

**EDITORIAL ADDRESSES:**

The Edwin Mellen Press  
PO Box 450  
Lewiston, NY 14092, USA

**General Editor**

Holger Klein  
Institut für Anglistik  
und Amerikanistik  
Universität Salzburg  
A-5020 Salzburg, Austria  
Fax: 0043-662-8044-613

**Reviews Editor**

C. N. Smith  
School of Modern Language  
and European Studies  
University of East Anglia  
Norwich NR4 7TJ, UK  
Fax: 01603-250599

The *Shakespeare Yearbook* is an annual dealing with all aspects of Shakespeare and his period, with particular emphases on theater-oriented, comparative, and interdisciplinary studies. From Volume IV (1993) onwards each volume has a main theme, but there will always be space for some independent contributions on other issues. As a rule, articles are double-read before acceptance.

**Members of the Editorial Board**

Dimiter Daphinoff (Fribourg)  
Péter Dávidházi (Budapest)  
James Harner (Texas A&M)  
Joan Hartwig (Lexington)  
André Lorant (Paris)  
Jean-Marie Maguin (Montpellier)  
Michele Marrapodi (Palermo)  
Peter Milward, S.J. (Tokyo)  
Ann Thompson (King's College, London)  
Helen Wilcox (Groningen)  
Simon Williams (Santa Barbara)  
Linda Woodbridge (Pennsylvania State)  
Rowland Wymer (Hull)

**Contributions:** Please type 60 digits per line, use line-spacing 1.5, employ MLA style and send in hard copy plus a disk (MS DOS, Word 6 or 7 for Windows, or WordPerfect, *both geared to IBM*). **Reviews** (not usually longer than 1000 words; one hard copy plus disk): **send to Dr. C. N. Smith**, University of East Anglia, School of Modern Languages and European Studies, Norwich NR4 7TJ, England, Fax: 01603-250599, Tel. 01603-56161. **Articles** (under 30 pages including notes; two hard copies needed plus disk): **send to Professor H.M. Klein**, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Akademiestraße 24, A-5020 Salzburg, Austria. Fax: +43-662-8044-613: The General Editor also welcomes **announcements, ideas and suggestions.**

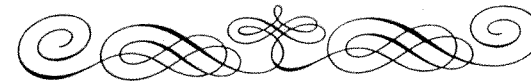
Published annually. Subscription price \$ 49.95 (hardcover). To order please

# SHAKESPEARE AND ITALY

Edited by  
Holger Klein  
and  
Michele Marrapodi

A Publication of the Shakespeare Yearbook  
Volume 10

The Edwin Mellen Press  
Lewiston•Queenston•Lampeter



**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Shakespeare and Italy / edited by Holger Klein and Michele Marrapodi.

p. cm. -- (Spanish studies ; v. 5)

Includes bibliographical references.

ISBN 0-7734-7937-6

1. Shakespeare, William, 1564-1616--Knowledge--Italy. 2. English  
drama--Italian influences. 3. Italy--In literature. I. Klein,  
Holger Michael. II. Marrapodi, Michele.

PR3069.I8S49 1999

822.3'3--dc21

99-41712

CIP

This is volume 10 in the continuing series  
Shakespeare Yearbook  
Volume 10 ISBN 0-7734-7937-6  
SY Series ISSN 1045-9456

Copyright © 1999 The Edwin Mellen Press

All rights reserved. For information contact

The Edwin Mellen Press  
Box 450  
Lewiston, New York  
USA 14092-0450

The Edwin Mellen Press  
Box 67  
Queenston, Ontario  
CANADA L0S 1L0

The Edwin Mellen Press, Ltd.  
Lampeter, Ceredigion, Wales  
UNITED KINGDOM SA48 8LT

Printed in the United States of America

## CONTENTS

### *SHAKESPEARE AND ITALY*

- MICHELE MARRAPODI  
Introduction: Shakespeare and Italy: Past and Present 1
- Part I: Reception, Appropriation, Translation**
- ANGELA LOCATELLI  
Shakespeare in Italian Romanticism: Literary *Querelles*, Translations,  
and Interpretations 19
- SHAUL BASSI  
Heroes of Two Worlds: Tommaso Salvini, Henry James,  
and Othello's Ethnicity 38
- MARIANGELA TEMPERA  
*Macbeth* Revisited: Verdi, Testori, Bene 70
- ROCCO CORONATO  
Hamlet and the Troublesome Division of the Italian Widow 85
- SOKO TOMITA  
Elizabethan Dramatists and Italian Books: Henry Cheke's *Freewyl*  
and the Social Context 97
- Part II: Sources and Culture**
- CLAYTON G. MACKENZIE  
Andrea Alciati's Emblem Books and Shakespeare's Drama: The  
Conference of Iconographic Significances and Theatrical Designs 122
- STEVE SOHMER  
Another Time: The Venetian Calendar in Shakespeare's Plays 141
- BINDU MALIECKAL  
'Bondslaves and pagans shall our statesmen be': Moors, Turks,  
and Venetians in *Othello* 162
- ZARA BRUZZI  
'A most extracting frenzy': *Twelfth Night*, Performance and the  
Traditions of English Petrarchism 190

## Notes

- 1 All the quotations are from the *Arden Macbeth*, edited by Kenneth Muir (London: Methuen, 1951).
- 2 See William Weaver, "The Shakespeare Verdi Knew", in *Verdi's Macbeth: A Sourcebook*, ed. David Rosen and Andrew Porter (Cambridge: Cambridge UP, 1984), p. 144-9.
- 3 Letter to L. Escudier, 8.2.1865. Quoted in Julian Budden *The Operas of Verdi*, I (London: Cassell, 1973), p. 278.
- 4 Edward Burns, "Rough, hollow, stifled": Shakespeare, Verdi and Callas Give Voice to Lady Macbeth", *Shakespeare Yearbook*, 4 (1994), p. 147.
- 5 Ristori had repeatedly performed it in isolation as a 'concert' piece. See Laura Caretti, "La regia di Lady Macbeth", in *Il teatro del personaggio*, ed. Laura Caretti (Roma: Bulzoni, 1979), pp. 147-80.
- 6 See Laura Caretti, "Fair Youths, Dark Ladies or Fools: Snapshots of Shakespearean Actresses", in *Shakespeare from Text to Stage*, eds Patricia Kennan and Mariangela Tempera (Bologna: Clueb, 1992), p. 184.
- 7 Marvin Carlson, *The Italian Shakespearians* (Washington: The Folger Shakespeare Library, 1985), p. 46.
- 8 Jonas Barish, "Madness, Hallucination, and Sleepwalking" in David Rosen and Andrew Porter, p. 153.
- 9 Agostino Lombardo, *Lettura del 'Macbeth'* (Vicenza: Neri Pozza, 1969), p. 47.
- 10 From an interview with Gianni Valle in the programme notes to *Macbeth*.
- 11 Giovanni Testori, *Macbeth* (Milano: Rizzoli, 1974), p. 13.
- 12 Isabella Aradas, *Macbeth in Italia* (Bari: Adriatica, 1989), p. 106.
- 13 For an analysis of the various *Hamlets*, see Enrico Baiardo and Roberto Trovato, *Un classico del rifacimento* (Genova: Erga edizioni, 1996).
- 14 My analysis is based on the televised version.
- 15 Piergiorgio Giacchè, *Carmelo Bene: Antropologia di una macchina attoriale* (Milano: Bompiani, 1997), p. 126.
- 16 Aradas, p. 238.
- 17 Maurizio Grande, "Una sintesi degli Anni Ottanta del fenomeno C.B." in *Carmelo Bene: Il teatro senza spettacolo* (Venezia: Marsilio, 1990), p. 161.

## HAMLET AND THE TROUBLESOME DIVISION OF THE ITALIAN WIDOW

Rocco Coronato  
(University of Florence)

The practice of analyzing Gertrude has hardly gone out of fashion. The Queen conveys both secrecy and betrayal, self-delusion and unnatural libido, offering herself as the template of ambiguity in the play. She literally embodies the continual debate between revelation and concealment: patriarchal power can be authorised only through the redefinition of her body, an enigma that goads Hamlet into unveiling her secrets and hence outrageously questioning her loyalty.<sup>1</sup> Indeed, the lady contains too much.

Gertrude's first ruthless anatomist was Hamlet in the sources. Hailed as "mulier turpissima" in Saxo, she was saluted in Belleforest as "la plus infame de toutes celles qui onc se sont prostituees à la volonté de quelque paillard abominable".<sup>2</sup> In Shakespeare's closet scene, this misogynist kernel is dressed up with the tradition of the woman studying herself in the mirror of self-knowledge, ironically smacking of the Catholic lingo of confession.<sup>3</sup> The soft spot of unchaste widowhood was also unmistakably savaged by Hamlet's interrogation. The religious division of Gertrude's identities has a further correlative in her changing roles in the three texts of *Hamlet*: the Queen of Q1 most resembles the actions of her analogue in the sources, pledging her allegiance to Hamlet, whereas in Q2 and F she provides a more ambiguous image of discord.<sup>4</sup> Considering the division between the two Queens, Dorothea Kehler has intriguingly surmised that Q1 depicts "a 'Catholic' Gertred".<sup>5</sup> Further evidence derives from the beneficial proviso that, despite its prevailing Oedipus-driven interpretation as a bedroom, the closet was rather the most recondite place in the house, where the woman could commit herself to solitary reading and religious devotions.<sup>6</sup>

The problem of widowhood and remarriage spawned an abundant flurry of books in England as well, ranging from pious works on the *Seven sorrows that women* [allegedly] *have when their husbands be deade* to practical conduct books such as *A Godly Advise ... Touching Marriage* and *The School of Honest and Vertuous Life*.<sup>7</sup> Thus, assessing the existence of *one* source beneath the religious connotations of Hamlet's interrogation may prove a troublesome task in the thicket of the latitudinal Christian tradition on widowhood. For instance, the doctrinal rephrasing is evident in what was unconvincingly presented as a Shakespearean source, the speech of Hamlet reported by Remigio Nannini, a Dominican friar. Acting as a lascivious whore, the Queen has erased her first husband from the book of her memory: "tu hai cancellato dalla memoria tua l'amore, e l'affettione del tuo primo marito". Therefore, the actual madness is the vice of her own mind: "piangi pure il vizio della tua propria mente, e non di quella d'altrui".<sup>8</sup> The fact that this passage, albeit rich with textual echoes from the sources, may have been proposed as a source itself, bespeaks a revealing belief in the existence of *the* direct filiation between texts, the soothing worship of intertextuality that may, however, forestall wider horizons of influence. More modestly, this paper starts out by taking advantage of a coincidence: Hamlet anatomises Gertrude's soul through a fully-fledged enactment of the *memoria mariti* and the intellectual dissection of her *vitium mentis*, two major pillars of the Italian representation of widowhood.

Chaste and vicious widows were likewise divided into different classes.<sup>9</sup> For instance, St Paul reserved the role of deaconess for widows who had reached the age of sixty - at least, he did not rejoice at the husband's untimely death as exuberantly as St Jerome: "Gaudet animus, exultent viscera, gestit affectus".<sup>10</sup> The Renaissance made it adamant that losing one's husband did not suffice: the widow had also to stay chaste and refrain from pleasing natural lust. The name of widow only befitted the women who honoured their dead husbands, not those who lived immodestly or who did not remarry merely out of fear.<sup>11</sup> Under these conditions, the status of the chaste Christian widow bordered on virginity (*Tractatus de*

*coelibatu*, sig. 35"). The traditional primacy accorded to virginity was hyperbolically employed to praise the widows who exercised this novel sense of continence: such was God's pleasure in appreciating the chastity of those who, having lost the fair flower of virginity, tasted continence again by repelling untamed lust, that those widows were granted "una seconda Virginità".<sup>12</sup> Beyond the religious primacy accorded to the first and second degrees of virginity, an increasingly practical emphasis was also being laid on the problem of remarriage: the fifteenth and sixteenth century revealed a novel anxiety about the definition of the economic liberty of the widow, who could dispose of her wealth much more autonomously than the married woman.<sup>13</sup>

It would be an arch-simplification to conclude that remarriage was naturally associated with opprobrium. On the other hand, it was strictly argued that, having finally regained continence, the widows who chose to remarry courted dishonesty: "reiteratio nuptiarum est quodam modo contra honestatem [...] secunda nuptiae non benedicuntur" (*Tractatus de coelibatu*, sig. 35"). Nonetheless, in the main passage on widowhood (1Tim. V.14), St Paul preferred remarriage to unchaste behaviour. Neither did Savonarola praise excessively those widows who refrained from remarriage only because of practical reasons, "qualche rispetto humano o per amore de figliuoli o per amore di roba o per non trovar peggio del primo marito". Nor did he completely reprove remarriage on theological grounds, since it could be apparently done "senza peccato". Only, this return to the operations of the flesh ("questo ritornare alle opere della carne"), hardly justified by simple youth or exuberance, ushered in further entanglements in the knots of carnal lust: "e meglio star vedova per essere piu libera dalle molestie della carne".<sup>14</sup>

The Italian Renaissance grappled with remarriage by modelling the widow as the recipient of the virtuous operations of the mind: the chaste Christian widow sees (and knows) better. In order to avoid damnation, the widow must double-check her compliance with the standards set for the Christian woman. Trissino exhorts his ideal widow to bear closely in mind the affinity between her soul and immortality ("dilettarui solamente di quella parte immortale [...] e guidarla a la sua affinitate"). While formally embracing the exercise of virtues, the shrewd widow

will bank on prudence and wisdom: "bisogna guardarsi di far cosa, per la quale si possa altrimenti giudicare, che spesse volte si ha veduto un minimo atto, un parlare libero, et audace, fare suspitione di meno che honesta vita". Practical wisdom is not removed from common sense: widows will not be deceived by the similarity between good and evil things, nor will they be tricked into committing the fatal mistake of having concourse only with close relatives: "che molte donne, per serbare la loro honestà, e dimostrare, che così facciano, ad ogniuno, non vogliono pur guardare altrui, non che parlar con homo, che meno, che strettissimo parente".<sup>15</sup> The widow enjoys an enhanced vision of male corruption, as prospective husbands endeavour to deprive her of her assets or alternatively soil her reputation ("uede ancora l'humana maluagità esser tale, ch'empiaemente cerca di spogliar lei e seco gli amati figli delle pouere sostanze", *Ornamenti*, p. 6).

Analogous concerns of decorum and Christian virtue, spiked with a touch of worldly wisdom, underline the portrait of widowhood proffered by Claudius, Hamlet and the Ghost. Claudius' carefully divided speech places the respect for the deceased husband, whose "memorie be greene" (Q2, 188),<sup>16</sup> into the practical consideration of State matters: the new King articulates the dutiful "remembrance of our selues" (193) as a counterpart for the chaste exercise of the widow - and his careful balance between "mirth in funerall" and "dir[d]ge in marriage" (198) would have probably won recognition among those authors all too keen on preserving the widow's assets. On the other hand, Hamlet's first soliloquy reads the bestial lust of newly-married widows as rashness, the "dexteritie to incestuous sheets" (Q1, 210). Savonarola had warned widows against unnecessary commerce and familiarity with their relatives, especially those belonging to their husband's family ("conuersatione & familiaritate di tucti esua parenti: Et piu de quegli che sono da parte del marito"), if they were to avoid the "[...]bestialissime operationi".

But Gertrude has steeped herself in the infection of incestuous sexual intercourse, like those sinners that "si sono immersi come asini & muli nella spurcitia del proprio sangue etiam in strectissimo sangue". As a chaste widow, she should have been wary of those sugared, devilish enticements to lust that might

cajole her into pleasing the will of new lovers, "quando conoschono in qualche riso o belo ochio o in parolecte suaue la mente de la donna essere facile a inclinarla alla sua uolunta con mille modi & arte sotto spetie di bene amaestrati del diauolo" (*Vita viduale*, sig. b vi<sup>o</sup>). Claudius is described by the Ghost as the widow-corrupter who cunningly resorts to the "parolecte suaue": "he, that incestuous, wonne to his will with gifts, / O wicked will, and gifts! That haue the power / So to seduce my most seeming vertuous Queene" (Q1, 501-3). The conclusion of the Ghost's speech recapitulates the overarching sense of nauseous disgust: virtue, corrupted by lewdness "in a shape of heauen ... Will sort it selfe in a celestiall bed / And pray on garbage" (Q1, 505, 506-8). However, the speech voices a sense of postlapsarian corruption, also revealed by Hamlet's previous reference to the frailty of woman even in her legitimate status of first wife: "Why she would hang on him, as if increase / Of appetite had growne by what it looked on" (Q1, ll.207-8). Alongside defining the hasty incestuous widow, the speech reviles her inner frailty, reinforcing the natural *potestas* of her husband, first or second, as a consequence of the original sin.

In Cini's *La vedova*, a suspicious husband stage-manages his sham death in order to scrutinise the behaviour of his "seemingly virtuous" wife: "Io son qui vivo / Venuto sotto simulato nome, Et habito; per farmi con quest'occhi / Certo".<sup>17</sup> In a similar fantasy of posthumous scrutiny of the widow's marital choices, the disgusting portrait of corruption adumbrates the inherent comparison between husbands. This memorial reconstruction of difference gradually affects the similarity between the three texts of *Hamlet*. In Q2 the Ghost points at Gertrude's "falling off" into the hands of "a wretch whose naturall gifts were poore, / To those of mine" (Q2, 753, 757-8; cf. F, 1.3.267, 271-2). The Ghost also expands Belleforest's reference to the Queen who "se sentist piquer de bien pres" (218): while in Q1 Hamlet is exhorted to leave the Queen "to Heauen, / And to the burthen that her conscience beares" (Q1, 531-2), in Q2 he is advised to "leaeue her to heauen, / And to those thornes that in her bosome lodge / To prick and sting her" (Q2, 791-3; cf. F, 1.3.304-6). Naturally alert to the theme of comparison, the Player Duke also glosses the theme of the power of fortune on both memory and

virtue. While his wife's rejoinder goes that "A second time I kill my Lord that's dead, / When second husband kisses me in bed" (Q1, 1295-6), in Q2 the Player King argues that the *memoria mariti* is prone to failure: "Purpose is but the slaue to memorie, / Of violent birth, but poore validitie" (Q2, 1901-2; cf. F, 2.2.992-3). The speech ultimately hammers home the representation of the deceased in the widow's mind: "Our thoughts are ours, their ends none of our owne, / So thinke thou wilt no second husband wed, / But die thy thoughts when thy first Lord is dead" (Q1, 1301-3).

A natural rhetorical device of the widow tradition was the use of sin as a basis for comparison. Preachers and theorists did not spare common sense advice for newly-married widows: J.L. Vives prudently exhorted them not to pester their second husbands with the obnoxious memory of their former husbands. In an anticlimax hardly becoming the dignified humanist, he tritely recalled that the *beaux jours* always look better, whereas the imbecility of old age affects present pleasures.<sup>18</sup> The comparison could be also laughed at, as for instance when Guazzo argues that marrying a widow imports a double job, "se non perché bisogna primieramente farle scordare i costumi del marito predecessore, e poi avvezzarla ai suoi".<sup>19</sup>

The exercise of widowhood entails the intellectual activity of representing the dead, carried out through further divisions on the widow's body. Savonarola recalls that the widow is both materially severed from her carnal husband and spiritually detached from her immortal husband, Christ: by complying with continence and faithful remembrance, the widow will hopefully find her deceased husband beside Christ, "se forse fusse in luogo di salute" (*Vita viduale*, sig. b vi<sup>r</sup>). This enchiridion of continence was underscored by a sense of potential loss: if the widow did find a new good husband, soon she started to fear a new bereavement – how much better to uphold chastity, especially if she was richly left: "Abstineant igitur, si quae sint viduae, quibus Mariti diuitias reliquerunt, ne eorum res secundae & affluens luxus deuoluant eas in opprobrium incontinentiae, & ante oculos habeant" (*Tractatus de coelibatu*, sig. 36<sup>r</sup>). These precepts were administered

under the command of visual effigy, the prescription to keep all this before one's eyes.<sup>20</sup> The widow's effort in retrieving the effigy of the beloved one is reinforced by the presence of his image in her first-bed sons, whom she can hardly contemplate without betraying her affection for their father – in the domain of chaste widows, no other thing can be so heartrending than the proxy discovery of "l'immagine del morto" (*Ornamenti*, pp. 21-2, 5-6).

Overstepping his status of iconic reminder, Hamlet enacts the *memoria mariti* in all texts. He compares the Queen to some "penetrable stuffe" (Q1, 1474) that must be written over, fully resorting to the imagery of the incestuous adulterous bed. Indeed, the symbolic inception of the three passages has clear points of contact with the widow tradition. In particular, the oxymoronic theme of hot blood in aged women is recurrent, as Hamlet revamps the customary distinction between the widow and the virgin: "Your blood runnes backward now from whence it came, / Who'le chide hote blood within a Virgins heart, / When lust shall dwell within a matrons breast?" (Q1, 1506-8). His description of the exiting Ghost is worded in the *ante oculos* lingo of the catechism for chaste widows:

Ham. Why doe you nothing heare?

Queene. Not I.

Ham. Nor doe you nothing see?

Queene. No neither.

Ham. No, why see the king my father, my father, in the habite

As he liued, looke you how pale he lookes,

See how he steales away out of the Portall,

Looke, there he goes. (Q1, 1532-39)

However, the method Hamlet pursues changes radically. In Q1 he menaces Gertrude to "make your eyes looke downe into your heart" (Q1, 1475), a promise that he thoroughly accomplishes through the recreation of the dead husband and the comparison. This tradition is qualified in Q2 as the descent into the *vitium mentis* (which does not appear in F):

You cannot call it loue, for at your age

The heyday in the blood is tame, it's humble,

And waits vppon the iudgement, and what iudgement

Would step from this to this, [cf. F, 2.ii.1376-9] sence sure you haue

Els could you not haue motion, but sure that sence

Is appoplext, for madnesse would not erre  
 Nor sence to ectacie was nere so thral'd  
 But it reseru'd some quantity of choise  
 To serue in such a difference (Q2, 2261-9)

Saxo had hinted at the "laceratam matrem" (114), whereas Belleforest had argued that the Queen was "angoissee grandement" already before Hamlet's speech (206). In fact, the conscience of the widow contained her promise of enfranchisement: in her efforts to resist the blandishments of remarriage, the chaste widow finds sanctuary in her conscience: "in questo luoco solitario, in questo Sacro Tempio come sicuro rifugio si deue ridurre la uedoua" – undivided, the widow finds chastity and God in the "segreto della propria mente" (*Ornamenti*, p. 29). She could thus overcome her natural division, the Pauline doctrine of her double submission to God and husband which Savonarola recapitulates: "e necessaria alla donna maritata non solamente a dio ma etiam al marito & cosi le diuisa indua parte" (*Vita viduale*, sig. a ii').

Gertrude's divided heart unveils the hallmark difference between both the widow tradition and *Hamlet* and between Q1 and the other texts. In Q1, the Queen is instantaneously rent by Hamlet after the description of the husbands and the paradoxical comparison with virgins: "thou cleaues my heart in twaine" (Q1, 1509); the Ghost merely observes that "Thy mother's fearefull, and she stands amazde" (Q1, 1525). The cutting of Gertrude's heart is achieved through the commonplace practice of commemoration, "for her sex is weake" (Q1, 1526).<sup>21</sup> After evoking the image of the deceased husband that the widow was allegedly to cherish and internally represent in her heart, Hamlet helps his mother to rehearse her major dilemma, her loyalty to the spiritual and the carnal husbands: when the Ghost appears, the Queen has already been reminded of her double obedience, her judiciary and religious division, like a Catholic widow who has been schooled into novel continence.

Q2 and F present a radical rewriting of the tradition of internal representation. It is true that Gertrude is similarly taught the exercise of virtue and

custom, using words that might uncannily evoke a Catholic aura.<sup>22</sup> Yet, the Queen feebly resists Hamlet's descent into her soul, reporting the full *energeia* of his speech ("These words like daggers enter in my eares", Q2, 2291; cf. F, 2.2.1397), until she finally acknowledges her breakdown: "thou hast cleft my h[e]art in twaine" (Q2, 2355; cf. F, 2.2.1463). Only, such division occurs after the apparition of the Ghost, when Gertrude has been granted the opportunity to compare Hamlet with the "vacancie". By fully exploiting the internal division which widowhood imposes with its tradition of commemoration and internal portraits, the Queen gradually relinquishes her connotations of unwitting accomplice. In a literal enhancement of the chaste widow who refrained from the enticement of lust, Gertrude has likewise reached her inner sanctuary: as a privileged spectator of Hamlet's interaction with the Ghost, she looks down on the male fictions of marital love and filial devotion. Though formally subjected to division, the Queen is herself a figure of tmesis, dividing up her husbands and sons for comparison.

The development of the widowhood imagery from Q1 to Q2-F extols the memorial topos not as a way to contain Gertrude's body, but rather to evoke her own representation of man, her own "division". Resting on the power of ekphrasis, Q2-F enact the descent into Gertrude's soul as in a "glasse", coming up with a reverse image of Hamlet caught in his unflinching obedience to conventions of marital mourning. And there exists an Italian connection: yet the problem is not whether the echoes between *Hamlet* and the Italian Renaissance tradition on widowhood and remarriage derive from a *carte postale* sent by Savonarola to Hamlet or conversely from serendipitous, independent representations of the unchaste widow as a portrait of woman's conscience. The Italian works highlight the most sensitive part of the widow tradition, the internal representation of the deceased and the postulate of the woman's division as the shrine of religious and intellectual salvation. They are a source of the reader of Shakespeare inasmuch as they enhance the relevance of the *memoria mariti* to the representation of Gertrude, the divided Queen who freezes Hamlet as the devotee of filiation and intertextuality, crazily conversant with "nothing but with ayre".



## Notes

- 1 I am taking these interpretations from Janet Adelman, *Suffocating Mothers: Fantasies of Maternal Origin in Shakespeare's Plays, 'Hamlet' to 'The Tempest'* (London and New York: Routledge, 1992); Bert O. States, *Hamlet and the Concept of Character* (Baltimore and London: Johns Hopkins UP, 1992), p. 106; Leonard Tennenhouse, "Violence Done to Women on the Renaissance Stage", in *The Violence of Representation: Literature and the History of Violence*, ed. Nancy Armstrong and Leonard Tennenhouse (London and New York: Routledge, 1989), p. 82; Patricia Parker, "Othello and Hamlet: Dilation, Spying, and the 'Secret Place' of Woman", *Representations*, 44 (1993), pp. 60-95; P.J. Aldus, *Mouse-trap: Structure and Meaning in Hamlet* (Toronto and Buffalo: Toronto UP, 1977), p. 163; and Richard Proudfoot, "The Play's the Thing: Hamlet and the Conscience of the Queen", in *Fanned and Winnowed Opinions: Shakespearean Essays Presented to Harold Jenkins*, ed. John W. Mahon and Thomas A. Pendleton (London and New York: Methuen, 1987), pp. 160-66. See also Rebecca Smith, "A Heart Cleft in Twain: The Dilemma of Shakespeare's Gertrude", in *The Woman's Part: Feminist Criticism of Shakespeare*, ed. Carolyn Ruth Swift Lenz, Gayle Greene and Carol Thomas Neely (Urbana, Chicago, London: Illinois UP, 1980), pp. 194-210; Carolyn G. Heilbrun, *Hamlet's Mother and Other Women: Feminist Essays on Literature* (London: The Women's Press, 1991), ch. 1, "The Character of Hamlet's Mother", pp. 7-17; Stephen Mullaney, "Mourning and Misogyny: Hamlet, The Revenger's Tragedy, and the Final Progress of Elizabeth I, 1600-1617", *ShQ*, 45:2 (1994), pp. 139-62.
- 2 The quotations from Saxo's *Gesta Danorum* and Belleforest's *Histoires Tragiques* are taken from Israel Gollancz, *The Sources of Hamlet* (Oxford: Oxford UP, 1926), pp. 114, 210.
- 3 See respectively Roland Mushat Frye, *The Renaissance Hamlet: Issues and Responses in 1600* (Princeton UP, 1984), ch. 4, v, "Gertrude's Mirror of Confession", pp. 151-66, and Arthur McGee, *The Elizabethan Hamlet* (New Haven and London: Yale UP, 1987), pp. 129-37.
- 4 Stephen Urkowitz, "Well-sayd olde Mole: Burying Three Hamlets in Modern Editions", in *Shakespeare Study Today*, ed. Georgianna Ziegler (New York: AMS Press, 1986), p. 48. See also *idem*, "Five Women Eleven Ways: Changing Images of Shakespearean Characters in the Earliest Texts", in *Images of Shakespeare*, ed. Werner Habicht, D.J. Palmer and Roger Pringle (Newark: Delaware UP; London and Toronto: Associated UPs, 1988), pp. 292-304.
- 5 Dorothea Kehler, "The First Quarto of Hamlet: Reforming Widow Gertrude", *ShQ* 46:4 (1995), p. 413. For the underlying recognition of Q1 as an authorial embryo of Hamlet, rather than a sheer product of piracy, see Stephen Urkowitz, "Good News About 'Bad' Quartos", in *Bad Shakespeare: Revaluations of the Shakespeare Canon*, ed. M. Charney (London and Toronto: Associated UPs, 1988), pp. 189-206; Eric Sams, "Taboo or Not Taboo? The Text, Dating and Authorship of Hamlet, 1589-1623", *Hamlet Studies*, 10:1-2 (1988), pp. 12-46; *The Hamlet First Published (Q1, 1603): Origins, Forms, Intertextualities*, ed. Thomas Clayton (Newark: Delaware UP; London and Toronto: Associated UPs, 1992), especially the articles by A.C. Dessen, "Weighing the Options in Hamlet Q1" (pp. 65-78), G.R. Hibbard, "Chronology of the Three Texts of Hamlet" (pp. 79-89), Kathleen Irace, "Origins and Agents of Q1 Hamlet" (pp. 90-122), Giorgio Melchiori, "Hamlet: The Acting Version and the Wiser Sort" (pp. 195-210), and S. Urkowitz, "Back to Basics: Thinking About the Hamlet First Quarto" (pp. 257-91); see also A. Serpieni's recent edition of Q1, *Il primo Amleto* (Venice: Marsilio, 1997).
- 6 Sasha Roberts, "Shakespeare 'creeps into the womens closets about bed time': Women Reading In A Closet of Their Own", in *Renaissance Configurations: Voices/Bodies/Spaces*,

- 1580-1690, ed. Gordon McMullan (London: Macmillan, 1998), p. 35. See also Michael Cameron Andrews, "His Mother's Closet: A Note on Hamlet", *MP*, 80:2 (1982), pp. 164-66. For Linda Kay Hoff, the action in the closet calls to mind "the iconography of the beautiful 'unspotted Mother of Wisdom': the *Mater Sapientissima* [...] and *specula sine macula* who gazes at her fair self in a mirror" (*Hamlet's Choice. Hamlet - A Reformation Allegory*, [Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990], p. 305).
- 7 See the survey in Suzanne W. Hull, *Chaste, Silent & Obedient: English Books for Women 1475-1640* (San Marino: Huntington Library, 1982).
- 8 Remigio Nannini, *Orationi in materia civile, e criminale, tratte da gli historici Greci, e Latini, antichi, e moderni* (Venice: 1561), pp. 387-88. The text was proposed as a source in T. Suriano Ormsby-Lennon, "Piccolo, Ma Con Gran Vaghezza: A New Source for Hamlet?", *The Library Chronicle*, 41:2 (1977), pp. 119-48, a derivation convincingly confuted by A.P. Stabler, "Hamlet: an Italian Source?", *The Library Chronicle*, 45:1-2 (1981), pp. 257-91.
- 9 See Carroll Camden, *The Elizabethan Woman* (New York, Houston, London: The Elsevier Press, 1952); Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance* (Urbana: Illinois UP, 1956), pp. 121-32.
- 10 *Epistola 38 ad Furiam*, PL 22, 463-65, cit. in Sara Cabibbo, "Marcella Romana, vedova, nell'età della Controriforma", in *Modelli di santità e modelli di comportamento*, eds. Giulia Barone, Maria Caffiero and Francesco Scorza Barcellona (Turin: Rosenberg & Sellier, 1994), p. 288. See also *eadem*, "La capra, il sale e il sacco: Per uno studio della vedovanza femminile tra Cinque e Seicento", *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 85 (1989), pp. 3-56.
- 11 "Illa dicitur Vidua, seu vidualem vitam seruare, quae virum defunctum honorat, non quae inhoneste vivit", *Tractatus de coelibatu sacerdotum non abrogando, Marquardi de Susanis Iurisconsulti Vtinenis. In quo plura et de virginibus per solemne votum Deo dicatis, & viduarum conditione, & de concubinis & earum filijs* (Venice: 1565), sig. 39<sup>r</sup>. Other Italian works on widowhood include Horatio Fusco, *La vedova del Fusco* (Rome: 1540); Agostino Valerio, *Istruzione delle donne maritate* (Venice: 1575); Onofrio Zarrabini, *De la nobiltà civile; et Christiana libri quattro. Et de gli stati verginale, maritale, et vedovile* (Venice: 1586).
- 12 Giulio Cesare Cabeo, *Ornamenti della Gentil Donna Vedova* (Venice: 1574), pp. 16, 17.
- 13 See Maria Ludovica Lenzi, *Donne e madonne: L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano* (Turin: Loescher, 1982); Mary E. Wiesner, "Women's Defense of Their Public Role" in *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, ed. Mary Beth Rose (Syracuse UP, 1986), pp. 1-27; Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (Chicago and London: Chicago UP, 1991), pp. 56-62. An example of late Counterreformation rewriting of the widow tradition is Giovanni Felice Astolfi, *Nuovo leggendario di sante, vergini, vedove, maritate, penitenti* (Venice: 1604).
- 14 Girolamo Savonarola, *Libro della vita viduale* (Florence: 1491), sigg. a i<sup>r</sup>, a vi<sup>r</sup>.
- 15 *Epistola del Trissino, de la Vita, che dee tenere una Donna vedova* (Rome: 1524), sigg. Aii<sup>r</sup>, Bi<sup>r</sup>.
- 16 Quotations are taken from the *Editions and Adaptations of Shakespeare, version 1.0* (Chadwyck-Healey: 1995). I have also consulted *The First Quarto of Hamlet*, ed. Kathleen O. Irace (New York: Cambridge UP, 1998); *Hamlet: Second Quarto, 1604-5* (Oxford: Clarendon Press, 1964); *The First Folio of Shakespeare*, ed. Charlton Hinman (New York: Norton, 1996); *The Three-Text Hamlet: Parallel Texts of the First and Second Quartos and First Folio*, ed. Paul Bertram and Bernice W. Kilman (New York: AMS Press, 1991). I quote from Q1 when the passage does not present great differences in the three texts. Later on, when the gap between Q1 and Q2/F becomes more evident, I present the different

versions. Since Q2 seems to offer the most revealing readings, the reference "cf. F" means that the Q2 passage is very similar in F.

- 17 Giovanbattista Cini, *La Vedova* (Florence: 1569), V.v, p. 173.
- 18 Juan Luis Vives, *De institutione foeminae christianae* (Basel: 1555), pp. 740-41.
- 19 Stefano Guazzo, *La civil conversatione* (Venice: 1527), p. 321.
- 20 In Belleforest, the Queen recognises "la vive image de sa vertu et sagesse en cest enfant" (218).
- 21 For the underlying concept of ekphrasis, see Stephen Orgel, "'Counterfeit Presentments': Shakespeare's Ekphrasis", in *England and the Continental Renaissance*, ed. Edward Chaney and Peter Mack (Woodbridge: The Boydell Press, 1990), pp. 177-82.
- 22 The type of practical wisdom advocated by Hamlet in Q2 has an echo in a passage from Pietro Giustinelli, *Trionfo della castità' contro il vizio dell'incontinenza* (Milan: 1611), p. 197: "Non è cosa facile, che alcuno trionfi del fervore della libidine una volta che abbia di lui trionfato; anzi benchè di poi si saldi la ferita fatta, non però mai si può far tanto, che non vi resti il segno della cicatrice".

## ELIZABETHAN DRAMATISTS AND ITALIAN BOOKS: HENRY CHEKE'S *FREEWYL* AND THE SOCIAL CONTEXT

Soko Tomita

(Takushoku University, Tokyo)

During the reign of Henry VIII various Italian influences were felt in England. Yet, the number of Italian books translated and published in England shows that the passion of the English for Italy was not kindled until the middle of the sixteenth century, when a sudden fit of enthusiasm for Italian culture overtook the nation. In Italy *commedia erudita* had already matured and many modern plays were based on *novelle*, romances and earlier learned comedies. Many English gentlemen flocked to Italy to complete their education, were fascinated by everything they saw, good and bad, and became dilettantes. During this period, translations directly from Italian into English were published for the first time since Chaucer.<sup>1</sup>

By the time of Elizabeth's accession, the age was literally saturated with Italian literature and fiction. The famous attack on Italian books by two English scholars, Roger Ascham and Gabriel Harvey are strong testimony to the enormous impact Italian books had not only on the privileged few but also on the general public. Ascham strongly warned young English men against the undesirable influence of Italian translations in his *The Schoolmaster* (1570):

These be the enchantments of Circe, brought out of Italy to mar men's manners in England: much, by example of ill life, but more by precepts of fond [i.e., foolish] books, of late translated out of Italian into English, sold in every shop in London, commended by honest titles the sooner to corrupt honest manners: dedicated overboldly to virtuous and honorable personages, the easieler to beguile simple and innocent wits. [...] Ten sermons at Paul's Cross do not so much good for moving men to true doctrine as one of those books do harm with enticing men to ill living. Yea, I say farder [further], those books tend not so much to corrupt honest living as they do to subvert true religion. More papists be made by your merry books of Italy than by your earnest books of Louain.<sup>2</sup>

## SOMMARIO

ARNALDO PIZZORUSSO, <i>Considérations sur la notion d'"allusion"</i>	Pag. 259
ROCCO CORONATO, <i>Adamo senza ombelico: la genesi dell'errore secondo Tomaso Garzoni e Thomas Browne, con l'aggiunta di Bacon</i>	» 271
MARIO RICHTER, <i>Chez Baudelaire, la pitié ricane: Lecture de 'La servante au grand coeur...' ('Fleurs du Mal', C)...</i>	» 295
ANNA SAINT-LEGER LUCAS, <i>Glissements contextuels: Pour une lecture dynamique de sept poèmes ludiques d'Apollinaire, Desnos, Finlay, Garnier et Leiris</i>	» 307
ARIELLA LANG, <i>The Sound of Silence: Word of Exile and Liberation in Ungaretti's Desert</i>	» 323
Recensioni	
<i>Les A-côtés du siècle</i> (William Cloonan)	» 337
P. ADINOLFI, <i>Le illusioni di Gérard de Nerval</i> (Marilyn Marchetti)	» 339
P. AURAIX-JONCHIERE, <i>L'Unité impossible, essai sur la mythologie de Barbey d'Auberville</i> (Jacques Bony)	» 340
F. BERCEGOL, <i>La Poétique de Chateaubriand: le portrait dans les 'Mémoires d'Outre-Tombe'</i> (Filippo Martellucci)	» 343
F. BERTHIER, <i>La Vie quotidienne dans 'La Comédie humaine' de Balzac</i> (Allan H. Pasco)	» 346
M. BORIE, <i>Le Fantôme ou le théâtre qui doute</i> (Marco Lombardi)	» 347
AMÉLIE DJOURACHKOVITCH, <i>Barbey d'Aurevilly, 'L'Enfermée'</i> (Jacques Bony)	» 350
P. GEYER, <i>Modernität wider Willen, Chateaubriands Frühwerk</i> (Jean-Marie Roulin)	» 351
B. KIERNAN, <i>Studies in Australian Literary History</i> (Alessandra Contenti)	» 353
<i>Littérature et origine</i> (Pierangela Adinolfi)	» 355
<i>Texte(s) e intertexte(s)</i> (Jarrod Hayes)	» 359
<i>Libri ricevuti</i>	» 365

# Rivista di Letterature moderne e comparate

ESTRATTO DAL VOLUME LIII - FASCICOLO 3 - 2000

ROCCO CORONATO

ADAMO SENZA OMBELICO:  
LA GENESI DELL'ERRORE SECONDO TOMASO GARZONI  
E THOMAS BROWNE, CON L'AGGIUNTA DI BACON

ADAMO SENZA OMBELICO:  
LA GENESI DELL'ERRORE SECONDO TOMASO GARZONI E  
THOMAS BROWNE, CON L'AGGIUNTA DI BACON

...so are there not a few very much to be pittied,  
whose industry being not attended with naturall parts,  
they have sweat to little purpose,  
and rolled the stone in vain.  
Which chiefly proceedeth from naturall incapacity,  
and geniall indisposition, at least to those particulars  
whereunto they apply their endeavours.  
And this is one reason why though Universities be full of men,  
they are oftentimes empty of learning.

Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica*

Nell'autunno 1998 mi trovavo a Cambridge, Massachusetts per un periodo di ricerca. Il programma comprendeva pure una gita nell'interno a Mellon, nota per i suoi meleti e per il celebrato *foliage* fulvo del New England. Come in altre migliaia di cittadine della provincia americana, l'uniformità è abbacinante: famiglie bianche con almeno tre bambini a testa erano uscite dalle loro casette, costruite all'interno di una gamma di cinque o sei modelli base; erano andate a vedere una partita di calcio tra bambine nel campo dietro la strada principale che dal Mass Turnpike si addentra nello Stato passando per i medesimi conglomerati di case nel bosco, stazioni di benzina e incroci con l'Interstate. Almeno tre o quattro chiese protestanti di diversa denominazione recavano orgogliose l'aggettivo "unitarian" nel loro nome. Un teologo cattolico di metà Cinquecento avrebbe forse notato proprio nell'appellarsi eteroclitico a una forma di unità il segno demoniaco della proliferazione dell'eresia, e magari avrebbe concluso con Aristotele: "l'errore avviene in molti modi (infatti il male è proprio dell'infinito, come raffigurano i Pitagorici, mentre il bene è proprio del finito), mentre l'esser retti avviene in un solo modo" <sup>1</sup>.

Nell'ottobre 1996, un collega che aveva dovuto occuparsi per breve tratto della *Tempesta* mi riferì divertito il passo in cui il traduttore italiano era andato a scomodare descrizioni apparentemente irrelate di mostri esotici. Conscio delle innumerevoli descrizioni medioevali e rinascimentali delle mirabili difformità in cui apparentemente ancora credevano i contemporanei shakespeariani, un poli-

grafo bolognese del Cinquecento avrebbe probabilmente rimarcato che la *curiositas* si appagava proprio di simili errori di natura per investigare i miracoli divini e le stranezze della generazione naturale: "non enim haec authorum sunt deliria, vel somnia, qui fucata persuasione, arbitrio suo, monstra delirare velint" – non è strano dunque che "humana curiositas vastissimam generatorum solitudinem peruagans, interdum in aliquid naturales excedens leges, & novitatem pariens incidat" <sup>2</sup>.

Ogni filosofia e teoria deve riconoscere le sue concorrenti come schiave dell'errore <sup>3</sup>. Ecco solo qualche frutto dalla selva di errori. Se Aristotele distingue fra ignoranza volontaria e involontaria, Epicuro riconduce l'errore a un'inesatta aggiunta della nostra opinione ingannevole all'operato dei sensi:

quella percezione che riceviamo, della forma e delle contingenze [dell'oggetto percepito], per mezzo dell'intuizione intellettuale o per mezzo degli organi dei sensi, è la forma dell'oggetto solido [da cui si partono i simulacri], risultante dalla compiuta integrità dell'idolo o da un residuo di esso. L'inganno e l'errore è invece sempre in ciò che la nostra opinione aggiunge "a quello che attende conferma", o nessuna attestazione contraria, ed invece non sia confermato, "o riceva attestazione contraria" <sup>4</sup>.

L'accertamento degli errori compete altresì alla ricerca della fonte, autentica in quanto prima <sup>5</sup>. Per Isidoro di Siviglia, il problema dell'eresia è nell'errata scelta degli autori da seguire: "Haeresis graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat, quod melius sibi esse videtur". In realtà, non possiamo scegliere col nostro arbitrio cosa indurre nelle nostre conoscenze, nemmeno se scendesse un angelo recante un vangelo diverso ("Nobis vero nihil nostro ex arbitrio inducere licet: sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerint. Apostolos autem Dei habemus authores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt [...] Itaque etiamsi angelus de caelis aliter evangelizauerit, anathema vocabitur") <sup>6</sup>.

Per risolvere il problema dell'ignoranza, Ulisse Aldrovandi ipotizza invece l'esistenza di due specie di uomo, silvestre e civile: il primo è "indoctum [...] & agreste, quod semper antefert utilitatem honestati", mentre il secondo "logica naturali valde imbutum, quod rebus omnibus dignitatem anteponit: huic generi laus, honor, gloria, fides, omnisque virtus, illi autem alteri quaestus emolumentum, & voluptas virtuti maxime inimica praeponitur" <sup>7</sup>. La raffigurazione

icastica dell'ignoranza come genere a se stante ricompare nel geroglifico dedicatole dal Pierio, che così l'interpreta:

squamatum quidem & pinnulatum piscium genus [...] squamas ignorantiae hieroglyphico esse, quae quidem opera beneficioque scientiae excuti amouerique possunt. Id in paulo liquido monstratum, qui cum veritatem ignoraret, caecus factus est: addita uero Christi doctrina, quam Ananias ei predicauit, ceciderunt ut squamae ab oculis eius, & mox vidit <sup>8</sup>.

Per Agrippa, l'ignoranza si cela nel cuore del repertorio scientifico. Laddove viene di solito argomentato che in virtù della scienza gli uomini ricevano encomi "ultra humanitatis limites in deorum beatorum choros", la celebre invettiva contro le scienze recita che al contrario non esista "nil perniciosus, nihil pestilentius hominum vitae, animarumque nostrarum saluti" come le arti e le scienze: la sede della verità è il cuore, non la lingua. La vera beatitudine, come avrebbe potuto argomentare il Cusano del *De idiota* e della *Docta ignorantia*, non consiste "in bonorum cognitione, sed in vita bona, non in intelligere sed in intellectum vivere: neque enim bona intelligentia, sed bona voluntas coniungit homines deo" <sup>9</sup>.

Di converso, la tradizione cristiana condanna l'ignoranza sotto specie filosofica. Polidoro Virgilio enumera il diffondersi del paganesimo come un'erronea proliferazione di "bonos daemones, modo deos caelestes, & nunc Heroum aias, nunc alios atque alios subinde fingentes uarios humanis pectoribus errores effunderint hominesque amentes a cultu veri Dei", sicché non era strano che si avesse "maior caelitem populus quam mortalium" <sup>10</sup>. Nella *Polyanthea* l'ignoranza viene semplicemente indicata come privazione della scienza che l'uomo può naturalmente apprendere. Questa raccolta di *loci communes* riprende il passo agostiniano dal *De natura et Gratia* in cui si distingue fra l'ignorante che può essere affrancato dalla punizione, in quanto non trovò occasione di apprendere e colui che, immeritevole di perdono, scientemente non volle darsi opera per apprendere quanto ignorava. La distinzione ritorna nella voce *error*: "aliud pro alio putare, vel falsum, pro vero putare". La raccolta mutua inoltre l'elaborazione che Tommaso d'Aquino aveva compiuto del noto passo dell'*Etica Nicomachea*, esplicitando la differenza fra *error*, *nescientia* e *ignorantia*, secondo una distinzione che resterà presente a ogni successiva analisi dell'errore:

Nescientia simplicem negationem scientiae importat: Ignorantia vero quandoque significat scientiae priuationem. Et tunc ignorantia est carentia scientiae, quam quis natus est habere. Hoc enim est de ratione cuius libet privationes. Quandoque autem Ignorantia est aliquid scientiae contrarium quae dicitur ignorantia peruersae dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum, & falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbatio falsorum pro veris, unde approbare false pro veris addit actum quondam super ignorantia. Potest esse ignorantia sine hoc, quod aliquis de ignotis sententiam ferat. Et tunc ignorans est, & non errans. Sed quando iam falsam sententiam fert de his, quae nescit, tunc proprie dicitur errare<sup>11</sup>.

L'approdo di questa mia recensione della ricerca rinascimentale attorno all'errore, che passerà anche attraverso l'opera di Tomaso Garzoni e Francis Bacon, è *Pseudodoxia Epidemica (Vulgar Errors)*, lo studio degli errori compiuti dall'umanità tutta, accampato da sir Thomas Browne, attivo quando i teatri inglesi stavano per chiudere sotto l'ondata puritana, trasferitosi a Leida per il dottorato (periodo notevolmente suscettibile a voli pindarici e sogni di riconoscimento del proprio valore) negli anni in cui i pellegrini della *Mayflower* si stavano organizzando per il viaggio; di professione, uroanalista; autore di una delle prime biblioteche immaginarie secoli prima di Borges, nonché di una lettera a un amico in cui congettura quali pesci mangiò Cristo con gli apostoli dopo la sua resurrezione; tornato a Norwich ricevette un'onorificenza solo perché il beneficiario originale aveva declinato l'offerta; pubblicò *Religio Medici* senza permesso e, laddove il canonico Garzoni aveva riconosciuto fra le cause principali dell'ignoranza umana primariamente i difetti della ragione e solo in ultima analisi la tentazione diabolica della conoscenza, lui, medico secentesco, ricostruì la genesi ultima degli errori nei termini diabolici degni di un teologo medioevale<sup>12</sup>.

\*

Un altro Tomaso, il Garzoni, fece dell'ignoranza la protagonista principale delle sue opere<sup>13</sup>. Il procedimento è satirico, non proto-scientifico, ovviamente: Garzoni dà per implicito che la follia della saccenza e dell'ipocrisia siano un portato della caduta dell'uomo, e dedica piuttosto le sue forze a ripercorrere gli innumerevoli modi in cui, aristotelicamente, i molti difetti e peccati si traducono in erranze rispetto alla virtù.

Un procedimento quasi mnemonico è ad esempio la teoria dei cervellini, cervelluzzi, cervelletti, cervelloni e cervellazzi che anima il *Teatro de' vari e diversi cervelli mondani*<sup>14</sup>. I cervellini vani occupano così il loro tempo (peccato principale per i rinascimentali) "in cose disdicevoli, inconvenienti e di pochissimo valore"; essendo infinita "la vanità delle cose", infiniti saranno anche i generi di cervellini, con larga maggioranza di donne (*Discorso XI*, p. 87). I cervelluzzi sono invece i discendenti dei selvaggi della *Tempesta*, coloro che "appaiono propriamente come insensati e morti [...] 'Uomini venuti dalle Indie' gli chiama il volgo, perché paiono proprio di quegli antipodi che pongono le relazioni de' gesuiti" (*Discorso XVII*, pp. 111-112). Gli ignoranti del Garzoni sono tali perché seguono un comportamento individuale errato, non perché condividano credenze superstiziose o indulgano in fantasiose teorie – queste sono solo le manifestazioni successive della loro follia: "questa lor sciagura non procede da altro più propriamente che dal tenersi troppo da se stessi, perché non bisogna tenersi, ma esser tenuti, ovvero con gli effetti mostrare al mondo che l'uomo almeno debba esser tenuto". Amleticamente, Garzoni intende "porre uno specchio dinanzi agli occhi a questi particolarmente che presumono tanto, in cui mirando possino vedere la difformità e bruttezza c'hanno in se stessi ed appresso agli altri, mentre si reputano i più belli e miracolosi cervelli del mondo" (*Discorso Proemiale*, pp. 47-48).

L'atteggiamento unitario del Garzoni riaffiora anche nell'opera principalmente dedicata a sceverare le forme dell'ignoranza. La *Sinagoga degli ignoranti* naturalmente abbraccia un ampio panorama di molteplici manifestazioni erronee, che gli motiva la scelta del vocabolo affatto ecumenico:

Presente ridotto d'ignoranza, qual, dalla cieca e confusa sua condizione, con proprio ed acconcio vocabolo *sinagoga* meritamente nominamo. Ecco che, lasciati i titoli di *giardini*, di *orti*, di *viridari*, di *fiori*, di *specchi*, di *rose auree*, di *catene d'oro* ed argenteo – titoli veramente belli ed onorati – abbiamo inventato per cosa nuova un titolo di *Sinagoga*, perché la natura e proprietà del soggetto preso pare che non meriti altro; ed il desiderio umano, così dell'antichità sazio come della novità curioso, par che altro propriamente non ricerchi. (*Sinagoga* pp. 381-382)

L'opera accortamente traduce, monta e trasla fonti erudite quali la *Polyanthea* del Pierio e l'*Officina* del Testore<sup>15</sup>. Nella prima definizione dell'ignoranza, ad esempio, il Garzoni ricorre alla nota distinzione agostiniana:

L'ignoranza adunque [...] alcuna volta si piglia per una certa privazione di scienza, la quale uno naturalmente è nato a patire; ed allora non è altro che un mero e semplice mancamento, ovvero difetto naturale di scienza. Ed alcuna volta si piglia per una certa contrarietà di scienza, comunemente detta ignoranza di prava disposizione, imperochè l'ignorante di questa sorte possiede un abito di principi falsi e di false opinioni, dalle quali è impedito di poter discernere il vero; ed in quello persiste ostinatamente, curandosi poco d'apprender la verità delle cose, da lui avvilita e moltissime volte dispregiata (*Discorso I*, p. 385).

Così, "un rozo agricola" conosce ben poco della natura e ha scarsa attitudine a conoscere, mentre dalla seconda specie d'ignoranza vengono colpiti coloro che "hanno qualche attitudine veramente di sapere" ma non possono giungere alla cognizione del vero per essere "involuppati in fondamenti e principi falsi, ne' quali han fatto un abito costante e fermo" (pp. 385-387). Il Garzoni ricorre quindi al passo dell'Aquinate, ripreso dal Pierio, sulla "grandissima differenza" fra nescienza, errore ed ignoranza. Laddove la nescienza

importa una semplice negazione di scienza [...] [l]'errore non è altro che una approvazione di cose false per vere. Il che viene ad aggiungere un certo atto di più ovvero un grano di sale di più sopra la ignoranza, imperochè l'ignoranza può stare senza questo: che uno dia sentenza di cose ignote, ed allora si chiama ignorante e non errante. Ma quando proferisce già la sentenza sua di quelle cose che lui non sa, allora propriamente si dice errare (p. 388) <sup>16</sup>.

Le specie dell'ignoranza si complicano quindi secondo il tema dell'ignoranza naturale, "quella ch'è inserta a noi dalla natura, imperochè molte sono le cose che la natura ci nega e contende di sapere" (p. 389); l'ignoranza virtuosa, probabilmente coniata dal Garzoni, propria di coloro che trascurano i propri interessi "per star più uniti ed affissi alle cose celesti, dive e superne" (p. 392); e infine l'ignoranza viziosa e criminale, ovvero "quando ignoramo quelle cose che noi siamo tenuti ed obbligati di sapere" <sup>17</sup>.

L'ignorante, quindi, è un "asino di gofferia" che non "cura altro che l'inerzia nella qual si ravolge come nel proprio suo presepio"; sempre pronto a cacciarsi in circolo con gli altri, "in un subito vuol dar giudizio d'ogni cosa, se ben non se n'intende" (*Discorso III*, pp. 409, 413), secondo un ritratto che non differisce dal buffone che imperversa in innumerevoli trattati rinascimentali. L'ignoranza viene fomentata anche dal "piacere e la sensualità del corpo, la

quale con dolci lusinghe tiene invesciato quest'uomo", dal vedere le lettere poco stimate e al contrario "tanto numero d'ignoranti al mondo" (*Discorso V*, pp. 430, 434, 438). Frutti dell'ignoranza, secondo l'ottimistica profezia del Garzoni, sono "la vergogna e il disonore", a cui fa seguito una protratta separazione dalla comunità: "dal mondo deriso e moccato, bisogna che si serri in casa per un anno e tre settimane e un giorno a far la contumacia della sua ignoranza e la purgazione canonica della sua menchionaria" (*Discorso XIII*, p. 500).

L'isolamento dell'ignorante, molteplice rappresentante di un'unica deviazione dalla virtù, è la conseguenza delle cause stesse dell'ignoranza. Per Garzoni, le varie cause discendono primariamente dalla mancata cognizione di se stessi, motivata dall'"arroganza naturale" con cui ognuno presume di sapere più degli altri e meglio osservare i difetti altrui (p. 395), e complicata dalla difficoltà di compenetrare il microcosmo, a guisa di "animale tanto miracoloso [...] che, volendo risguardare in se stesso, per stupore di se medesimo tutto si perde, conciosia ch'egli abbia tutto quello di raro e meraviglioso che in ogni altro animale riconoscere si possa" (p. 397). Ulteriori complicazioni sono "il cogitare troppo alto", e volersi cacciar talora col pensiero sopra cose dove l'intelletto non arriva (p. 402), nonché "il dispregiar e riputar per niente tutti gli altri" (pp. 404-405).

Garzoni accenna solo vagamente alla trasmissione dell'errore. Gli ignoranti esistono su questa terra per pigrizia mentale ed errata disposizione filosofica, e facendosi compagnia fra di loro traggono sostegno dai loro difetti e temperamenti. Garzoni deriva l'eziologia dell'ignoranza e degli errori da un impianto filosofico ma di fatto affronta questa tabe alla stregua di una raffigurazione morale: gli ignoranti sono come dei buffoni inetti, e i loro errori non sono mai sistemi di pensiero o teorie malamente lette, quanto umori in eccesso o in difetto. In realtà, per diversi autori del Rinascimento italiano il vero errore non è solo approvare il falso o intrattenere atteggiamenti vani e sciocchi, quanto vivere in questo mondo. Il Doni coglie questo errore nel costume di non "levarci mai dall'amor di questa terra"; il mondo è "un travaglio stupendo, e veggio la grande instabilità degli uomini e che non si contentano di cosa alcuna, perché, non sodisfatti della legge della natura, che era assai, n'hanno fatte parecchi, anzi infinite" <sup>18</sup>. Per Leonardo Fioravanti, l'errore è credere nel mondo: "l nostro principio è obliuione, il mezzo fatica, il fin dolore, e il tutto quanto insieme un'errore [*sic*] manifesto" <sup>19</sup>. La

generazione dell'errore è in contemporanea con quella di altri imbelli, ma deriva da una medesima disposizione caratteriale e morale.

\*

Il problema della generazione e della trasmissione degli errori affiora eminentemente in Bacon. *L'Advancement of Learning* perora l'idea che sia possibile discernere il falso dal vero, introducendo "a censure and separation of the errors to make a justification of that which is good and sound, and to deliver that from the aspersion of the other" (1.4.1)<sup>20</sup>. Così, gli studi possono essere fallaci perché dedicati a cose insignificanti, inutili o false – "three distempers (as I may term them) of learning: the first, fantastical learning; the second, contentious learning, and the last, delicate learning; vain imaginations, vain altercations, and vain affectations" (1.4.2). Un caso si verifica ad esempio quando gli uomini studiano più le parole che la loro sostanza, come fece Lutero (1.4.3); quando si dedicano a sostanze vane, come fecero gli scolastici (1.4.5); e soprattutto quando studiano cose false, praticando l'inganno e favorendo la predisposizione a incorrervi (1.4.8). Bacon è soprattutto interessato alla supinità con cui vengono accettate le favole e le testimonianze dell'antichità e della storia sacra. Che si tratti di credere nelle descrizioni delle vite dei padri del deserto o nei principî di scienza naturale fondati su qualche autorità, l'obbedienza si risolve nella "great derogation of the credit of natural philosophy with the grave and sober kind of wits" (1.4.10). Trattenuta da queste pastoie di obbedienza all'ignoranza, più che alla sapienza degli antichi, la scienza non ha potuto crescere e aumentare, tradendo il principio temporale di accrescimento che Bacon riconosce all'interno della nuova disciplina: "in sciences the first author goeth furthest, and time leeseth and corrupteth" (1.4.12).

Si pone quindi la domanda: come si generano e riproducono gli errori? Dopo avere distribuito le particolari arti e scienze, secondo un procedimento che i poligrafi cinquecenteschi rispecchiavano nei loro cataloghi delle professioni, gli uomini hanno abbandonato la *philosophia prima*, l'universalità, e non possono pertanto aggiungere alcunché alla scienza in quanto si appiattiscono al suo stesso livello (1.5.5). Altri errori minori ("peccant humours") sono stati l'indebita reverenza, se non adorazione che la mente umana ha per se stessa, evitando così di contemplare la natura (1.5.6), e il genere di trasmis-

sione delle conoscenze, di solito "magistral and peremptory, and not ingenuous and faithful" (1.5.9). A questi si aggiungono le false apparenze che ci vengono imposte dalla natura imperfetta della nostra mente, simile a un "enchanted glass, full of superstition and imposture" (2.14.9, 60), dalla nostra natura e dalle parole (2.14.10-11). Queste distinzioni informano la nota teoria degli idoli nel *Novum Organum*. La mente umana, in breve, "easily supposes a greater degree of order and equality in things than it really finds; and although many things in nature be sui generis and most irregular, will yet invent parallels and conjugates and relatives, where no such thing is" (*Organum* 1.45). Tuttavia, l'impedimento maggiore proviene dall'imperfezione dei sensi (1.50), da cui discende la generazione degli errori secondo un processo quadruplici: le impressioni sensoriali sono erranee; le nozioni vengono impropriamente astratte da queste; quindi, sono improprie le induzioni che ne seguono; infine, "the usual method of discovery and proof, by first establishing the most general propositions, then applying and proving the intermediate axioms according to them, is the parent of error and the calamity of every science" (1.69).

L'instaurazione della nuova scienza deve avvenire non già sovrapponendo materiale nuovo a queste fondamenta, quanto rivedendo le basi, "if we do not wish to resolve forever in a circle, making only some slight and contemptible progress" (1.31). Bacon intende affrontare questo errore costitutivo che impedisce l'aumento della scienza nell'eccessiva obbedienza alla tradizione o fiducia nei sensi. Eppure, ricorre sovente la descrizione dello scoramento di fronte a questo compito, la mancanza di energie, la paucità degli sforzi, in breve lo sgomento di fronte al nuovo, la disperazione dell'uomo per ogni nuova impresa ("men's despair and the idea of impossibility", 1.92). Bacon cerca di rappresentare anche il tempo che separa la nostra attività scientifica dalle autorità antiche. Tra le forme minori di peccati, Bacon cita la sfiducia che si riesca a trovare qualcosa di nuovo che sia sfuggito per tanto ampia tratta di tempo: "So it seemeth men doubt lest time is become past children and generation" (*Advancement*, 1.5.2). Analogamente, spesso si reputa che al netto delle precedenti opinioni e sette sia prevalsa solo la parte migliore, sicché chi vi si dedicasse oggi si limiterebbe a scavare fra ciò che è stato già rifiutato e affidato all'oblio, come se la moltitudine riuscisse davvero a trasmettere realtà profonde, piuttosto che credenze popolari: "the truth is, that time seemeth to be of the



nature of a river or stream, which carrieth down to us that which is light and blown up, and sinketh down and drowneth that which is weighty and solid" (1.5.3). Anche l'ultimo dogma, l'autorità del tempo passato, viene capovolto da Bacon. In realtà siamo noi i più antichi:

For the old age and increasing years of the world should in reality be considered as antiquity, and is this rather the character of our own times than of the less advanced age of the world in those of the ancients; for the latter, with respect to ourselves, are ancient and elder, with respect to the world modern and younger. And as we expect a greater knowledge of human affairs, and more mature judgment from an old man than from a youth, on account of his experience, and the variety and number of things he has seen, heard, and meditated upon, so we have reason to expect much greater things of our own age (if it knew but its strength and would essay and exert it) than from antiquity, since the world has grown older, and its stock has been increased and accumulated with an infinite number of experiments and observations (*Organum*, 1.84).

Il vero autore è, per Bacon, "time, the author of all authors, and, therefore, of all authority. For truth is rightly named the daughter of time, not of authority". Da questo momento, anche la revisione degli errori antichi occupa un suo tempo, un flusso che comincia a scorrere.

\*

Bacon aveva lamentato l'assenza di una "substantial and severe collection of the heteroclitics or irregulars of nature, well examined and described, [...] with due rejection of fables and popular errors" (*Advancement*, 2.1.3). La registrazione dei dubbi sulla sapienza degli antichi può salvare la filosofia dagli errori e dalle falsità: "the entry of doubts are as many suckers or sponges to draw use of knowledge; insomuch as that which, if doubts had not preceded, a man should never have advised, but passed it over without note, by the suggestion and solicitation of doubts is made to be attended and applied" (2.8.5).

Il compito di stendere questi "kalendars of doubts" venne ripreso da Thomas Browne<sup>21</sup>. Gli *Pseudodoxia epidemica* esordiscono in maniera sistematica con un elenco delle cause degli errori. La prima è la "common infirmity of humane nature", il debito del peccato ori-

ginale (1.1); a tale depravazione congenita si accompagna l'inclinazione erronea delle persone, "ready with open arms to receive the encroachments of error" (1.3). Browne riprende qui il concetto di Tommaso d'Aquino: "For error to speak strictly, is a firm assent unto falsity. Now whether the object whereunto they deliver up their assent be true or false, they are incompetent judges. For the assured truth of things is derived from the principles of knowledge, and causes, which determine their verities" (1.3). L'errore segue sempre una scelta:

They are led rather by example, then precept; receiving persuasions from visible inducements, before intellectual instructions. And therefore also they judge of human actions by the event; for being incapable of operable circumstances, or rightly to judge the prudentiality of affairs, they only gaze upon the visible success, and thereafter condemn or cry up the whole progression. (1.3)

Un'altra causa di errori è la costruzione di deduzioni su simili "fallacious foundations, and misapprehended mediums, erecting conclusions no way inferrible from their premises" (1.4). La supinità nel giudizio, resa lampante dall'aderenza alla *sapientia veterum*, diventa così "an easie assent, to what is obtruded, or beleeving at first ear what is delivered by others" (1.5). Ma è l'adesione al principio di autorità più in generale che confligge con la conoscenza: "For our advanced beliefs are not to be built upon dictates, but having received the probable inducements of truth, we become emancipated from testimoniall engagements, and are to erect upon the surer base of reason" (1.7). Se il tono sembra consono con la fondazione della nuova scienza, occorre ricordare che l'ultima, decisiva causa degli errori è per Browne colui che, per citare Baudelaire, *sans cesse s'agite à mes côtés*: "beside the infirmities of humane nature, the seed of error within our selves, and the severall waies of delusion from each other, there is an invisible Agent, and secret promoter without us, whose activity is undiscerned, and plaies in the dark upon us; and that is the first contriver of Error, and professed opposer of Truth, the devil" (1.10). La prima causa, la nostra fragilità, si intreccia con questa tentazione costante, "a confessed sufficiency unto corruption" che sarebbe operante anche se non esistesse il diavolo: "And thus how strangely he possesseth us with errors may clearly be observed; deluding us into contradictory and inconsistent falsities; whilst he would make us beleeve, That there is no God. That there

are many. That he himsele is God. That he is lesse then Angels or Men. That he is nothing at all".

L'esitazione di Browne tra il satanismo come tentazione costante e l'implicita autonegazione che il diavolo propone tra i suoi infingimenti ricorre anche nell'esame degli errori volgari. Dovendo procedere al suo catalogo di dubbi e non già alla fondazione di una scienza, Browne riconosce per assurdo l'esistenza del falso oggetto dell'errore, il quale così rappresentato acquista esistenza sua, nonostante l'apparato successivo di distruzione critica<sup>22</sup>.

Ecco ad esempio come analizza la credenza che le ginocchia degli elefanti siano prive di articolazione, e che pertanto i pachidermi siano obbligati a dormire appoggiandosi agli alberi (3.1). Browne concede l'ipotesi. Se così fosse, l'elefante dovrebbe vivere in moto continuo, senza quell'alternanza tra movimento e riposo propria di tutti gli esseri; quindi, analizza cosa intendiamo per stare eretti, richiamando come Galeno intendesse per riposarsi non già distendersi completamente, ma semplicemente fare riposare i muscoli, "for such as he termeth Hypobolemaioi or figures of excesse, either shrinking up or stretching out, are wearisome positions, and such as perturb the quiet of those parts". Anche Browne aderisce all'antichità: esistono infatti numerose testimonianze storiche, ad esempio dell'elefante che si genuflesse per tre volte di fronte a Leone X. Browne pratica inoltre l'analisi verbale, richiamando la corretta etimologia del ginocchio; e solo in ultima analisi ricorre all'esperienza, cosa che del resto a Norwich doveva esser difficilmente attingibile. Parafrasando l'accusa che Wittgenstein rivolse a Frazer, Browne è più selvaggio dei selvaggi che vuole analizzare.

Nessun errore è così insignificante da non potere essere analizzato. Un'analogia propagazione dell'errore, sia pure in sede di analisi, ricorre allorché Browne esamina la credenza che il castoro, per sfuggire ai cacciatori, si stacchi a morsi i testicoli (3.4). Per prima cosa, Browne corregge l'etimologia, quasi l'idolo delle parole dovesse essere riaggiustato, piuttosto che distrutto: "some have been so bad Grammarians, as to be deceived by the name, deriving *Castor a castrando*". Quando finalmente si tratta di applicare la ragione all'errore, Browne nega la possibilità affidandosi ad altre autorità: "from a strict enquiry, we cannot maintain the evulsion or biting off any parts; and this is declarable from the best and most professed Writers". L'origine del concetto viene rintracciata nell'emblematica, contagiata da un'intromissione di natura commer-

cial: "Now why they placed this invention upon the Bever (beside the Medicall and Merchantable commodity of *castoreum* or parts conceived to be bitten away) might be the sagacity and wisdom of that animall; which indeed from the works it performes, and especially its artifice in building, is very strange, and surely not to be matched by any other". La stranezza meravigliosa del castoro rimane immutata, un altro degli errori e dei negativi che Browne voleva dispellere.

In altri casi la semplice consultazione della natura e dell'esperienza viene sostituita da una considerazione di opportunità quasi teologica. La credenza che il tasso abbia le zampe più corte da un lato viene giudicata "repugnant unto the three determinators of truth, Authority, Sense and Reason [...] no easie affront unto reason, and generally repugnant unto the course of nature" (3.5).

Se Browne propaga gli errori mentre li analizza, cosa succede delle creature inesistenti? Di nuovo, Browne si mantiene a mezzo tra denunciare l'origine mitologica del concetto e credere che questa debba di per sé legittimare l'esistenza dell'oggetto dell'errore. Nel caso dei grifoni, creature fantastiche a metà fra un'aquila e un leone, Browne chiede al geroglifico di giustificare non solo le doti di coraggio e magnanimità connesse a questa figura di fedele guardiano ed esecutore, ma anche in fondo la sua stessa esistenza: "Concerning the Hieroglyphicall authority, although it nearest approacheth the truth, it doth not inferre its existency; the conceit of the Griffin properly taken being but a symbolicall phancy, in so intolerable a shape including allowable morality" (3.11). Nel suo esame del mito della Fenice, Browne mostra ancora di credere che alla fine le testimonianze degli antichi siano state per un breve istante vere, e l'analisi tradisce l'alternarsi tra le possibili esistenze dell'errore:

Primitive Authors, and from whom the stream of relations is derivative, deliver themselves very dubiously; and either by a doubtfull parenthesis, or a timerous conclusion overthrow the whole relation [...] Moreover, Such as have naturally discourses hereon, have so diversly, contrarily, or contradictorily delivered themselves, that no affirmative from thence can reasonably be deduced... Lastly, Many Authors who have discourses hereof, have so delivered themselves, and with such intentions, we cannot from thence deduce a confirmation. For some have written Poetically as Ovid [...] Some have written mystically [...] Rhetorically [...] Emblematy and Hieroglyphically. (3.12)

La “doubtfull parenthesis”, questo includere l’errore e la negatività all’interno della propria analisi, è il precipuo costume discorsivo di Browne. Un ultimo esempio di scienza naturale riguarda l’unicorno (3.23). In realtà ce ne sono fin troppi, sembra dire ironicamente Browne: “beside the severall places of Scripture mentioning this animall (which some perhaps may contend to be only meant of the Rhinoceros) we are so far from denying there is any Unicorn at all, that we affirm there are many kindes thereof”. La moltiplicazione di possibili unicorni serve a Browne per negare la possibilità di comprovare o negare la veridicità della proposizione (da cui discende la definizione di errore): “For although we single out one, and eminently thereto assigne the name of the Unicorn, yet can we not be secure what creature is meant thereby, what constant shape it holdeth, or in what number to be received”. Il corno dalle mirabili proprietà che noi moderni consideriamo potrebbe non essere lo stesso riportato dagli antichi. La plurivocità di unicorni si combina infine con l’impossibilità di comunicare con gli antichi: “Although we were satisfied we had the Unicornes horn, yet were it no injury unto reason to question the efficacy thereof, or whether those vertues pretended doe properly belong unto it. For what we observe [...] none of the Ancients ascribed any medicinall or antidotall vertue unto the Unicorns horn”. È come se il corno esistesse e non esistesse più volte, riponendo l’accertamento della sua realtà al di fuori della nostra sfera conoscitiva.

Passando al regno umano e alle sue invenzioni, Browne esita ancora fra analisi sicura delle superstizioni e sostanziale adesione alla possibilità che la realtà individuata dell’errore esista. L’esaltazione della negatività dell’ignoranza ritorna anche là dove Browne sembrerebbe volere dismettere antichi errori, quelli che ora chiamiamo pregiudizi. Ecco come confuta l’idea che il fetore sia “gentilious or nationall unto the Jews” (4.10). Procedo subito a frammentare le cause e i possibili effetti. Oltre al supposto odore della specie, esistono molti odori individuali; alcuni ebrei possono certo emettere odori malsani, magari in seguito a ciò che hanno mangiato o alla loro costituzione – ciò è però proprio di tutti gli esseri umani. Anzi, gli ebrei non esistono, e ciò confuta l’errore: “much more will it be difficult to make out this affection in the Jews, whose race however pretended to be pure, must needs have suffered inseparable commixtures with nations of all sorts, not only in regard of their proselytes, but their universall dispersion”. Del resto, Browne

sembra dolersi che questo fetore non esista, se ancora qualche dubbio ecumenico dovesse sussistere: “could they be smelled out, would much advantage, not only the Church of Christ, but also the coffers of Princes”. L’esperienza quotidiana nega altresì che dalle sinagoghe promani un simile lezzo, o che gli ebrei convertiti al cristianesimo possano essere così distinti dal gregge. La causa di questo errore, originato da una interpretazione letterale del passo in cui a Giacobbe sembra essere promesso questo segno distintivo di riconoscimento, è stata sì la “distastfull averseness of the Christian from the Jew”, originata però dalla villania del fatto che li rese abominevoli presso gli uomini, “which reall practice, and metaphoricall expression, did after proceed into a literall construction”.

Il figurato, il geroglifico rimane pertanto sulla scena. Il riaffiorare costante del fondo misterico e superstizioso che ha poi generato l’errore si coglie anche nella discussione sui numeri e i loro occulti significati misterici e cabalistici (4.12). Il caso legato ai numeri, per quanto meraviglioso in sé, ha ricevuto costante propagazione “from the multiplying conceits of men, and stands laden with additions which its equity will not admit”. Tutti i numeri sono stati virtualmente salutati con significati artificiali o favolosi. L’errore sembrerebbe essere stato quello di leggere letteralmente ciò che era inteso sotto forma di geroglifico, metafora o illustrazione. Ma ecco l’ennesimo capovolgimento. La traduzione che a Browne interessa è la traslazione dalla causa vera (il passare del tempo, l’entropia generale) al modo di sua rappresentazione (il tempo), che è poi la moltiplicazione e propagazione dell’errore:

True it is, that God made all things in number, weight and measure, yet nothing by them or through the efficacy of either. Indeed our daies, actions and motions being measured by time (which is but motion measured) what ever is observable in any, falls under the account of some number; which notwithstanding cannot be denominated the cause of those events. So doe we unjustly assign the power of Action even unto Time it self; nor doe they speak properly who say that Time consumeth all things; for Time is not effective, nor are bodies destroyed by it, but from the action and passion of their Elements in it; whose account it only affordeth; and measuring out their motion, informs us in the periods and termes of their duration, rather than effecteth or Physically produceth the same.

Un altro caso riguarda infine non tanto l’esistenza o meno di una realtà, quanto la sua pretesa unicità: è l’uomo l’unico essere eretto

(4.1)? Se si prende la definizione alla lettera, intendendo secondo Galeno la figura eretta come stabilita dalla spina dorsale e dal femore in linea retta, allora solo l'uomo è eretto, con tutte le conseguenze che ne derivano ("And thus is it also true that man only sitteth, if we define sitting to be a firmation of the body upon the Ischias"). Segue quindi la solita propagazione delle cause, fino a smarrire lo stesso oggetto dell'errore e disseminarlo. È ugualmente vero, come Aristotele aveva riferito, che solo l'uomo ha polluzioni notturne, perché solo egli si distende sulla sua schiena. Ma se si prende il senso volgare di essere eretti, come opposto al procedere proni, alla postura degli animali che guardano in basso, allora sorgono delle questioni. Galeno aveva in realtà determinato che l'uomo era eretto in virtù della sua creazione e del suo magistero delle arti: "man is erect because he was made with hands, and was therewith to exercise all Arts, which in any other figure he could not have performed". Se in realtà l'uomo fosse stato fatto alla lettera per osservare il cielo, non avrebbe avuto "a notable disadvantage in the eyelid". Ma la causa di quest'interpretazione erronea del passo platonico è letterale:

To opinion that man is erect to look up and behold the heavens, is a conceit only fit for those that never saw the fish Uranoscopus, that is, the Beholder of heaven [...] men of this opinion understood not Plato when he said that men doth *Sursum aspicere*; for thereby was not meant to gape, or look upward with the eye, but to have his thoughts sublime; and not only to behold, but speculate their nature, with the eye of the understanding.

Analizzando l'errore Browne dà vita momentanea all'ignoranza che vuole emendare. È in questa pausa della distruzione che l'errore torna a vivere e a configurare brevemente il nulla, l'essere inesistente, l'eresia o la superstizione perniciosa. Se tuttavia l'uomo si riconosce dalla postura eretta del suo "understanding", più che da quella del suo femore, qual è in finale la vera ragione dell'ignoranza e degli errori che porta con sé? Se la virtù della conoscenza porta giovamento, perché gli uomini scelgono il male dell'errore?

\*

La risposta di Tomaso Garzoni svela la presenza di Atropos dentro la conoscenza. Soprattutto, il Garzoni si sofferma per un attimo sulla violazione del *nosce te ipsum*. All'interno della raffigurazione degli ignoranti buffoneschi, il discorso satirico coglie brevemente la

vera natura della caducità e dell'ignoranza umana, ed ecco affiorare caratteristicamente un precetto filosofico e misterico, piuttosto che ortodossamente cristiano:

La terza causa della predetta difficoltà è questa: che uno che conosca se stesso bisogna che dispregi ancora ed avvili le proprie forze. Ora il dispregio di se medesimo ritiene in sé una specie ovvero imagine di morte, d'annichilazione ovvero annullazione; e per questo ognuno aborrisce quel forte e veemente dispregio proprio, per la medesima ragione che uno aborrisce di restare annichilito e ridotto a niente, perché uno tanto si sente e conosce d'essere uomo e vivere negli altrui cuori quanto si vede e sente essere apprezzato da loro; e parimente tanto si conosce vivere a se stesso quanto gli pare d'esser di qualche pregio e valore nelle doti che possiede. Or quanto tale estimazione e fama vien diminuta e scemata e da quanti cuori rimossa, tanto si sente l'uomo a un certo modo mancare e morire e, peggio, quasi che annichilarsi. E questa è la causa potissima che dura tanto fatica a umiliarsi e, conseguentemente, a conoscere se stesso, ricercandosi nel proprio dispregio una ferma, risoluta e costante operazione di patire. (*Discorso II*, pp. 395-396)

L'ignorante rifugge così dall'"imagine di morte" che dovrebbe imprimere dentro di sé, e così facendo cade prigioniero nella buffonesca derisione a cui si espone. L'ignoranza è un falso movimento di vita, un rifuggere dall'introspezione ascetica.

Nella *Religio Medici*, Browne dichiara di praticare la "indifferency of my behaviour" (*Religio* 1.1)<sup>23</sup>. La ragione di Browne è capace di imporre i suoi dettati quando esiste un "joynt silence" di Chiesa e Scritture (1.5) – "for I perceive every mans owne reason is his best *Oedipus*, and will upon a reasonable truce, find a way to loose those bonds wherewith the subtilties of error have enchained our more flexible and tender judgements" (1.6). Browne crede che la Natura, serva di Dio, sia un "universall and publik Manuscript" (1.16) dove si possa leggere la linea diritta e regolare, "that settled and constant course" imposto dalla saggezza divina alle sue creature (1.16). Eppure, la fede nella ragione e nello studio della natura deve necessariamente richiedere un momento di annichilazione virtuale. Osservando il progredire della storia non solo dei singoli esseri, ma delle nazioni e del mondo, Browne riscontra un clinamen della spaziazione: le vite "run not upon an Helix that still enlarges, but on a Circle, where arriving to their Meridian, they decline in obscurity, and fall under the Horizon againe" (1.17). Anche l'uomo occupa una posizione mediana tra il regno corporale e quello spirituale, in guisa

di "great and true *Amphibium*" (1.34). La conoscenza ultima richiede la raffigurazione del clinamen del mondo: "when this sensible world shall bee destroyed, all shall then be here as it is now there, an Emphyreall Heaven, a *quasi vacuitie*, when to aske where Heaven is, is to demand where the presence of God is, or where wee have the glory of that happy vision" (1.49). Gli occhi divini, "and perhaps also of our glorified selves", contempleranno il mondo "in its Epitome or contracted essence".

Ora, la "*quasi vacuitie*" assomiglia al metodo di spoglio critico degli errori operato da Browne. La conoscenza richiede questa forma di contrazione spasmodica nel nulla, la raffigurazione dell'annichilamento dentro il microcosmo per potere soppesare la propria ragione. Browne si scopre essere miserrimo quando osserva se stesso, "when I take a full view and circle of my selfe, without this reasonable moderator, and equall piece of justice, Death" (1.38). Comparando i dubbi della scienza e i bastioni della fede, "I feele sometimes a hell within my selfe" (1.51). Noi stessi siamo ciò che più facciamo mostra di aborrire: siamo antropofagi e cannibali, "devourers not onely of men, but of our selves: and that not in allegory, but a positive truth; for all this masse of flesh which wee behold, came in at our mouths: this frame we looke upon, hath beene upon our trenchers; In briefe, we have devoured our selves" (1.37). Ogni uomo è l'Atropos di se stesso (2.4). Dentro di lui si combatte una diuturna battaglia di Lepanto, passione contro ragione, ragione contro fede, fede contro il diavolo e coscienza contro tutti: "There is another man within mee that's angry with mee, rebukes, commands, and dastards mee" (2.7).

Come vera discendenza adamitica, l'errore è qualcosa che si genera, anzi è la generazione stessa. Parlando dell'ignoranza come meretrice normalmente dedita a commerci sessuali, Garzoni interpreta il passo virgiliano "dardanidae duri quae vos a stirpe parentum / prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto / accipit reduces, anti-quam exquirite matrem" (*Aen.* 3:94-6) come un invito a conoscere se stessi, "dove per la madre non intende altro più a proposito che l'origine nostra frale e caduca, a noi potissima cagione d'introdurci a questa cognizione" (*La sinagoga*, p. 394). Tale conoscenza verrà impedita fino a quando prevale la presenza di Venere, secondo la lettura garzoniana dell'episodio aristofanesco di Enea che vagava per Troia in fiamme, incapace di vedere finché la madre gli era accanto: "l'uomo, finché sta in compagnia del piacere, denotato per Venere, è

a guisa d'un cieco, avendo perso l'uso della ragione; ma, dato bando al piacere, vede il lume divino che istruisce pienamente di quel tanto ch'è necessario alla salute sua" (p. 433). Ma non si tratta solo di condanna della lussuria o della ricerca del piacere nell'ignoranza. L'errore è legato proprio alla generazione.

L'errore ha senso solo se comparato agli inizi, se si ritrova un'origine. Nella sua condanna della vana scienza, Agrippa riferisce il racconto biblico del serpente, e l'accomuna ad altri culti misterici: "In hoc itaque serpentes gloriatur, qui gloriatur se scire scientiam: quod probe factitasse legimus Opihitos haereticos, qui serpentem in sacris suis colebant, dicentes ipsum in paradiso virtutis cognitionem induxisse" (*De incertitudine*, sig. A4<sup>v</sup>). Esaminando la nascita delle arti e delle scienze secondo l'ordine storico desumibile dalla Bibbia, Fioravanti si sofferma sul problema delle origini: "sono d'opinione, che sieno state causate l'una da l'altra, come ancora auenne delle arti: delle quali s'incominciò la prima, e da quella poi ne sono successe tante" (*Specchio*, sig. 131<sup>v</sup>). Riprendendo poi il concetto agostiniano di *rationes seminales*, Fioravanti riconduce il principio delle cause fisiche e delle scienze ricavate alla Creazione: "Quando il Creatore del tutto Iddio benedetto in sei giorni hebbe creato tutto l'Uniuerso, & fabricata questa bella machina del mondo, infuse la gratia e la virtù à tutte le cose da lui create: sì che allora le herbe, le pietre, & le parole riceuettero quella virtù, che hanno ancora il di d'hoggi. Sì che per questa ragione approvo io, che la medicina hauesse origine dal principio del mondo, & i primi inuentori di essa furono gli animali irrationali" (*Specchio*, sigg. 10<sup>r</sup><sup>v</sup>).

Il primo uomo è colui che fece circolo di se stesso. Garzoni richiama le interpretazioni dei cabalisti che "pongono il grande Adamo in mezzo delle *sephirod*, e quasi il legno della vita nell'ideale paradiso, perché può pervenire alla cognizione delle cose superiori ed inferiori mediante la rivoluzione in se medesimo [...] laonde disse Orfeo, meritamente, che l'uomo era come un centro di tutte le creature, dal qual centro alla universale circonferenza ha un'apertissima entrata e larghissimo ingresso" (*Sinagoga*, p. 397). Il Doni ricorda che il primo uomo, "mondo piccolo",

nello stato dell'innocenza conosceva Iddio d'una cognizione mezza fra quella dello stato della gloria e della miseria, sì come è il luogo del Paradiso posto nel mezzo della celeste patria e della valle degli affanni, e sì come il Paradiso terrestre più s'accompagna con la terra, con il cielo, così la cognizione di Adamo, ovvero il suo

stato d'innocenza, era più conforme allo stato presente che a quello d'avenire (*Mondo piccolo* pp. 55-56).

L'uomo rinascimentale, come Adamo, per fare cognizione di se stesso deve creare un'immagine di morte, che è il frutto della conoscenza; come Adamo, vive già più vicino alla terra. Bacon argomentava che la vera occasione della caduta non era stata "the pure knowledge of nature and universality, a knowledge by the light whereof man did give names unto other creatures in Paradise, as they were brought before him, according unto their properties", ma l'orgogliosa conoscenza del bene e del male (*Advancement of Learning*, 1.2.3.). Altrove chiarisce che il peccato non era rappresentato dalla conoscenza naturale delle creature, ma dalla conoscenza morale del bene e del male, "wherein the supposition was, that God's commandments or prohibitions were not the originals of good and evil, but that they had other beginnings, which man aspired to know" (1.6.6). Il peccato di Adamo è la ricerca di queste altre origini.

Anche per Browne la nostra condizione ingannevole deriva dagli "our first and ingenerated fore-fathers", sicché se i primi originali peccarono, possiamo forse essere scusati noi che ne siamo lontane generazioni: "so may we in some manner excuse our infirmities in the depravity of those parts, whose traductions were pure in them, and their originals but once removed from God" (*Religio*, 1.1). Come ultimo esempio di questa traslazione di cause, osserviamo l'immaginario passo sui quadri che raffigurano Adamo ed Eva con l'ombelico (*Pseudodoxia*, 5.5). Con sicurezza maggiore che in altri casi, Browne argomenta che tale raffigurazione deriva impropriamente dalla loro posterità, "except we impute that unto the first cause, which we impose not on the second; or what we deny unto nature, we impute unto Naturity it self; that is, that in the first and most accomplished peece, the Creator affected superfluities, or ordained parts without all use of office". Infatti l'ombelico è una parte successiva alla generazione e nascita, e non può essere immaginato all'atto della "extraordinary formation of Adam, who immediately issued from the Artifice of God; not also that of Eve". Browne estende la negazione a tutti gli altri possibili tipi di Adamo. Se seguiamo l'analogia della generazione, allora possiamo immaginare che Adamo venne fatto senza denti:

Which to affirm, is to confound, at least to regulate creation unto generation, the first Acts of God, unto the second of Nature, which were determined in that generall indulgence, Encrease and

multiply, produce or propagate each other; that is, not answerably in all points, but in a prolonged method according to seminall progression. For the formation of things at first was different from their generation after; and although it had nothing to precede it, was aptly contrived for that which should succeed it.

Il momento impossibile del contatto tra Adamo e Dio va ricreato nella traduzione del tempo come morte, come annullamento raziocinante dell'uomo nella sua riflessione:

All the Navell therefore and conjunctive part we can suppose in Adam, was his dependency on his Maker, and the connexion he must needs have unto heaven, who was the Sonne of God. For holding no dependence on any preceding efficient but God; in the act of his production there may be conceived some connexion, and Adam have been in a moment all Navell with his Maker. And although from his carnality and corporall existence, the conjunction seemeth no nearer then of causality and effect; yet in his immortall and diviner part he seemed to hold a nearer coherence, and an umbilicability even with God himself.

Ogni analisi dell'errore implica il confronto con il primo uomo. Per il Garzoni abbiamo tutti cervellacci in quanto viviamo su questa terra e naturalmente soffriamo del peccato originale, a cui aggiungiamo le nostre nequizie particolari; quando cerchiamo di affrontare questa discendenza nel nostro raziocinio, ci imbattiamo in una figura della morte. Per Bacon la scienza che non aumenta nel tempo tradisce invece il mandato di uccidere il padre, il progenitore degli errori antichi.

In Browne, l'errore non è solo cercare altre origini e attingere alla cognizione morale del male e del bene, o assentire al falso o evitare di conoscere se stesso. L'errore è essere dopo. Per conoscere se stesso, il secondo Adamo deve ricostruire la condizione del primo e immaginare la sua morte, applicando quindi questa negazione ai successivi errori. Come al termine della sua protratta *ivrognerie* concludeva Rimbaud, *il faut être absolument moderne*. Anche l'errore che si è accresciuto nel tempo, la distanza dalle origini che ha favorito la generazione di nuovi errori, sono permanenze mortifere del primo Adamo, l'uomo senza ombelico: "tis I that doe infect my selfe, the man without a Navell yet lives in me" (*Religio*, 2.10).

L'uomo moderno, senza obbligo di discendenza da Adamo, vrebbe di lì a breve così argomentato:

§ le origini delle cose tutte debbono per natura esser rozze

§ si è dileguata l'opponione della sapienza inarrivabile degli antichi

§ si è da noi finalmente disceso nelle menti balorde de' primi fondatori delle nazioni gentili, tutti robustissimi sensi e vastissime fantasie

§ sono tutti luoghi di confusa memoria, tutte immagini di mal regolata fantasia, e niun essere parto d'intendimento

§ È altra proprietà della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti.

§ Questa dignità addita il fonte inesausto di tutti gli errori presi dell'intera nazioni e da tutt'i dotti d'intorno a' principi dell'umanità: perocché da' loro tempi illuminati, colti e magnifici, ne' quali cominciarono quelle ad avvertirle, questi a ragionarle, hanno stimato l'origini dell'umanità, le quali dovettero per natura essere piccole, rozze, oscurissime.

§ vi compariscono uomini o fatti romorosissimi<sup>24</sup>.

ROCCO CORONATO

<sup>1</sup> Aristotele, "Etica Nicomachea", II(B), 6, 1106b, 28-32, in *Opere*, a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1993<sup>o</sup>, vol. VII.

<sup>2</sup> Ulisse Aldrovandi, *Monstrorum Historia cum Paralipomenis Historiae Omnium Animalium*, Bologna, 1642, p. 1.

<sup>3</sup> Come esempi della diffusione del tema solo in ambito religioso e medico si potrebbero citare titoli immaginifici quali Bernardus de Lutzenburgo, *Catalogus haereticorum omnium pene, qui a scriptoribus passim literis proditi sunt, nomina, errores, & tempora* (Colonia, 1522); Kaspar Schatzgeyer, *Tractatus Sathenae, hoc est, diabolicae fraudis detectio, qua sub falso scripturae praetextu, passim falsos & impios errores circa subnotatas materias disseminat* (Tubinga, 1530); Girolamo Cardano, *De malo recentiorum medicorum medendi usu libellus: centum errores illorum continens* (Venezia, 1545); Samuel Marochitanus, *Epistola di maestro Samuelle hebreo: doue apertamente si dimostrano gli errori de' Giudei* (Firenze, 1580); Daniel Hoffmann, *Errores XVII. Iacobi Andreae doct. Crassiores collecti & detecti... de personae Christi & sacra Domini coenae, doctrinae* (Helmstedt?, 1588); Girolamo Bresciano, *Nova medicina, in qua multorum errores in hac praestantissima facultate reteguntur* (Venezia, 1591); Vitus Gamundianus Miletus, *De sacramentis, mille sexcenti errores, vaniloquia, et cavillationes eorum qui hoc tempore ab ecclesia secesserunt catholica* (Magonza, 1593); Albert Grauer, *Absurda absurdorum absurdissima Calvinistica absurda, hoc est: invicta demonstratio logica & theologica aliquot horrendorum paradoxorum Calviniani dogmatis in articulis de Persona Christi, coena domini, baptismo & praedestinatione* (Jena, 1612); Heinrich Nolle, *Naturae sanctuarium; quod est, Physica Hermetica ad promovendam rerum naturalium veritatem... & admirandorum secretorum... Prater ea etiam Remora studii medici... adiecta est, & errores medicorum multorum inibi delucide deteguntur* (Francoforte, 1619).

<sup>4</sup> "Epistola ad Erodoto", III. 50, in *Opere*, a cura di Ettore Bignone (Bari, Laterza, 1975), p. 48.

<sup>5</sup> Vedi ad esempio Marian Rothstein, "Etymology, Genealogy, and the Immutability of Origins", *Renaissance Quarterly*, 43,2 (1990), pp. 332-47; Jane Tylus, "Silencing Partenope: The Origins of Culture in Sannazaro's *Arcadia*", in *Reconsidering the Renaissance*, a cura di Mario DiCesare, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1992, pp. 109-123; Alvin Snider, *Origin and Authority in Seventeenth-Century England: Bacon, Milton, Butler*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

<sup>6</sup> Isidoro di Siviglia, "Originum", in *Opera Omnia quae Extant*, Parigi, 1580, sig. 49<sup>o</sup>.

<sup>7</sup> *Monstrorum Historia*, p. 4.

<sup>8</sup> Giovanni Pierio Valeriano Bolzani, *Hieroglyphica seu de Sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium literis commentarii*, Lyon, 1586, voce *Ignorantia*, p. 290.

<sup>9</sup> Henrici Cornelii Agrippae... *De Incertitudine & vanitate scientiarum declamatio inuectiva*, Parigi, 1531, sigg. aiii<sup>o</sup>, aiiii<sup>o</sup>, bi<sup>o</sup>.

<sup>10</sup> Polidoro Virgilio, *De Inventoribus rerum libri tres*, Venezia, 1516, sig. 1<sup>o</sup>.

<sup>11</sup> Domenico Nanni Mirabelli, *Nova Polyanthea hoc est Opvs Suavissimis Floribus Celebriorum Sententiarum, tam Graecarum, quam Latinarum refertum*, Venezia, 1607, voce *Ignorantia*, p. 512 (il passo di Agostino è tratto dal *De Natura et Gratia*, lib. q. hab. d. 37), e voce *Error*, p. 372.

<sup>12</sup> Attorno alla figura di Thomas Browne vedi Geoffrey Keynes, *A Bibliography of Sir Thomas Browne*, Oxford, Clarendon Press, 1968; Arno Löffler, *Sir Thomas Browne als Virtuoso. Die Bedeutung der Gelehrsamkeit für sein literarisches Alteswerk*, Norimberga, Verlag Hans Carl, 1972; *Sir Thomas Browne M.D. and the Anatomy of Man*, Werkgroep Engels-Nederlanse Betrekkingen/Sir Thomas Browne Institute, Leida, E.J. Brill, 1982; Giovanni Rocci, *Thomas Browne (1605-1682) e il disincanto del mondo*, Roma, Bulzoni, 1984.

<sup>13</sup> Per il Garzoni vedi Tomaso Garzoni, *Uno zingaro in convento. Celebrazioni garzoniane, IV centenario (1589-1989)*, Ravenna, Longo, 1990; Tomaso Garzoni, *Plyhistorismus und Interkulturalität in der frühen Neuzeit. Herausgegeben von Italo Michele Battafarano*, Bern-Berlin-Frankfurt am Main-New York-Paris-Wien, Peter Lang. Per la tradizione enciclopedica delle miscellanee, vedi Neil Kenny, *The Palace of Secrets. Béroalde de Verville and Renaissance Conceptions of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

<sup>14</sup> Le citazioni si riferiscono a *Opere*, a cura di Paolo Cherchi, Ravenna, Longo, 1993.

<sup>15</sup> Vedi Paolo Cherchi, introduzione alla *Sinagoga*, pp. 376-379.

<sup>16</sup> Il passo è ricavato da S. Tommaso, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 7.

<sup>17</sup> "E questa da' dotti si distingue ancor essa in due specie: una si chiama ignoranza di fatto, e l'altra di ragione. L'ignoranza di fatto alcuna volta è iscusabile, perché non possiamo sapere tutte le cose fatte, e massime se non sia ignoranza crassa, ovvero supina. Ma l'ignoranza di ragione, la qual con latino vocabolo è detta 'ignorantia iuris', non iscusata alcuno, essendo ognuno tenuto di saper tutte le cose che s'aspettano di ragione a sapere" (p. 392).

<sup>18</sup> Anton Francesco Doni, *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Torino, Einaudi, 1994, *Mondo grande*, pp. 62, 71.

<sup>19</sup> Leonardo Fioravanti, *Specchio di scientia universale*, Venezia, 1567, sig. 164<sup>o</sup>. Vedi E. Vidali Giorio, "Una fonte del Garzoni", *Lingua Nostra*, 30(1969), pp. 39-43.

<sup>20</sup> Tutte le citazioni provengono da Francis Bacon, *Advancement of Learning; Novum Organum; New Atlantis*, Chicago-Londra, Encyclopaedia Britannica, 1980. Per la critica recente attorno a Bacon e il problema della nuova scienza, una breve scelta può comprendere "The Legacy of Francis Bacon", *Studies in the Literary Imagination* 4:1(1971); Mary Hesse, "Francis Bacon's Philosophy of Science", in *Essential Articles for the Study of Francis Bacon*, a cura di B. Vickers, Londra, Sidgwick & Jackson, 1972, pp. 114-139; Charles Whitney, "The Pursuit of Novelty in Bacon", in *Francis Bacon and Modernity*, New Haven-Londra, Yale University Press, 1986, pp. 105-125; Antonio Pérez-Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1988; John C. Briggs, *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989; *Francis Bacon's Legacy of Texts*, a cura di William A. Sessions, New York, AMS Press,

1990, specialmente i saggi di Lisa Jardine ("Experientia Literata or Novum Organum? The Dilemma of Bacon's Scientific Method", pp. 47-68), Michèle Le Doeuff ("Man and Nature in the Gardens of Science", pp. 119-38) e William A. Sessions ("Francis Bacon and the Classics: The Discovery of Discovery", pp. 237-254); Timothy J. Reiss, "Method and Knowledge", in *Knowledge, Discovery and Imagination in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 101-134; Perez Zagorin, "Philosophy and the Reconstruction of Knowledge: The Genesis of Bacon's Project", in *Francis Bacon*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 25-73.

<sup>21</sup> Le citazioni vengono da *The Works of Sir Thomas Browne*, a cura di Geoffrey Keynes, Londra, Faber & Faber, 1964, 4 voll. Per la tradizione del genere, vedi Rosalie L. Colie, *Pseudoxia Epidemica. The Renaissance Tradition of the Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966; S.K. Heninger, "Tudor Literature of the Physical Sciences", *Huntington Library Quarterly*, 32(1969), pp. 101-133, 249-270; Ted-Larry Pebworth, "Not Being, But Passing: Defining the Early English Essay", *Studies in the Literary Imagination*, 10:2 (1977), 17-27; *idem*, "Wandering in the America of Truth: Pseudodoxia Epidemica and the Essay Tradition", in *Approaches to Sir Thomas Browne. The Ann Arbor Tercentenary Lectures and Essays*, a cura di C.A. Patrides, Columbia-Londra, University of Missouri Press, 1982, pp. 166-177; *Sir Thomas Browne and the Republic of Letters*, a cura di R.J. Schoeck, *English Language Notes Special Issue*, 19:4 (1982); Jonathan F.S. Post, "Pseudodoxia Epidemica, or Global Inquirers", in *Sir Thomas Browne*, Boston, Twayne Publishers, 1987, pp. 95-119.

<sup>22</sup> Il carattere labirintico della prosa di Browne viene analizzato in Robin Robbins, "Browne's Cosmo Imagined: Nature, Man, and God in *Pseudodoxia Epidemica*", in *Approaches to Sir Thomas Browne*, pp. 155-165; John R. Knott, "Sir Thomas Browne and the Labyrinth of Truth", in *Approaches to Sir Thomas Browne*, pp. 19-30; C.A. Patrides, "The Best Part of Nothing: Sir Thomas Browne and the Strategy of Indirection", in *Approaches to Sir Thomas Browne*, pp. 31-48. Vedi anche Achsa Guibbory, "Sir Thomas Browne's *Pseudodoxia Epidemica* and the Circle of Knowledge", *Texas Studies in Language and Literature*, 18 (1976), pp. 486-99. Per Leonard Nathanson, "when Browne speaks of some notion as contrary or repulsive to reason he is not referring to a logical phallacy [...] By reason, Browne most often means certain broad ideas either induced from a sufficient number of specific instances or accepted a priori as a general principle of purpose and efficiency in nature" (*The Strategy of Truth. A Study of Sir Thomas Browne*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1967, p. 159). Vedi anche Egon S. Merton, *Science and Imagination in Sir Thomas Browne*, New York, Columbia University Press, 1949, pp. 3-10.

<sup>23</sup> Vedi Victoria Silver, "Liberal Theology and Sir Thomas Browne's 'Soft and Flexible Discourse'", *English Literary Renaissance*, 20:1 (1990), pp. 69-105

<sup>24</sup> G.B. Vico, *Scienza Nuova*, a cura di Pasquale Soccio, Milano, Garzanti, 1983, II. 367; II. 384; *Idea dell'opera*, 6; I. 330; I. 122; I. 123; I. 43.