, moglie di Giustiniano, che teneva nelle sue mani addirittura l'amministrazione dell'Impero e rimediava all'inettitudine del marito⁵¹. Si tratta in questo caso di rimettere in discussione l'assunto per cui una donna non può avere un ruolo rilevante nella vita pubblica di una città o di un regno, secondo la limitazione tracciata da Aristotele che confina la donna dentro la casa. L'accusa di *fatutitas* mossa in precedenza alla donna partiva proprio da una citazione della *Politica* di Aristotele che dichiarava la donna incapace di ben consigliare e di ben reggere il governo di una città. I giuristi medievali avevano discusso intorno a questa incapacità, così come intorno ad altre incapacità della donna. I termini della discussione sono riassunti da Giasone del Maino, che Nevizzano cita in proposito⁵². Giasone ricorda come Bartolo avesse stabilito che le donne non possono partecipare né alla redazione degli statuti della città, né al processo di formazione delle leggi, né contribuire con il loro comportamento alla formazione di una consuetudine «propter earum fragilitatem».

⁴⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 342, n. 95: «Et habent mulieres infinitas praerogativas quas viri non habent: quae copiosus scriptae comperirentur, si mulieres scriberent ut viri faciunt ... unde eis non deficit ius, sed probatio».

⁴⁹ *Ibidem*: «Et forte melius esset ut se defenderent: quia non debet quis esse subditus plus quam expediat».

⁵⁰ *Ibidem*, p. 274, n. 28: «Non obstat sextum: scilicet fatuitas mulierum: quia etiam reperiuntur plures mariti stulti, quorum facultates laberentur, nisi esset prudentia mulieris».

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*. La citazione a Giasone si riferisce a IASONIS MAYNI *In Primam Digestis Veteris Partem Commentaria*, Venetiis 1589, ad l. *Lex est*, ff. *de legibus*, (D. 1, 3, 1), c. 17vA, nn. 13-14.

Ritorna prepotentemente il motivo della *fragilitas* femminile a sancire una incapacità naturale delle donne a svolgere determinate funzioni, che risulterebbero giocoforza riservate agli uomini. Ma questa conclusione non sarebbe del tutto vera almeno a giudizio di Giasone (e sulle sue tracce di Nevizzano), poiché può accadere che una donna stabilisca delle leggi e rediga statuti in una serie ben determinata di casi. Giasone fa l'ipotesi della successione ereditaria in una carica, per esempio di contessa o regina, che comporti l'esercizio di questi poteri («Nam potest legem condere in suo territorio: et sic statuta et consuetudines»⁵³); quando si sia ottenuto un permesso speciale da un superiore («Secundo fallit, nisi mulier ex speciali privilegio Principis, vel Imperatoris haberet iurisdictionem»⁵⁴); infine nel caso in cui questo tipo di funzioni siano strettamente connesse all'esercizio legittimo di un'arte («Tertio videtur posse limitari in his, qui ad earum artem spectant»⁵⁵). Esistono pertanto donne che esercitano poteri normalmente riservati ai maschi. Ma ci si chiede: sono queste situazioni da considerarsi normali e pienamente accettabili o piuttosto eccezioni a una regola che conserva in linea di principio piena validità?

Non pare vi siano dubbi sul fatto che per Nevizzano questi esempi servano non solo e non tanto a respingere le accuse più malevole e insultanti alle donne, quanto a mostrare come molti dei difetti a esse attribuiti siano propri anche degli uomini, che vengono richiamati ad un maggior esercizio di virtù, doveroso in quanto dall'uomo dipende la virtù della donna. L'esercizio di funzioni pubbliche da parte di quest'ultima va considerata una sorta di patologia della società, dovuta alle mancanze di chi «per natura» avrebbe dovuto esercitarle come nel caso di Giustiniano, imperatore inetto, che lasciò l'impero nelle mani della moglie Teodora «et sic succedit quod in defectum sapientis stultus ascendit cathedram»⁵⁶.

Il motivo che domina nelle considerazioni di Nevizzano intorno alla donna è quello della superiorità naturale dell'uomo, tanto che suo compito è di essere guida e punto di riferimento alla sua fragile compagna: se essa pecca ed erra la colpa non potrà che essere di chi doveva impedire che ciò accadesse e non di chi per natura è portato all'errore.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. I casi elencati da Giasone sono gli stessi che la dottrina canonistica aveva elaborato discutendo della possibilità per una donna di esercitare le funzioni di giudice, cfr. G. MINNUCCI, *Processo e condizione femminile*, cit., pp. 165-170; nonché, dello stesso autore, *La capacità processuale della donna*, cit., II, pp. 261-266.

⁵⁶ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 274, n. 28.

Nevizzano non si astiene dal mettere in luce la bontà di fondo della donna e anche la sua intelligenza, ma pare sempre attento a ben calibrare e dosare gli elogi, ridimensionandone prontamente la portata, non appena questi possano indurre a credere che i due sessi possano essere posti su un piano di parità.

Ecco allora Nevizzano lodare apertamente la *prudencia* delle donne e la prontezza del loro ingegno:

«Et prudentia mulieris multum solet mederi vitiis maritorum ... Et propter mulierem bonam salvatus est homo malus ... Et in periculis subitaneis mulierum, quam virorum est promptius ingenium»⁵⁷.

Egli giunge anche ad ammettere le pesanti responsabilità dell'uomo nei confronti dell'educazione della donna; molti dei difetti che poi le si rimproverano dipendono strettamente dalla mendosa educazione a lei impartita dall'uomo che la lascia nell'ignoranza, priva di difese:

«Item mulieres non conversantur, non vagantur, non peregrinantur. capit. mulieres de iudic. libr. vj [c. 2, VI, II, 1] ... nec incedunt ad studia literaria ut viri faciunt: et propterea inermes non possunt resistere inimicis, id est viris obloquentibus ... si enim studerent bene essent cautae, ut dixi. et illa quae fecit se Papam Ioannem septimum»⁵⁸.

Il caso clamoroso della papessa Giovanna starebbe a dimostrare come la donna, qualora le sia impartita un'adeguata educazione, cioè sia avviata agli *studia literaria*, possa giungere molto in alto⁵⁹.

A fronte di queste estemporanee aperture a una seria riconsiderazione del ruolo femminile nella comunità, si collocano una serie di osservazioni

⁵⁷ *Ibidem*, p. 275, n. 29. Quale esempio di prontezza di ingegno delle donne Nevizzano cita l'episodio tratto dalla *Historia de duobus amantibus* di Enea Silvio Piccolomini, in cui Lucrezia impedisce che il marito Menelao, rientrato inaspettatamente a casa dalla campagna, scopra l'amante Eurialo nascosto sotto il letto con l'improvvisato stratagemma di far cadere dalla finestra la cassetta dei gioielli; mentre Menelao corre a recuperarla, l'amante può nel frattempo allontanarsi indisturbato; cfr. ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *Storia di due amanti e Rimedio d'amore*, traduzione e introduzione di M.L. DOGLIO, con un saggio di L. FIRPO, Torino 1972, pp. 24-123, in particolare p. 78. Tra gli esempi di donne notevoli citati da Nevizzano anche santa Cecilia, Giuditta e Giovanna d'Arco.

⁵⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 277, n. 29.

⁵⁹ Si deve peraltro sottolineare l'ambiguità dell'esempio portato da Nevizzano e avanzare il dubbio di una sua riserva mentale intorno a queste affermazioni. La leggenda della papessa Giovanna si colloca infatti in uno dei periodi più oscuri della storia del Papato e rappresenta un palese sovvertimento dell'ordine costituito; l'esempio potrebbe inoltre costituire una riprova di quanto detto in precedenza, ossia che è solo in difetto di uomini virtuosi che alle donne viene lasciato campo libero, ma i risultati non sarebbero, viste le imprese della Papessa, dei più edificanti.

inequivocabili sulla natura della donna e sulla sua inferiorità⁶⁰, che è scritta nella sua conformazione fisica: in particolare il cranio più piccolo, il minor numero di *suturæ* rispetto all'uomo ne determinano la minore intelligenza. È da questa diversità naturale che derivano molti dei comportamenti femminili, per i quali la donna non deve essere né rimproverata, poiché non sono riconducibili alla sua responsabilità bensì alla natura, né tantomeno insultata, poiché è turpe deridere il difetto altrui:

«unde vitium naturale non est ascribendum, nisi naturæ ... De his quæ insunt nobis a natura, nec laudamur, nec vituperamur, ... quod irridere deformem, aut mutilum, turpe est non ei qui ridetur, sed irrisoni. unde Philosophus tertio Ethicorum⁶¹, de his quæ involuntarie facimus, neque laudamur, neque vituperamur. propterea dicit Baldus in l. penultima iii. not. C. de leg. haered.⁶² quod generare foeminas si vitium est, vitium est generantis: id est patris»⁶³.

La conclusione è straordinariamente limpida:

«unde consideratis considerandis talis fatuitas illis non est ascribenda: sed naturæ et viris qui nolunt pati quod discant»⁶⁴.

È la tesi della *infirmetas* femminile portata alle estreme conseguenze: la donna si trova in uno stato di incapacità tale da non avere neppure il «privilegio» della responsabilità dei suoi difetti, che invece ricade sulla natura e sull'uomo.

La stretta dipendenza della natura dall'opera creatrice di Dio spinge Nevizzano a fare alcune precisazioni, chiaramente volte a non imputare a Dio l'imperfezione di una delle sue creature. La donna dunque è tutt'altro che priva di qualità e ricettacolo di ogni difetto: ella è più pietosa e compassionevole dell'uomo, è più religiosa⁶⁵, il corpo femminile sopporta maggior dolore e ferite più gravi di quello maschile. Si deve segnalare ancora una volta la derivazione dalle dottrine dello Stagirita per quanto

⁶⁰ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 275, n. 29: «Si enim postea non habent discursum, istud est defectu naturæ: quia habent craneum capitis diversum a craneo viri, et non habent tot suturas, prout habent viri, secundum Aristot. de natura anim. lib. j. cap. vii ... Et locus ab autoritate hominis est in capite: quia cerebrum est membrum divinum in quo est sensus et intellectus».

⁶¹ ARIST., *Etica*, III, 1114a 25-30.

⁶² BALDI UBALDI PERUSINI *In Sextum Codicis Librum Commentaria*, Venetiis 1586, ad l. *Lege duodecim*, C. de legitimis haeredibus (C. 6, 58, 14), c. 194vB, n. 1.

⁶³ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 277, n. 29.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 277, n. 30, che riporta il detto di sant'Agostino: «Idiotæ coelos rapiunt: nos cum scientiis nostris ad inferna demergimur».

riguarda la natura biologica delle diverse funzioni che spettano al maschio e alla femmina: l'inferiorità della donna così tracciata non è assoluta, ma si riferisce in particolare all'intelligenza, all'attitudine al comando e alla libera determinazione di sé e dunque giustifica la posizione preminente dell'uomo all'interno della *familia*, prima ancora che nella *civitas*. Questo non impedisce alla donna di possedere qualità che l'uomo non ha e dunque di essergli superiore sotto certi altri aspetti, come quello della religiosità e soprattutto della pietà. Le medesime tesi di fondo guidano Nevizzano nella confutazione degli altri difetti femminili⁶⁶, cui si aggiunge in chiusura la considerazione per cui si deve evitare di condannare tutto un genere a causa di qualche cattivo esempio⁶⁷.

In conclusione si può solo ribadire come la difesa del sesso femminile condotta da Nevizzano sia imperniata su due punti cardine: l'origine naturale della propensione al vizio, che conduce all'assimilazione della donna alla persona inferma e bisognosa di cure più che di punizioni severe⁶⁸, nonché

⁶⁶ L'accusa di incostanza è confutata attribuendo il difetto a tutto il genere umano e osservando come mutare opinione sia talvolta un fatto positivo in quanto evita di perseverare nell'errore, *ibidem*, p. 279, n. 32. La difesa delle donne dall'accusa di incontinenza passa ugualmente per l'allargamento di essa al genere maschile, con in aggiunta la considerazione che «per natura» la donna è maggiormente portata al rapporto sessuale; *ibidem*, IV, p. 280-282: «et Deus voluit quod esset amicabile et flexibilis naturae, ut magis cooperaretur generationi»; *ibidem*, p. 282, n. 34.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 283, n. 37, con citazione del c. *Quisquis* del *Decretum Gratiani*, cit. (c. 38, C. XXIV, q. 1), c. 982: [Augustinus]: «Sed nec facile ista monstratis, et, si monstretis, nonnullos tolleramus, quos corrigere vel punire non possumus, neque propter paleam relinquimus aream Domini, neque propter pisces malos rumpimus retia Domini, neque propter hedos in fine segregandos deserimus gregem Domini, neque propter vasa facta in contumeliam migramus de domo Domini».

⁶⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 327, n. 80: «Est ergo melius uxorem bene tractare, ut medicus in infirmitate, quam videt non posse curari sine magno periculo personae: quia tunc procurat sustentare naturam ne aegritudo procedat ulterius: ex quo contingit quod natura semetipsam adiuvat Bar. in tract. de tyranno q. x facit, quia si vitium uxoris corrigi non potest, ferendum est». L'esempio del medico è dichiaratamente ripreso dalla *quaestio* X del *Tractatus de tyranno* di Bartolo: «Secunda ratio potest esse caritas et dilectio eorum, qui sunt sub tyranno: sicut enim videmus naturaliter phisicos facere, quando una infirmitas non potest sine magno periculo persone curari, tunc ipsi procurant sustentare naturam, ne infirmitas procedat ulterius, ex quo contingit quod natura semetipsam iuvat; ita quandoque rectus princeps facit, videns quod quandoque unus tyrannus non potest deponi sine magno exterminio eorum qui sunt sub tyranno» (il testo si legge in edizione critica in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato [1314-1357]*). Con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno», Firenze 1983, p. 205; sulla *quaestio* X del trattato bartoliano *ibidem*, pp. 68-71).

la precisa responsabilità del marito per le mancanze della moglie che deriva dalla sua posizione di preminenza all'interno della famiglia: «Delictum enim uxoris hoc ideo debet imputari magis viro, quia vir est caput uxoris»⁶⁹.

3. *La gerarchia interna alla famiglia: il modello monarchico*

Il ruolo di primazia del marito sulla moglie ribadito da Nevizzano affonda le sue radici ancora una volta nella riflessione aristotelica sulla famiglia e nella rilettura fattane nell'età intermedia.

La comunità familiare che si costituisce secondo natura allo scopo di soddisfare i bisogni quotidiani degli uomini, non è di per sé sufficiente a garantire ad essi una vita felice. Quest'ultimo fine infatti può essere raggiunto solamente con la riunione di più famiglie a formare lo Stato, che è l'unica comunità ad avere il carattere della piena autosufficienza e ad essere per ciò stesso *perfecta*⁷⁰. Il legame tra le due comunità è in più di un'occasione sottolineato da Aristotele attraverso l'accostamento e la similitudine tra il regime dell'amministrazione dello Stato e quello della famiglia, anche se, tiene a precisare il filosofo, erra chi crede che l'uomo di stato, il re, l'amministratore e il padrone siano la stessa cosa⁷¹. Un'alterità sostanziale e non di mera quantità divide la *polis* dalla famiglia e si riflette sulla loro organizzazione interna:

«L'amministrazione domestica e la politica differiscono non solo tanto quanto famiglia e stato (queste in effetti ne costituiscono le rispettive materie) ma anche perché la politica consta di molti capi, l'amministrazione domestica invece è il governo d'uno solo»⁷².

La rimediazione di questi temi nell'età intermedia ha portato al conio della formula «*quilibet in domo sua dicitur rex*»⁷³, sulla base della quale

⁶⁹ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 332, n. 85. In questo caso Nevizzano si riferisce in particolare al vizio dell'incontinenza muliebre, ma l'argomentazione ha una portata generale.

⁷⁰ ARIST., *Pol.* I, 1252a 25-30.

⁷¹ ARIST., *Pol.* I, 1252a 8-10.

⁷² La citazione è tratta dalla traduzione italiana dell'opera dello pseudo-Aristotele di Carlo Natali, ARISTOTELE, *L'amministrazione della casa*, a cura di C. NATALI, Roma - Bari 1995, p. 59 (= ARIST., *Oecon.*, I, 1143a 1-5).

⁷³ Sul punto si vedano le importanti riflessioni di Francesco Calasso in F. CALASSO, *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano 1957, in part. le conclusioni nelle pp. 167-173, assieme a D. QUAGLIONI, «*Quilibet in domo sua dicitur rex*» (*In margine ad alcune pagine di Francesco Calasso*), in «Studi Senesi», III serie, 26, 1977, 3, pp. 344-358.

l'accostamento delle figure del reggitore dello Stato e del reggitore della famiglia si è spinto talora al di là dei limiti in cui Aristotele stesso lo aveva contenuto, fino a giungere al riconoscimento in capo al *paterfamilias* di una vera e propria giurisdizione⁷⁴.

Nevizzano recupera la formula «*quilibet in domo sua dicitur rex*» e la ripropone al fine di tracciare il quadro dei rapporti interni alla *familia* e, in particolare, per definire quali siano i rapporti che debbono intercorrere tra moglie e marito. Si precisa qui il senso della qualifica di *caput uxoris*, responsabile per la condotta della consorte, attribuito da Nevizzano all'uomo: se questi è davvero in grado di reggere il governo della casa, in conformità a quello che dovrebbe essere il suo ruolo, l'opinione di chi sostiene che il matrimonio sia una specie di servitù perde molta della sua forza:

«Non obstat quartum, quod matrimonium sit species servitutis: quoniam respondetur quod quilibet in domo sua potest dici imperator, seu rex, cap. duo ista. xxiii quaest. iiii [c. 35, C.XXIII, q. 4] ... Conclude ergo, quod est maritus qui dominatur mulieri. Genes. cap. tertio. ad Ephes. v [Paul. Ef. 5, 21-33]. cap. est ordo. xxiii. quaest. v [c. 12, C.XXXIII, q. 5]»⁷⁵.

Una serie di atti esteriori manifestano questo rapporto: dalla circostanza per cui il marito deve essere interrogato per primo alla cerimonia nuziale⁷⁶, al fatto che le donne sposate debbono velarsi il capo «*in signum subiectionis*», secondo il precetto di san Paolo⁷⁷.

⁷⁴ D. QUAGLIONI, «*Quilibet in domo sua dicitur rex*», cit. Quaglioni chiarisce come la similitudine tra re e capofamiglia rimanesse nei termini in cui l'aveva espressa Aristotele all'interno della riflessione di S. Tommaso, mentre è Bartolo da Sassoferrato nella *quaestio IV* del *Tractatus de tyrannia* a procedere oltre i confini tracciati dallo Stagirita fino a riconoscere nell'autorità paterna l'esercizio di una potestà giurisdizionale, suscettibile, in caso di degenerazione, di trasformarsi in tirannide.

⁷⁵ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, IV, cit., p. 265-266, nn. 17-18. Il c. *Est ordo* del Decreto afferma: «*Est ordo naturalis in hominibus, ut foeminae serviant viris, et filii parentibus, quia in illis hec iusticia est, ut maiori serviat minor*» (*Decretum Gratiani*, cit., c. 1254).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 268, n. 19.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 267, n. 19. Nevizzano cita tra inoltre il c. *Haec imago*, luogo dove si ricorda il precetto paolino sull'obbligo del velo per la donna sposata: «*Haec imago Dei est in homine, ut unus factus sit, ex quo ceteri orientur, habens imperium Dei, quasi vicarius eius, quia unius Dei habet imaginem, ideoque mulier non est facta ad Dei imaginem. Sic etenim dicit: 'Et facit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit illum'. Hinc etiam Apostolus: 'Vir quidem,' ait, 'non debet velare caput, quia imago et gloria Dei est; mulier ideo velat, quia non est gloria aut imago Dei' [Paul. 1Cor 11, 7]*» (*Decretum Gratiani*, cit., c. 13, C.XXXIII, q. 5, c. 1254).

La radice ultima del dominio dell'uomo sulla donna si ricava ancora una volta dalla Bibbia, in particolare dalla Genesi quando Dio scaccia dall'Eden Adamo ed Eva e, maledicendo quest'ultima per essersi fatta sedurre dal serpente, le preannuncia i dolori del parto e la sua soggezione all'uomo. Nell'ordine provvidenziale delle cose «debent mulieres viris servire»⁷⁸ e ciò è tanto vero che non solo non risulta da alcun luogo della Sacra Scrittura che una donna abbia ereditato un regno, ma sono pienamente conformi al diritto divino tutti quegli statuti che dispongono l'esclusione delle donne dalla successione paterna⁷⁹. Una ripresa del motivo dell'inferiorità naturale del sesso femminile giustifica questa situazione; alla donna non si addice il comando «propter fragilitatem sexus» e pertanto nessun dubbio può sorgere sulla maggior dignità del maschio: «et in veritate, sexus virilis est dignior: et quia negari non potest, hoc etiam fatentur ipsaemet mulieres»⁸⁰.

Un filo ininterrotto unisce i vari luoghi della *Sylva* che trattano il tema matrimoniale ed è quello della diversità biologica della donna che ne fissa irrimediabilmente la subalternità all'uomo e il confino all'interno delle mura domestiche in un intreccio ormai inestricabile tra dottrine di derivazione cristiana e di chiara matrice aristotelica. All'interno di questa gerarchia si ribadisce peraltro il ruolo imprescindibile che la donna riveste nella «società» familiare in ragione di competenze che le sono proprie:

«idem Philosophus j. Politic. dicit, quod non potest domus consistere sine uxore: quia unus homo non sufficit sibi in his quae ad vitam pertinent humanam, quorum quaedam sunt competentia viris, quaedam mulieribus. unde sit societas viri ad mulierem, quae societas movet ad matrimonium»⁸¹.

La donna è uno degli elementi essenziali della casa e la sua funzione all'interno dell'economia domestica è insostituibile, al punto che anche chi della donna non ha un alto concetto, pure è costretto ad ammettere la necessità della sua presenza:

«ad constituendum bonam domum necessaria est mulier quae communicet communione coniugali et quae etiam pro parte sua gubernet domum ... et bonum mulieris est esse operosam»⁸².

⁷⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 82, n. 167: «Et ex divino praecepto debent mulieres viris servire. Genes. iii [Gen 3, 16]».

⁷⁹ *Ibidem*, I, p. 83, n. 169. Sull'*exclusio foeminarum* dall'eredità paterna si veda A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994, pp. 42-49.

⁸⁰ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 83, n. 167.

⁸¹ *Ibidem*, III, p. 216, n. 17.

⁸² *Ibidem*, III, p. 215, n. 17.

Più precisamente, sempre sulla scorta delle dottrine aristoteliche, Nevizzano afferma che alla donna spetta il compito di conservare la ricchezza domestica, una funzione di grande rilievo e pari dignità rispetto alla funzione produttiva che spetta all'uomo⁸³; tanto più che in questi suoi uffici la moglie non può essere efficacemente sostituita da servi o ancelle, di cui non ci si può fidare completamente⁸⁴.

La preoccupazione del rispetto della gerarchia interna al nucleo domestico pervade tutto il secondo libro della *Sylva nuptialis*, laddove si espongono non tanto una serie di ragioni per cui non sarebbe opportuno contrarre matrimonio, quanto piuttosto una serie di qualità che gli sposi dovrebbero possedere al fine di prevedere una buona riuscita del legame. Così Nevizzano (pur facendo mostra come suo costume di riportare opinioni altrui) avverte di non sposare una donna troppo ricca «qui ducit uxorem pauperem, ponit in domo sua paupertatem: et qui divitem, ponit tempestatem»⁸⁵.

Tra i due mali, una moglie molto povera o una molto ricca, il minore è certamente il primo e la motivazione è chiara:

«In dotibus magnis sunt incommoditates magnae, sumptusque intolerabiles. Et quae indotata est, ea in potestate est viri. Doctatae mactant et malo et damno viros. Et Iuven. Veniunt a dote sagittae [Iuv., *Sat.*, VI, 139]»⁸⁶.

Per le medesime ragioni si deve evitare di sposare una donna dotta, la quale potrebbe in virtù della sua dottrina concepire una qualche «ambitionem dominandi», pernicioso all'interno della vita familiare⁸⁷. A chiarire ulteriormente i rapporti che dovrebbero regnare tra marito e moglie si aggiunge un'altra cautela da osservare nella scelta della compagna: non si deve sposare la donna con cui si è stati fidanzati e che si è corteggiato a lungo. Innanzitutto perché, una volta giunto a buon esito l'assedio amoroso e divenuta moglie l'oggetto di tante pene d'amore, il ricordo di esse potrebbe

⁸³ *Ibidem*, IV, p. 352, n. 106: «quia imo uxor adiuvat congregare divitias: et ipsae sunt illae quae eas conservant: unde non minor est virtus, quam quaerere, parta tueri».

⁸⁴ *Ibidem*, III, p. 215, n. 17.

⁸⁵ *Ibidem*, II, p. 160, n. 55.

⁸⁶ *Ibidem*. Oltre a Giovenale, Nevizzano cita a suffragio di questa tesi anche Plauto, Cicerone, Seneca, Marziale, Baldo degli Ubaldi, Francesco Petrarca, Francesco Barbaro, Erasmo da Rotterdam, Marsilio Ficino, Ludovico Pontano. Alle citazioni si aggiungono una serie di consigli intorno all'amministrazione della dote, che occupano le pagine che seguono, *ibidem*, II, pp. 167 ss.

⁸⁷ *Ibidem*, II, p. 186, n. 101: «Item quando sunt doctae intrant in quandam ambitionem dominandi, taliter quod dubitantes ne dominio expellantur, proprios filios enecant».

far sorgere un sentimento di fastidio, quando non di odio, tra i coniugi. In secondo luogo come è possibile, si chiede Nevizzano, adempiere al precetto contenuto nella Genesi che impone al marito di comandare sulla moglie, se fino a poco tempo prima, nelle vesti di amante disdegnosa, era la stessa donna a dominare il cuore e la volontà dell'uomo innamorato⁸⁸?

Si consiglia anche di non sposare una vedova. Sarà infatti difficile per il nuovo marito imporre la sua volontà a una donna che possiede già un'esperienza matrimoniale e, presumibilmente, ha già una certa età: la consuetudine (di vita in questo caso) è *altera natura*, dunque difficile da modificare. Per lo stesso motivo è bene sposare una donna giovane e possibilmente vergine.

La confutazione di queste argomentazioni svolta da Nevizzano nel quarto libro non intacca in verità la tesi di fondo in esse contenuta. Egli infatti ritiene che la bellezza, la ricchezza, la dottrina, o l'età della donna non siano di per sé motivi sufficienti a escludere il matrimonio, nonostante il pericolo rappresentato da una moglie con tali caratteristiche, poiché per un marito che conosca le sue responsabilità nella famiglia e una donna virtuosa e consapevole dei suoi doveri e del suo ruolo nell'economia domestica i caratteri che altrimenti sarebbero all'origine della degenerazione del matrimonio, possono invece rappresentare un punto di forza e costituire un indubbio vantaggio.

Così la cospicua dote della moglie non necessariamente è da disprezzare e non necessariamente deve essere fonte di un sovvertimento delle posizioni nella casa. Sempre attingendo principalmente alla riflessione di Aristotele si sottolinea l'importanza di disporre di una serie di beni materiali anche al fine di condurre una vita degna di essere vissuta; la ricchezza non deve essere un fine o un feticcio da inseguire, ma il suo temuto contrario, la povertà, è peggiore perché impedisce la conservazione dell'onore e del decoro e quindi l'esercizio della virtù: «per divitias decus et honor in familiis conservatur: et ... familiae sordescunt propter paupertatem»⁸⁹.

Alla vera felicità concorrono la salute del corpo e l'attività contemplativa, ma solo se non mancano le sostanze necessarie a bene vivere:

«ad veram felicitatem oportet concurrere sanitatem corporis, rerum mundanarum copiam, et speculationem intellectus: ideo pro anima oportet habere divitias, quod autem sine divitiis virtus nihil valeat»⁹⁰.

⁸⁸ *Ibidem*, II, p. 198, n. 118.

⁸⁹ *Ibidem*, IV, p. 354, n. 111.

⁹⁰ *Ibidem*, IV, p. 356, n. 114.

Se la felicità non è certo attingibile per mezzo degli effimeri beni mondani, tuttavia la loro completa mancanza è fonte sicura di infelicità, anche perché la preoccupazione quotidiana di doversi procurare di che vivere decorosamente impedisce l'esercizio di una sana attività spirituale⁹¹. L'esempio degli Antichi mostra come essi prima si procurassero il necessario per vivere e poi cominciassero a filosofare e per quanto sia preferibile dedicarsi alla filosofia che non all'accumulo di beni materiali, gli indigenti sono costretti a rinunciare alla prima, per dedicarsi in via esclusiva alla seconda attività⁹². La stessa motivazione è alla base della considerazione, direttamente tolta dal primo libro della *Politica* di Aristotele, che suggerisce di affidare il governo della città al benestante piuttosto che al povero:

«dicit quod melius est rempublicam regi per divites, quam pauperes. et Philosophus dicit i Politicorum, Quod sine necessariis est impossibile vivere: sunt enim divitiae vita hominis»⁹³.

Il tema suggerisce poi a Nevizzano lo spunto per la sarcastica osservazione che le ricchezze non solo sono essenziali al benessere del corpo, ma anche a quello dell'anima, poiché con esse è possibile evitare il purgatorio acquistando l'indulgenza, «nam sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum»⁹⁴. Anche l'avvenenza della donna non deve rappresentare un ostacolo alla conclusione del matrimonio. Se la moglie è bella ne guadagneranno in bellezza anche i figli, mentre è sbagliato sostenere che questa qualità inciterebbe alla lussuria: se ciò avviene la colpa è dell'uomo che non sa contenersi non certo della donna che non è responsabile delle fattezze del suo corpo⁹⁵. Pur in questo tentativo di ridimensionare i pericoli derivanti

⁹¹ Questo vale anche per gli ecclesiastici, che possono possedere beni mondani sull'esempio di Cristo «qui habebat oculos» (*ibidem*, IV, p. 356, n. 114). A suffragio di questa tesi Nevizzano cita la decretale di Giovanni XXII *Cum inter nonnullus* (*Extravagantes Ioannis Papae XXII, tit. XIV, de verborum significatione, capp. 4-5*) con la quale il Pontefice aveva dichiarato eretica la dottrina sostenuta dall'ala spirituale del movimento francescano secondo cui Cristo e gli Apostoli non possedevano nulla a titolo di proprietà, cfr. sul punto G. TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Milano 1964, pp. 338-448, in particolare, sul provvedimento di Giovanni XXII, pp. 421-422; si veda sulla questione della povertà francescana e sui suoi riflessi sulla dottrina del *dominium*: P. GROSSI, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1, 1972, pp. 287-355, ora anche in P. GROSSI, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992.

⁹² IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., IV, p. 357, n. 115.

⁹³ *Ibidem*, IV, p. 355, n. 113.

⁹⁴ *Ibidem*, IV, p. 356, n. 113.

⁹⁵ *Ibidem*, IV, p. 359, n. 117: «respondeo ut in contrario, quod nullum crimen vini est, sed culpa bibentis. Item uxor est sicut panis, qui cum quotidianus sit, nunquam nocet».

dalla bellezza muliebre, permane la preoccupazione per il potere che la seduzione femminile potrebbe esercitare sull'uomo, capace di dominare anche il tiranno, così come la dea dell'amore soggioga con le sue arti il terribile dio della guerra:

«Et dicit Erasmus in Moria char. viii. quod forma mulieris etiam in tyrannos tyrannidem exercere potest, et Venus martem domat»⁹⁶.

4. Tra «familia» e «civitas»: il valore politico e sociale del matrimonio

Il legame tra la famiglia e lo Stato appare fondamentale nell'opera del Nevizzano. Egli non manca mai di sottolineare, quando tesse l'elogio delle nozze, la loro dimensione «pubblica», che prevale nettamente su quella privata. Ci si deve sposare per la prosecuzione della specie, per fornire buoni cittadini allo Stato o alla città, per evitare di vivere come le bestie nel caso in cui si rifiuti l'alternativa della vita religiosa. In secondo piano, quando non è assente, passa ogni considerazione della sfera affettiva e dunque del piacere e della realizzazione personale che nel matrimonio si potrebbero ritrovare. I pochi accenni a questa dimensione, come vedremo, si riferiscono al particolare rapporto di *amicitia* che si instaura tra i coniugi, mentre, e la cosa non stupisce affatto, nessun ruolo nelle nozze spetta all'amore⁹⁷.

La rassegna degli argomenti in favore del matrimonio e la confutazione di quelli contrari occupano rispettivamente il terzo e quarto libro della *Sylva nuptialis*⁹⁸ e cominciano con il classico richiamo al motivo della prosecuzione della specie, che garantisce l'immortalità al genere umano:

«Praedictis non obstantibus teneo contrarium per tex. in auth. de nupt. in prin. [Nov. 22, Praefatio] ubi dicitur, quod matrimonium humano generi immortalitatem tribuit»⁹⁹.

⁹⁶ *Ibidem*, IV, p. 358, n. 117; ERASMI ROTERODAMI *Moriae encomium*, a cura di C.H. MILLER, in ERASMI ROTERODAMI *Opera omnia*, Amsterdam - Oxford 1979, pp. 71-195, in particolare p. 132.

⁹⁷ Sull'assenza dell'amore nel matrimonio si è soffermato – con particolare riguardo al XII secolo, ma molte delle osservazioni svolte sembrano valere anche per il XVI – G. DUBY, *Medioevo maschio*, cit., pp. 27-41. DUBY sottolinea il valore politico del matrimonio, posto a fondamento dell'ordine sociale e perciò stesso terreno vietato alla fantasia, alla frivolezza e alla passione.

⁹⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 5, n.9.

⁹⁹ *Ibidem*, III, p. 203, n. 1. Nevizzano cita a questo proposito la Novella giustiniana *de nuptiis* (*Authenticorum Collatio quarta, tit. de nuptiis*, = Nov. 22, *Praefatio*) e in seguito anche la *l. Liberatorum, ff. de verborum significatione* (D. 50, 16, 220) e la Novella *de restitutionibus* (*Authenticorum Collatio quarta, tit. de restitutionibus, §. rursus* = Nov. 39, *Praefatio*).

In questo senso il matrimonio, «principium et fundamentum generis humani», riveste una chiara *utilitas publica*¹⁰⁰. La dipendenza dell'istituzione matrimoniale dal volere divino e la sua dimensione sacramentale non sono poste in dubbio dal Nevizzano, che traccia un parallelismo tra la terna dei beni del matrimonio (*proles, fides e sacramentum*¹⁰¹) e le tre *rationes* che conferiscono al coniugio una particolare dignità: la *ratio institutoris* (il matrimonio fu istituito da Dio stesso¹⁰²), la *ratio loci* (il matrimonio fu istituito in Paradiso), la *ratio temporis* (fu il primo sacramento ad essere istituito, «tempore innocentiae»¹⁰³).

Soprattutto sul bene della prole insiste il giureconsulto astigiano, poiché solo all'interno di un legittimo rapporto coniugale, sancito e permesso dalla legge e dalla religione, è possibile assicurare allo stato valenti cittadini: «quod sine matrimonio respublica stare non potest: quia spurii et naturales non faciunt rempublicam ... civitas debet impleri liberis legitimis, et non bastardis»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 213, n. 14.

¹⁰¹ *Decretum Gratiani*, cit., c. 10, C. XXVII, q. 2 (c. *Omne itaque*), c. 1065: «Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, fides, sacramentum, proles. Prolem cognoscimus ipsum Dominum, fidem: quia nullum adulterium; sacramentum: quia nullum divortium». Il passo del Decreto (citato in IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 203, n. 2) nel sancire quali sono i tre fondamentali beni del matrimonio, ribadisce la perfezione del matrimonio tra Giuseppe e Maria proprio in virtù della presenza di *proles, fides, sacramentum*, per quanto non vi sia stata consumazione. Si veda sul punto J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente* (ed. orig. Paris 1987), Torino 1989, pp. 117-121.

¹⁰² Curiosa in questo caso la citazione che Nevizzano aggiunge a conferma: non tratta da un testo sacro, come sarebbe lecito aspettarsi visto l'argomento, ma dall'*Economica* di Aristotele: «ideo uxor dicitur venire de ara deorum Philosophus j. in *Oeconomus*»; IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 204, n. 3.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, III, p. 213, n. 15. Emerge dal passo citato lo sfavore verso i figli naturali, non equiparati a quelli legittimi, da cui la necessità che uno stato valente debba giovare di una prole legittima e non bastarda. Poco oltre però Nevizzano, che pure aveva riportato l'opinione di coloro per i quali un notevole danno per lo stato potrebbe derivare dall'eccessivo numero di figli naturali e bastardi («quod talis proles dicitur degeneres populi, et ignobiles, nec bello fortes, nec fide stabiles, nec Deo amabiles, nec honorabiles hominibus ... quod sunt planctae infructuosae: et quod non dabunt radices altas ... Ideo Veneti non admittunt eos in eorum consilio, etiam si postea fuissent legitimati», *ibidem*, III, p. 213, n. 16), mostra di non condividere il giudizio negativo sulla prole illegittima: questa infatti non deve pagare per le colpe dei padri e a confutazione di chi ne sostiene la natura corrotta, porta molti esempi di figli spuri che si sono distinti per meriti particolari: uno fra tutti Graziano, il compilatore del *Decretum*, che «cum duobus fratribus suis fuerunt spurii, et nati in quadam

Questa ricaduta sulla salute dello stato impedisce che il matrimonio rimanga un fatto puramente privato, attinente alla sfera personale di ciascuno e tale da escludere ogni considerazione di interessi «superiori». Un'idea che è espressa senza ambiguità e con esemplare nitidezza dalla *l. Dotis causa* del Digesto, che affrontando il tema della dote e dovendone illustrare le principali finalità, ha cura di sottolinearne proprio la funzione pubblica:

«Dotis causa semper, et ubique praecipua est. Nam et Reipublicae interest, dotes mulieribus conservari: cum dotatas esse foeminas ad sobolem procreandam, replendamque liberis civitatem, maxime sit necessarium»¹⁰⁵,

cui la Glossa accursiana prontamente appunta:

«Item nota quod ratio privatae utilitatis concordat hic cum ratione publicae, quae etiam si discordent, praefertur publica»¹⁰⁶.

L'istinto che spinge all'accoppiamento al fine di garantire la prosecuzione della specie costituisce la prima radice naturale, necessaria ma non sufficiente, della famiglia. L'impulso che spinge il maschio verso la femmina è comune anche agli animali, che pure non conoscono la comunità familiare: uomo e donna pertanto si uniscono non solo spinti dall'istinto procreativo, ma anche per sopperire all'incapacità costituzionale dell'uomo di provvedere da solo ai suoi bisogni e dunque per vivere meglio. Nevizzano riprende l'argomento aristotelico della naturale socievolezza dell'uomo, il quale tende ad associarsi al fine di rendere possibile e migliorare la sua esistenza. La famiglia costituisce la prima aggregazione naturale che sorge a quel fine, mentre l'insieme di famiglie che arrivano a formare una comunità autosufficiente costituiscono uno Stato. Tutti gli uomini sentono pertanto la necessità di vivere all'interno della comunità, mentre chi vive isolato non può che essere bestia o dio¹⁰⁷.

Ci si deve sposare infatti anche *gratia politicae*. Con questa formula si vuole esprimere l'obbligatorietà della scelta che l'uomo si trova a dover fare nel corso della sua vita: «nam secundum vitam politicam necesse est vel nubere, vel ingredi religionem ... quod aliter faciens dicitur bestialiter vivere»¹⁰⁸.

capsina» (*ibidem*, III, p. 215, n. 16). Si ricordi, per inciso, che anche Nevizzano ebbe un figlio illegittimo, che non riconobbe mai, cfr. C. LESSONA, *La Sylva nuptialis*, cit., pp. 23-24.

¹⁰⁵ *Digestum Infortiatum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, 1558, *l. Dotis causa*, ff. *solutio matrimonio quemadmodum dos petatur* (D. 24, 3, 1).

¹⁰⁶ Glossa *Et reipublicae interest*, ad *l. Dotis causa*, cit.

¹⁰⁷ ARIST., *Pol.*, I, 1253a 1-30.

¹⁰⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 216, n. 19.

L'idea aristotelica per cui nessun uomo può vivere al di fuori della comunità subisce i necessari innesti di motivi cristiani, per cui una vita nella comunità diviene impensabile al di fuori dell'alternativa data dalla vita religiosa o dal matrimonio: chi non si sposa, deve prendere i voti. Chi sceglie la terza via, e rimane nel secolo da celibe, sceglie una vita da bestia, che lo condurrà alla dannazione¹⁰⁹. La comunità, intesa aristotelicamente come il necessario ambiente entro il quale l'uomo può vivere rapportandosi con i suoi simili, è divenuta nell'ottica cristiana il matrimonio, necessaria cornice di una vita che non sia esclusivamente dedicata a Dio. Altrimenti rimane una vita dedita al peccato, alla soddisfazione disordinata dei propri impulsi e dunque bestiale come è affermato anche da Egidio Romano nel suo *De regimine principum*¹¹⁰ che, dopo aver dichiarato la natura di animale coniugale dell'uomo, afferma come tutti coloro che non si sposano scelgono di vivere non da uomini, ma «supra hominem» (è il caso di chi sceglie la vita di castità, preghiera e contemplazione) o «infra hominem, et vivit ut bestia»¹¹¹.

Le nozze divengono allora pressoché obbligatorie per tutti coloro che non sono all'altezza di una vita votata alla continenza e al servizio divino¹¹². Una conferma ulteriore viene anche da uno dei più importanti e brillanti

¹⁰⁹ Tra le ragioni in favore del matrimonio infatti Nevizzano annota anche la *ratio peccati et fornicationis evitandae*: «si enim nubere quis non vult per hoc non est damnandus: sed si nubere non vult, nec continere, istud est malum ... Melius est nubere quam uri et fornicatio est peccatum mortale, et ducit ad gehennam»; *ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, III, p. 217, n. 19: «et dicit Aegid. de regim. princ. lib. ij parte j c. vij quod probatur esse vitam bestialem, quia hoc faciunt ut liberius fornicentur: sed religionis ingressus non facit pro omnibus, praesertim pro continere non valentibus: unde postquam est tanta honestas in matrimonio sicut in ingressu religionis, secundum Ang. institu. de nup. in fin. principij. [ANGELI A GAMBILIONIBUS DE ARETIO *In quatuor Institutionum Iustiniani Libros Commentaria*, Venetiis, Apud Bernardum Iuntam, 1580, ad tit. de nuptiis, §. Iustas, c. 28vB, n. 8] melius ergo erit nubere, quam uri».

¹¹¹ EGIDIO COLONNA (AEGIDIUS ROMANUS), *De regimine principum libri III*, Recogniti ... per F. Hieronymum Samaritanum, rist. dell'ed. Roma 1607, Aalen 1967, lib. II, pars I, cap. VII, p. 240. Manifesto il debito di quest'ultimo verso san Tommaso: «Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo. Est enim quasi quidam deus» (SANCTI THOMAE AQUINATIS *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cit., liber primus, lectio prima, p. 12, n. 39).

¹¹² L'autorità di riferimento è il Decreto, citato al fine di ricordare come la scelta della castità sia difficile da rispettare e dunque è preferibile sposarsi piuttosto che prendere i voti e poi non rispettarli: *Decretum Gratiani*, cit., c. 11, C.XXXII, q. 5 (c. *Si Paulus*), c. 1135: «Rectius fuerat hominem subisse coniugium, et ambulasse per plana, quam ad altiora tendentem in profundum inferni cadere».

giuristi del primo Quattrocento, Paolo di Castro, che loda chi sceglie di prendere i voti,

«quia vita contemplativa arctior est quam temporalis, ideo non reputatur esse contra rem publicam, quia animae sunt praeferrandae corporibus ... tunc autem reiiceretur quando induceret ad non nubendum temporaliter, nec ad ingrediendum religionem, et illa est vita bestialis, quia una vel alia est eligenda secundum vitam politicam, nisi subsit causa»¹¹³.

Nella contrapposizione tra vita attiva e vita contemplativa¹¹⁴, Nevizzano pur rendendo omaggio alla virtù insita nella scelta di rinunciare alla mondanità, pare schierarsi decisamente a favore della vita attiva, più rispondente al carattere sociale dell'uomo¹¹⁵.

Un altro argomento che dovrebbe indurre gli uomini a sposarsi è l'esempio dei *maiores*: «nam maiores nostri matrimonium contraxerunt: et nisi sic fecissent, nos non essemus: unde vestigiis maiorum inhaerendum est»¹¹⁶.

Ma di pari, se non di maggior valore persuasivo del ricordo e dell'esempio degli antichi è forse l'esempio dei *moderni* («quae magis movent quam verba referentia exempla antiquorum»¹¹⁷), in particolare dei vedovi che si affrettano a cercare una nuova moglie: il comportamento di costoro, che hanno esperienza diretta del matrimonio, è il miglior indizio della positività

¹¹³ PAULI CASTRENSIS *In Primam Infortiati partem Commentaria*, Venetiis 1575, ad l. *Titio centum*, §. *Titio centum*, ff. de conditionibus et demonstrationibus (D. 35, 1, 70), c. 87vA, n. 5-6. Paolo di Castro è esplicitamente citato sul punto da Nevizzano, cfr. IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 216, n. 19.

¹¹⁴ L'ideale della vita attiva opposto a quello della vita contemplativa era stato fatto proprio e sostenuto con forza dall'Umanesimo, i cui esponenti furono spesso protagonisti della vita politica del tempo, cfr. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma - Bari 1984, in particolare p. 17; D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, cit., pp. 143-152; V. PIANO MORTARI, *Pensieri di Alciato sulla giurisprudenza*, in V. PIANO MORTARI, *Diritto logico metodo nel secolo XVI*, Napoli 1978, pp. 349-364, in particolare p. 351 (saggio già apparso in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 23, 1967).

¹¹⁵ Tra i campioni della tesi contraria va segnalato Francesco Petrarca: nel suo *De vita solitaria* (un'opera che Nevizzano cita in più luoghi) il poeta sostiene che al sapiente si addice la vita appartata, al di fuori della confusione della società e del Foro e soprattutto lontano dalla donna, definita «virus pestiferum», la cui sola ombra è nociva, distruggendo le forze dell'anima e del corpo: chi non rimarrà celibe sarà scacciato dal paradiso della solitudine così come il primo uomo fu scacciato dal paradiso del godimento, cfr. F. PETRARCA, *De vita solitaria*, lib. II, cit., p. 432. Quanto all'argomento per cui chi vive solo o è bestia o dio, Petrarca lo ritiene non in contraddizione con la sua proposta di vita: egli infatti non vuole fuggire ogni uomo, ma solo la confusione della società, mentre la compagnia di un amico, di un'anima affine è da valutarsi positivamente: *ibidem*, pp. 579-580.

¹¹⁶ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 204, n. 5.

¹¹⁷ *Ibidem*, III, p. 205, n. 6.

dell'unione coniugale. Una testimonianza, questa dei vedovi, di grande attendibilità in quanto rilasciata da chi è già stato sposato; infatti solo chi ha avuto esperienza di un fatto può darne un retto giudizio. Nevizzano qui si richiama esplicitamente ad Aristotele¹¹⁸ e alla sua nota teoria per cui la saggezza (*prudentia*), intesa come capacità di bene deliberare su ciò che è utile a se stessi per una vita felice, si acquisisce in virtù dell'esperienza in quanto ha come oggetto non solo gli universali, ma soprattutto i particolari; l'esperienza poi richiede lungo tempo per essere accumulata in misura sufficiente ed è per questo che i giovani possono anche essere buoni matematici e pertanto sapienti, ma mai saggi e dunque buoni politici¹¹⁹. Ecco perché, in tema di matrimonio, il miglior giudizio può essere dato da chi già è stato sposato¹²⁰. Nevizzano non manca di manifestare quale dovrebbe essere la motivazione principale che con ogni probabilità spinge il vedovo a cercare una nuova compagna: perdendo la moglie, egli perde chi lo serviva e perciò si adopera a cercare un'altra donna, con molta più fretta di chi non è mai stato sposato e dunque non conosce l'«utilità» di una (buona) moglie¹²¹.

Abbiamo visto come le considerazioni di Nevizzano intorno al matrimonio e alla sua utilità per l'uomo poggino in via pressoché esclusiva su considerazioni di natura *latu sensu* politica, con nessun riguardo per la sfera personale e affettiva degli sposi, i reali protagonisti della vita coniugale. Un atteggiamento che non pare sconfessato dalle osservazioni di Nevizzano sul sentimento di *amicitia* che caratterizza i rapporti tra marito e moglie e che costituisce una delle ragioni che dovrebbero spingere alle nozze. Infatti l'idea di amicizia propria del mondo antico e giunta fino al Nevizzano attraverso

¹¹⁸ Rinviando in particolare al sesto libro dell'*Etica a Nicomaco*.

¹¹⁹ ARIST., *Etica*, VI, 5, 1140a 25-30, 7, 1141b 10-20 e 8, 1142a 10-20. Le medesime considerazioni sono svolte da Aristotele anche nel primo libro dell'*Etica*, dove spiega che ciascuno giudica bene solo ciò che conosce e di cui ha avuto esperienza ed è per questo motivo che i giovani non costituiscono un uditorio ideale per una trattazione politica, ARIST., *Etica a Nicomaco*, I, 3 1095a 1-5.

¹²⁰ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 206 n. 6: «Et propterea dicit in vi Ethicorum ... quod iuvenes non possunt esse prudentes, quod prudentia requirit experientiam, quae indiget tempore ... experientia est rerum magistra *cap. quam sit, de elect. lib. vi* [c. 6, VI, I, 6] ... et Ovid. in ii de arte: Solus et artifices qui facit, usus adest » (cfr. OVIDIO, *Ars amandi*, lib. II, 675-676: «Adde quod est illis operum prudentia maior, solus et artifices qui facit usus adest»).

¹²¹ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 208, n. 7: «unde si perdiderunt uxorem, quae sibi serviebat, nisi velint ipsimet esse sibi servitores, oportet aliam ducere: ... ita accelerant secundas nuptias: quanto magis alii nunquam experti».

la mediazione cristiana è connotata dal non essere nettamente separata dai rapporti politici, per restare chiusa nel ristretto ambito dei sentimenti personali¹²². Al contrario vi è una sorta di legame inscindibile tra amicizia e giustizia, tanto che, sulla scorta della riflessione aristotelica, il fine di ogni buon governante dovrebbe essere quello di stabilire la concordia e l'amicizia, all'interno della comunità statale, perché dove c'è amicizia c'è giustizia. Poiché la comunità statale è formata dall'insieme delle aggregazioni familiari è evidente che un analogo tipo di amicizia e dunque di giustizia deve regnare nella famiglia. In quest'ottica ciò che per noi moderni è ormai essenzialmente un sentimento del tutto personale può essere fatto oggetto di considerazioni «politiche» all'interno di una trattazione preoccupata di illustrare la bontà del matrimonio soprattutto in funzione del benessere che da quello deriva alla comunità.

Un amico vale più di una cassa piena d'oro, l'amico è un altro te stesso, una vita senza amici non vale la pena di essere vissuta, l'amico è necessario più dell'acqua e del fuoco: Nevizzano come è suo costume attinge al vasto repertorio della letteratura classica e del suo tempo per illustrare per rapidi cenni una *communis opinio* che attraversa i secoli e raccoglie gli autorevoli pareri di Aristotele, Cicerone, Erasmo da Rotterdam, tutti concordi nell'esaltare l'importanza dell'amicizia¹²³.

Se in linea di principio l'amicizia richiede l'uguaglianza tra i contraenti, Aristotele aveva ammesso la possibilità di un rapporto amicale anche tra chi si trova non in un rapporto di uguaglianza, ma di subalternità, come è il caso dei coniugi¹²⁴. È su questo genere di amicizia che si sofferma Nevizzano, dichiarando come il rapporto tra marito e moglie sia ascrivibile tra le forme più alte di essa¹²⁵. Dal suo discorrere emerge peraltro una sovrapposizione tra il legame particolare che si instaura tra i coniugi in virtù del matrimonio e la concezione classica dell'amicizia, dove riesce difficile rintracciare una precisa differenziazione tra amicizia e amore in senso cristiano. La mescolanza di motivi in realtà difficilmente conciliabili si produce attraverso una serie di citazioni tratte dalle opere più disparate che, estrapolate dal loro contesto, illustrano la bontà del matrimonio in

¹²² Sul tema, L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

¹²³ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 210, n. 10.

¹²⁴ ARIST., *Etica*, VIII, 1158b 10-35.

¹²⁵ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 210, n. 10: «*quae est maior amicitia quam uxoris?*».

virtù dello stretto rapporto che si instaura tra i coniugi. Con l'eclettismo che gli è proprio Nevizzano colloca uno accanto all'altro Properzio, Egidio Romano, Francesco Barbaro, il Digesto e il *Decretum Gratiani*. Del primo cita un verso del IV libro delle *Elegie*, là dove il poeta latino celebra in Aretusa l'amore coniugale contrapposto al *servitium amoris* al quale Properzio si dichiara sottoposto nei confronti dell'amata Cinzia¹²⁶. Sono richiamati poi i passi del *De regimine principum* in cui Egidio riprende la dottrina aristotelica della naturale socievolezza dell'uomo per spiegare l'amicizia tra i coniugi¹²⁷, nonché le osservazioni di Francesco Barbaro sulla carità che unisce i coniugi:

«Torniamo ora all'amore e alla carità che debbe essere tra il marito e la moglie, la cui grandissima dignità e la immensa efficacia della quale, sì come attestano molti uomini dottissimi, esprime e ci rappresenta la immagine della vera amicizia»¹²⁸.

Se la donna è la migliore amica che un uomo possa desiderare, alla quale può comunicare anche le cose più segrete, ciò è conseguenza di quella particolare *societas* che si instaura tra i coniugi con il matrimonio, per la quale essi sono «socii divinae et humanae domus»¹²⁹ e divengono, col sacramento nuziale, «un corpo e una sola sola carne» innanzi a Dio¹³⁰. L'amore eterno tra marito e moglie è simboleggiato nella liturgia cristiana dall'anello e riceve il suggello del sacramento con la sola espressione del consenso¹³¹.

Le considerazioni svolte dagli autori classici sull'amicizia, possibile solo tra persone non troppo dissimili, sono riprese da Nevizzano quando si tratti di stabilire alcuni requisiti che è opportuno rispettare affinché tra i coniugi possa regnare un sentimento amicale e dunque il matrimonio abbia una felice riuscita.

¹²⁶ *Ibidem*: «et inquit Propertius, Omnis amor magnus, sed apertus in coniuge maior» (PROP., *Elegie*, IV, 3, 49).

¹²⁷ EGIDIO COLONNA (AEGIDIUS ROMANUS), *De regimine principum libri tres*, cit., lib. II, pars I, cap. VII, p. 238. L'amicizia tra i coniugi è richiamata da Egidio anche per sostenere l'indissolubilità del matrimonio, *ibidem*, cap. VIII, p. 242.

¹²⁸ F. BARBARO, *De re uxoria liber*, cap. de caritate, in E. GARIN (ed), *Prosatori latini del Quattrocento*, Torino 1976 (che riproduce l'edizione Firenze 1952), pp. 104-137, in particolare p. 116 (la traduzione italiana dell'opera del Barbaro è quella di Alberto Lollio, cfr. la nota critica ai testi dello stesso Garin, p. XX).

¹²⁹ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., III, p. 211, n. 10.

¹³⁰ *Ibidem*: «Et inter maritum et uxorem potius est unitas, quam coniunctio, vel affectio, quia unum corpus et una caro sunt xxvii. q. ii. c. agathosa, [c. 21, C. XXVII, q. 2]».

¹³¹ *Ibidem*, III, p. 212, n. 13.

In primo luogo i coniugi non devono avere una troppo marcata differenza di età poiché ogni stagione della vita porta con sé abitudini e sensibilità differenti e diventerebbe difficile conservare l'amore per due coniugi dissimili. Infatti la differenza di costumi tra la moglie e il marito è la prima fonte di discordia. Nevizzano cita a più riprese Aristotele proprio a sostegno dell'opinione per cui, essendo il simile amico del simile, nel momento in cui ai due non piacciono più le stesse cose, non provano più le stesse gioie e gli stessi dolori l'amicizia è finita:

«Philosophus in ix Ethic. ubi enumerat quinque quae sunt propria amicitiae: et quantum dicit, quando amicus concordat cum amico, in omnibus delectaturus et contristaturus ... Dissimiles nam nemo sui dilexerit unquam. Philos. j. Oeconomicae, quod dissimilitudines morum inter virum et mulierem nusquam sunt amandae. dissimilitudo est causa inimicitiae. vij Ethicorum»¹³².

Va inoltre privilegiato il matrimonio tra conterranei o meglio ancora compaesani, affinché vi sia somiglianza di costumi, ci si conosca da tempo e si conoscano anche le famiglie: «Dicunt vicinam, quia eius mores melius noscuntur, ex quo vicinus praesumitur scire facta vicini»¹³³.

Sempre in quest'ottica sono fortemente sconsigliate le nozze tra persone di condizione sociale diversa, per cui non è opportuno che il nobile sposi il contadino sia per la differenza di costumi che esiste tra i due ceti e che renderà impossibile una qualsivoglia forma di convivenza, sia perché per natura il nobile odia e disprezza il rustico¹³⁴. Non solo per i differenti mores, ma per il pericolo che può comportare per la salvezza dell'anima non si deve sposare chi aderisce a una diversa confessione religiosa¹³⁵ così

¹³² *Ibidem*, II, p. 139, n. 19 e p. 140 n. 20. Cfr. ARIST., *Etica a Nicomaco*, VIII, 1158b 1-10, e ARIST., *Oecon.*, I, 1344a, 15-20.

¹³³ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., II, p. 194, n. 112.

¹³⁴ *Ibidem*, II, p. 141, n. 22 ss.: «quia si rusticus nobilem accipiat, semper eum rusticum vocitabit, et contemnet: nobiles enim semper odiunt rusticos, et econtra ... et rustici debent ire pedestres, non equestres ... nec debent portare arma in itinere ... et debent comedere panem grossum, caseum, caepe, et fabas: non panem album, nec pullos». A conferma si cita Baldo che a questo proposito dice: «Et scias quod nobiles pro maiori parte sunt superbi, et inimici popularium, et gulosi, et luxuriosi plusquam populares»; cfr. BALDI UBALDI PERUSINI *Commentaria In primam Digesti Veteris Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, 1572, ad l. *Per adoptionem*, ff. de adoptionibus et emancipationibus, c. 46vB, n. 2.

¹³⁵ Nevizzano rinvia alla l. *Ne quis Christianam C. de iudaeis et coelicolis* (C. 1, 12, 5) dove si vieta il matrimonio tra cristiani ed ebrei. La diversità di religione costituisce inoltre uno degli impedimenti matrimoniali previsti dal diritto canonico; cfr. J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., pp. 150-153; sulle origini della dottrina canonistica classica intorno a questo impedimento si veda M. MACCARRONE, *Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio*

come non pare consigliabile il matrimonio tra chi appartiene a due fazioni contrapposte, come i guelfi e i ghibellini¹³⁶. La preoccupazione per la buona riuscita del matrimonio si spiega alla luce del necessario legame tra la comunità familiare e la comunità superiore rappresentata dallo Stato. In virtù di questa stretta relazione la crisi della famiglia riversa immediatamente i suoi effetti sulle comunità superiori, quali la *civitas* e la *respublica*. Le ripercussioni che la vita coniugale ha sulla vita della città o dello Stato appare con tutta chiarezza solo che si osservi ciò che accade quando un matrimonio entra in crisi: la discordia tra marito e moglie non resta un fatto interno al nucleo familiare, ma rischia di propagarsi attraverso una serie di passaggi all'intera società. Occorre dunque preservare il matrimonio per preservare lo Stato (di qui anche l'importanza dei criteri che debbono soppesare sulla scelta della moglie visti in precedenza).

Uno dei motivi che più frequentemente è causa di dissidio coniugale è dato dall'adulterio muliebre. All'origine di questo crimine si deve porre la natura incontenibile e lasciva della donna, la quale è pronta a mettere a repentaglio il benessere di tutta la comunità pur di soddisfare i suoi desideri. Quello che Nevizzano tratteggia, nell'apparente disordine della sua «collezione» di opinioni, è un vero e proprio processo degenerativo che dalla semplice scaramuccia domestica può portare addirittura alla guerra civile. Si parte dal disonore e dalla derisione che il marito e i figli dell'adultera devono subire. L'indignazione per il tradimento e queste sue immediate conseguenze (disonore e derisione appunto) suscitano l'indignazione del marito che può arrivare a usare violenza alla moglie, fino a spingersi talvolta all'uxoricidio¹³⁷. Questo è un crimine detestabile la cui sola organizzazione e preparazione, sostiene Nevizzano appoggiandosi all'autorità di Cino da Pistoia, dovrebbe raffigurare una giusta causa di divorzio¹³⁸.

I casi in cui il tradimento del coniuge trascende in fatti di sangue non si esauriscono nel possibile omicidio del coniuge; frequente è il caso, infatti, in cui il marito tradito cerchi di vendicarsi uccidendo l'amante della moglie

nella dottrina di Innocenzo III, in M. MACCARRONE, *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. LAMBERTINI, Roma 1995, pp. 47-110, in particolare pp. 88-104.

¹³⁶ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., II, p. 188, n. 102: «dicit quod Guelphus non poterit contrahere matrimonium cum Gebelina: nec econtra».

¹³⁷ *Ibidem*, I, p. 34, n. 35.

¹³⁸ *Ibidem*, I, p. 36, n. 43, si veda inoltre CYNII PISTORIENSIS *In Codicem et aliquot titulos primi Pandectarum tomi, id est, Digesti Veteris doctissima Commentaria*, Francofurti ad Moenum, impensis Sigismundi Feyerabendt, 1578 (rist. anast. Torino 1964), ad l. *Consensu, C. de repudiis, et iudicio de moribus sublato*, (C. 5, 17, 8), p. 317A, n. 6.

o che il padre uccida la figlia che lo ha disonorato con il suo adulterio¹³⁹. Ciò che Nevizzano paventa è ovviamente il dilagare dei fatti sanguinosi, poiché tali tipi di vendette (uccisione dell'amante o della moglie da parte del marito) creano inimicizia tra le famiglie, scatenando così una di quelle frequenti faide che intorbidivano la vita delle città del tempo¹⁴⁰. Nevizzano è molto esplicito sulle conseguenze ultime che l'accendersi di tali passioni può comportare:

«Nonum inconveniens oritur, damnum reipublicae in alio: quia non solum discordia, quam supra dixi, sed etiam inter adulterum et maritum quia nulla vehementior est discordiarum causa, quam unius foeminae a multibus maribus appetitio»¹⁴¹.

Fortissimo è dunque il sentimento di inimicizia che sorge dalla contesa per una donna e foriero delle peggiori sventure:

«unde turbatur postea pax populi, et bella civilia oriuntur ... Sunt ergo propter talem discordiam haec scelera adulterorum valde atrocia contra finem iuris civilis, secundum Philosophum»¹⁴².

È importante sottolineare il legame tra l'amicizia e il *finis iuris civilis* a cui si aggancia il richiamo ad Aristotele. Nevizzano pare qui rinviare in particolare a quei passi del libro ottavo dell'*Etica a Nicomaco* dove il filosofo greco illustra il fondamentale ruolo politico dell'amicizia, intesa come ciò che mantiene in vita la città e la comunità, al punto che il legislatore si preoccupa più di essa che della giustizia¹⁴³. Infatti dove c'è amicizia, che è scelta deliberata di vivere assieme, c'è anche giustizia e quanto più si estende il rapporto comunitario, tanto più si estende l'amicizia e anche la giustizia¹⁴⁴. Per questo, segnala Nevizzano, la corruzione dell'amicizia e dunque della concordia è contro il fine per cui la *civitas* è sorta¹⁴⁵. Del resto

¹³⁹ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 52, n. 83.

¹⁴⁰ Nevizzano sottolinea come la legge prevedesse pene, anche severe, per questo tipo di crimini (quelli che modernamente sono qualificati come «delitti d'onore»), ma come nel concreto presso le autorità del tempo vi fosse la tendenza a punire lievemente il fatto, cfr. IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, pp. 53-54. A questo fine il giurista astigiano ritiene opportuno ricordare che se pure è possibile sfuggire alla giustizia terrena, non si potrà tuttavia scampare quella divina, dalla quale non ci sarà da aspettarsi un'eguale accondiscendenza per queste vendette.

¹⁴¹ *Ibidem*, I, p. 49, n. 76.

¹⁴² *Ibidem*, I, p. 50, nn. 78-79.

¹⁴³ ARIST., *Etica a Nicomaco*, VIII, 1, 1155a 23-28.

¹⁴⁴ ARIST., *Etica a Nicomaco*, VIII, 9, 1159b 25-35.

¹⁴⁵ Non ci è dato sapere se Nevizzano leggesse direttamente Aristotele dal greco (ma va rilevato che nessuna citazione in lingua greca compare all'interno della *Sylva*, il che potrebbe

l'amicizia che deve regnare all'interno della famiglia è la medesima che deve regnare nello Stato ed è evidente che il venir meno della prima può avere serie ripercussioni sulla seconda. Sempre Aristotele poi, nella *Politica*, non solo ribadisce ulteriormente lo stretto rapporto tra amicizia e comunità¹⁴⁶, ma sottolinea altresì come di frequente alle radici della degenerazione della buona costituzione si debba rinvenire un'inimicizia personale che non di rado deriva da screzi familiari o amorosi¹⁴⁷.

Gli inconvenienti che turbano l'ordine familiare e la comunità non terminano qui. L'adulterio getta un'ombra sulla legittimità dei figli della coppia, poiché potrebbero sorgere dei dubbi sulla paternità di essi. È un problema gravissimo, che investe in pieno il problema della successione visto che i figli illegittimi ne sono esclusi¹⁴⁸; senza contare le discordie che potrebbero sorgere tra fratelli una volta appurato che sono di diverso padre. Non solo. La disciplina giuridica dell'adulterio prevede che la moglie colpevole perda la dote, rendendo così impossibile, anche in caso di morte del marito, un nuovo matrimonio, con danno per lo Stato, il cui interesse è che «civitas liberis et legitimis hominibus repleatur, non adulterinis»¹⁴⁹.

far pensare che Giovanni Nevizzano ignorasse la lingua del Filosofo) oppure, nel caso in cui lo leggesse in una delle tante traduzioni dal greco a quale abbia fatto riferimento. Al solo fine di far notare l'assonanza del discorrere dell'astigiano con quanto scritto da Aristotele nella *Politica* riportiamo il passo che ci interessa nella versione latina di Leonardo Bruni: «At bene vivendi societas et domibus, et generibus vitae perfectae gratia, et per se sufficientis, hoc tantum non erit nisi uno, eodemque loco habitantibus, et coniugia simul ineuntibus, propter quod propinquitates in civitatibus extiterunt, et sodalitia, et sacra, et conversationes familiarium. Idque est amicitia opus, nam simul vivendi electio amicitia est. Finis est igitur civitatis, bene vivere. Illa vero gratia finis. Civitatis autem est generum, pagorumque societas, vitae perfectae ac per se sufficientis, hoc est, ut diximus, bene ac beate vivere. Bene igitur agendi gratia ponendum est esse civilem societatem, non autem gratia simul vivendi»; ARISTOTELIS STAGIRITAE *Politicorum sive de Republica libri octo Leonardo Aretino interprete*, cit., *liber tertius, lectio VII*, c. 39rB = ARIST., *Politica*, III, 9, 1280b 35-40. Da notare come l'espressione *finis civitatis* della traduzione latina del Bruni divenga in Nevizzano *finis iuris civilis*.

¹⁴⁶ ARIST., *Politica*, IV, 11, 1295b 5-40.

¹⁴⁷ ARIST., *Politica*, V, 4, 1303b 20-30, luogo in cui Aristotele, al fine di dimostrare come le rivolte nascano da piccole cose, narra quanto successe a Siracusa dove la costituzione venne mutata in seguito a un dissidio amoroso tra due giovani appartenenti alla classe dominante. Di qui la necessità di soffocare sul nascere queste inimicizie e impedire che portino alla rovina dello stato.

¹⁴⁸ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, cit., I, p. 40, n. 55.

¹⁴⁹ *Ibidem*, I, p. 49, n. 75, che richiama la *l. Dotis causa, ff. soluto matrimonio quemadmodum dos petatur* (D. 24, 3, 1) che identifica la causa della dote (e delle donazioni nuziali) nella necessità di favorire i matrimoni allo scopo di popolare di cittadini lo stato. Chiarissimo il

L'utilità «pubblica» e dunque «politica» del matrimonio si manifesta da ultimo nella sua funzione pacificatrice¹⁵⁰. È l'esatto *pendant* delle considerazioni fatte sopra in tema di adulterio e di odio tra i coniugi e le rispettive famiglie: come un matrimonio dal triste esito può scatenare addirittura la guerra, così un matrimonio ben stipulato può assicurare la pace. Su questa funzione del matrimonio si era soffermato Egidio Romano, citato da Nevizzano¹⁵¹, che riconduceva la *ratio* della norma che prescrive la monogamia alla necessità di evitare che dalle nozze sorgano delle discordie:

«absque dissensione et discordia esse non posset, si una foemina per coniugium pluribus copularetur viris ... Ex coniugio igitur, quod ordinatur ad pacem et ad amicitiam, lis et discordiam oriretur»¹⁵².

Anche la Chiesa stessa, che pure è molto attenta agli aspetti spirituali del sacramento nuziale e quindi al rispetto della libertà individuale, non può ignorare l'importanza «politica» del matrimonio. A fronte di una norma del diritto canonico che – al dichiarato scopo di salvaguardare una libera e consapevole espressione del consenso, impossibile in età troppo giovane – prescrive un'età minima al di sotto della quale non ci si può sposare, già Alessandro III aveva stabilito che le nozze contratte dall'impubere conservano la loro validità nel caso in cui si siano rese necessarie *pro bono pacis*¹⁵³. Di fatto si sacrificava nel XII secolo, così come si sacrifica nel XVI, la volontà del singolo che dovrebbe essere il fondamento unico del matrimonio al superiore obiettivo del benessere della comunità.

casus alla legge medesima: «Ratio est talis, quia non solum mulierum privatarum interest eis dotes suas conservari, sed etiam Reipublicae. Ratio autem rationis est illa: quia valde est utile reipublicae, quod mulieres rehabeant dotes suas, ut sic possint nuptias contrahere, et ex nuptiis liberos procreare, et de liberis praedictis civitates implere».

¹⁵⁰ IOANNIS DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, II, cit., p. 344, n. 99: «Et etiam inter homines quotidie ob matrimonia inimicitiae sedantur».

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² EGIDIO COLONNA (AEGIDIUS ROMANUS), *De regimine principum libri III*, cit., lib. II, pars I, cap. X, p. 248.

¹⁵³ *Decretales Gregorii Papae IX*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1613, c. *Ubi non est, de desponsatione impuberum* (c. 2, X, IV, 2): «Districtius inhibemus, ne aliqui, quorum uterque, vel alter ad aetatem legibus, vel canonibus determinatam non pervenerit, coniungantur: Nisi forte aliqua urgentissima necessitate interveniente: utpote pro bono pacis talis coniunctio toleretur». Altrettanto chiaramente si esprime la glossa al termine *pacis*: «Nota pro bono pacis admittendum, quod alias prohibetur 3. q. 6 hoc quippe [c. 10, C. III, q. 6]. Unde versus *Pax ut servetur, moderamen iuris habetur*». È questo un tipico esempio di *tolerantia* canonica, dove i principi dell'*aequitas* prevalgono sullo stretto diritto: cfr. sul punto le osservazioni di P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, cit., pp. 210-216.

In un'epoca in cui il matrimonio rappresenta essenzialmente un'arma da usare all'interno di complicate strategie familiari e in cui i sentimenti personali nel rapporto coniugale sono decisamente posti in secondo piano, lo stringere alleanze attraverso le nozze è un'operazione più che auspicabile, che non dà adito ad alcuna riprovazione in relazione al possibile sacrificio della effettiva volontà dei nubendi¹⁵⁴. Come ebbe a scrivere Giulio Vismara:

«La famiglia dell'età rinascimentale è dunque una famiglia monarchica, modellata sull'esempio del principato, fondata per lo più sul consenso non di due individui, ma di due famiglie, costituita per adempiere ad una funzione sociale che le è estranea»¹⁵⁵.

Tali considerazioni non sembrano trovare smentita nelle pagine della *Sylva nuptialis* di Giovanni Nevizzano.

¹⁵⁴ L'importanza politica della famiglia faceva sì che anche la disciplina giuridica dei numerosi aspetti ad essa connessi (rapporti patrimoniali tra coniugi, successioni ecc.) fosse condizionata da una sorta di «ragion di famiglia» assai spesso identificata con l'onore e la prosperità fondati sul patrimonio, su cui si modellerà la più vasta e pregnante «ragion di stato»: A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio*, cit., p. 18.

¹⁵⁵ G. VISMARA, *Scritti di storia giuridica*, V: *La famiglia*, Milano 1988, p. 36.