



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: Filosofia e storia delle idee

CICLO XX

***La genesi dell'antropologia negativa nel pensiero di
Giacomo Leopardi:
la concezione dell'umano, tra utopia e disincanto***

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisore: Ch.mo Prof. Umberto Curi

Dottorando: Gaspare Polizzi

DATA CONSEGNA TESI
31 gennaio 2008

INDICE

PREMESSA.....	4
1. L'UTOPIA: L' <i>INNO AI PATRIARCHI</i> E IL MITO DEI CALIFORNI	
1.1. Letture e genesi dell' <i>Inno ai Patriarchi</i>	8
1.2. L' <i>Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi</i>	15
1.3. L' <i>Inno ai Patriarchi</i> : la quinta strofa.....	21
1.4. Il disegno del poema sulle selve.....	26
1.5. Le fonti antropologiche dell' <i>Abbozzo</i> e dell' <i>Inno</i>	32
1.6. Il tramonto del mito dei Californi: 1821-1823.....	58
2. BARTHÉLEMY E PLUTARCO: UNA NUOVA IMMAGINE DELLA GRECIA, OVVERO LA SCOPERTA DEL "MEGLIO NON ESSER NATI"	
2.1. Il rilievo del primo soggiorno romano.....	62
2.2. Primi echi della lettura del <i>Voyage</i> di Barthélemy negli scritti di Leopardi.....	71
2.3. La riflessione romana sulla condizione naturale dell'uomo.....	87
2.4. La lettura romana del <i>Voyage</i> e la nuova antropologia della Grecia antica.....	92
2.5. Gli <i>Opuscoli morali</i> di Plutarco: il <i>Discorso di consolazione ad Apollonio</i>	102
2.6. Barthélemy e Plutarco: "meglio non esser nati"	117
2.7. La lettura di Barthélemy a Recanati: musica e filosofia.....	138
3. IL DISINCANTO: <i>LA SCOMMESSA DI PROMETEO</i>	
3.1. Il mito di Prometeo e la sua rappresentazione nell'opera di Luciano di Samosata...	154
3.2. Tracce rinascimentali di un dio minore: Prometeo e Momo in Alberti e Bruno.....	160

3.3. La torsione della tradizione prometeica nel nucleo luciano delle <i>Operette morali</i> ...	165
3.4. La <i>Scommessa di Prometeo</i> nel suo rapporto con le fonti.....	168
3.5. Il movimento del disincanto antropologico nella <i>Scommessa</i>	186
3.5.1. Primo movimento: Popaiàn.....	198
3.5.2. Secondo movimento: Agra.....	212
3.5.3. Terzo movimento: Londra.....	221
BIBLIOGRAFIA.....	226

PREMESSA

Nell'itinerario dei miei studi leopardiani, che si sono incentrati soprattutto sulla ricostruzione del rapporto di Giacomo Leopardi con il pensiero filosofico-scientifico del suo tempo, e specificamente con le scienze naturali, mi sono progressivamente orientato – stimolato anche dai seminari di dottorato tenuti dal prof. Umberto Curi – a indagare le relazioni tra l'elaborazione leopardiana di una filosofia della natura e la corrispondente filosofia "pratica", ovvero la riflessione di Giacomo Leopardi su temi antropologici e di filosofia morale, così largamente diffusa in tutta l'opera leopardiana, ma prevalente a partire dalle venti *Operette* del 1824. A mio avviso è riconoscibile e ricostruibile un itinerario che dalla filosofia della natura conduce all'antropologia, specie per ciò che concerne la grande questione della condizione umana, lungo un percorso che dall'utopia, esemplificata nel mito dei Californi, conduce al disincanto, ben rilevabile in alcune operette e tra tutte nella *Scommessa si Prometeo*.

Mette conto spiegare brevemente l'uso dell'espressione "antropologia negativa", riportata nel titolo. La riflessione antropologica di Leopardi non afferisce propriamente a una disciplina scientifica definita, visto che l'antropologia stava per costituirsi come scienza proprio alla fine del Settecento sviluppandosi dalla storia naturale e in connessione con le massicce colonizzazioni che portarono l'Occidente "moderno" e "civilizzato" a contatto con le popolazioni dell'Africa, dell'Asia, dell'America e dell'Australia. Lo studio della cultura, del linguaggio, dei manufatti e della fisiologia degli esseri umani che abitavano nei continenti colonizzati sarà prima oggetto di resoconti di viaggiatori e di missionari e confluirà quindi in una disciplina successivamente denominata antropologia culturale, antropologia sociale o etnologia o più comprensivamente "scienze etno-antropologiche". Il termine "antropologia" in relazione a Leopardi va dunque inteso in

senso filosofico, come spazio di riflessione sulla natura umana, a partire dalle diffuse documentazioni su popoli e culture antiche, primitive o selvagge che costituiscono la ricca base materiale delle osservazioni leopardiane. Definisco tale antropologia come “negativa”, in quanto la visione leopardiana della natura umana è – come è noto – “negativa”, ovvero nel suo svolgimento conduce a rilevare la costitutiva infelicità umana, connessa non soltanto allo sviluppo della civilizzazione, ma intrinsecamente alla sua propria “natura”. L’antropologia negativa avrà nella tradizione filosofica contemporanea una forte accentuazione in tutti quei pensatori che – da Friedrich Nietzsche ad Arnold Gehlen – sosterranno la mancanza di contenuto definito della natura umana, attribuendo all’uomo l’assenza di quei limiti e di quelle determinazioni naturali proprie di ogni altro “animale”, che ne fissano il rapporto con l’ambiente e impediscono o riducono la strutturale infelicità degli esseri animati, e decifrando tutte le attività e le creazioni umane come necessarie compensazioni di una costitutiva mancanza ontologica. Come scriveva Nietzsche: «Poiché l’uomo è più malato, più insicuro, più mutevole, più indeterminato di qualsiasi altro animale non v’è dubbio – è l’animale malato: come mai è così? Certo, più di tutti gli altri animali presi insieme, egli ha anche tentato, innovato, affrontato, sfidato il destino: questo grande sperimentatore di se stesso, questo inappagato, questo insaziato, che per l’ultima supremazia contende con animali, natura e deità, questo pur sempre indomabile, eternamente di là da venire, che per l’empito della sua stessa forza non trova più requie, sì che il suo futuro, come uno sprone, spietatamente gli va frugando nella carne d’ogni presente – come non dovrebbe essere, un tale ardito e ricco animale, anche il più esposto al pericolo, il più lungamente e profondamente malato tra tutti gli animali malati?»¹. Nella malattia, nella sofferenza e nella sostanziale infelicità umana Leopardi, prima di Nietzsche, raffigurava i tratti differenziali dell’umano e delineava con essi la sua “antropologia negativa”.

¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), tr. it. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1968, III dissertazione. *Che significano gli ideali ascetici?*, § 13, p. 325.

La genesi di tale concezione antropologica negativa avviene in Leopardi attraverso un processo di letture e di pensiero che intendo ricostruire nella mia dissertazione. Esso muove da una visione utopica e “positiva” di un’umanità primitiva “felice” e di una cultura greco-latina eroicamente naturale e progressivamente perviene a riconoscere la negatività della condizione umana in ogni tempo e in ogni luogo rispondendo negativamente alla domanda “retorica” posta nelle ultime parole dell’*Islandese* («[...] a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell’universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?»)². Se si pone come termine *a quo* dell’utopia antropologica dei popoli primitivi “felici” la quinta e ultima strofa dell’*Inno ai Patriarchi* (luglio 1822), considerata l’ultimo significativo reperto del “mito” dei Californi, quasi il residuo di una concezione ormai abbandonata, e si guarda alle letture compiute nel primo soggiorno romano, fra il 17 novembre 1822 e il 3 maggio 1823, si possono rintracciare nelle note di lettura e nelle meditazioni zibaldoniche gli elementi costitutivi che daranno luogo al grande affresco dell’antropologia negativa tracciato nelle *Operette*.

Si tratta di seguire da vicino tale itinerario connettendolo alla rete delle letture leopardiane del periodo. Tale è l’oggetto della dissertazione che nel primo capitolo – *L’utopia: l’Inno ai Patriarchi e il mito dei Californi* – si sofferma sulla trama di letture e di riflessioni che sfocia in un’elaborazione tematica che darà luogo all’*Abbozzo dell’Inno ai Patriarchi* e alla quinta strofa dell’*Inno* e che prima ancora viene adombrata nel disegno del poema sulle selve. Il secondo capitolo – *Barthélemy e Plutarco: una nuova immagine della Grecia, ovvero la scoperta del “meglio non esser nati”* – dopo aver evidenziato il rilievo del primo soggiorno romano presentando le indicazioni di alcuni illustri leopardisti, segue il complesso percorso di lettura del *Voyage du jeune Anacharsis en Grece* di Barthélemy e degli *Opuscoli morali* di Plutarco – con particolare attenzione al *Discorso di*

² Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di Lucio Felici ed Emanuele Trevi, Edizione integrale, Newton & Compton editori, Roma 1997, p. 536 (per i riferimenti non ulteriormente specificati alle poesie e prose utilizzo la presente edizione, d’ora in poi citata con la sigla TPP seguita dal numero di pagina).

consolazione ad Apollonio –, nel contesto della riflessione sulla condizione naturale dell'uomo. Ne emerge la nuova visione leopardiana della Grecia antica che riconosce le radici del pensiero tragico greco e consolida una concezione negativa della condizione umana, sintetizzabile nel motto “meglio non esser nati”. Il terzo capitolo – *Il disincanto: La Scommessa di Prometeo* – si sofferma sull'interpretazione fornita da Leopardi al mito di Prometeo, collegandola con la lettura del mito presente nell'opera di Luciano di Samosata. *La Scommessa di Prometeo* viene sottoposta a un'analisi completa, sia in direzione delle fonti, sia sul piano dell'impostazione dei contenuti, che rivela un'originale torsione della tradizione prometeica e si sviluppa in una dinamica di pieno disincanto antropologico lungo tre movimenti di dislocazione spazio-temporale nelle località di Popaiàn, Agra e Londra.

L'UTOPIA: L'INNO AI PATRIARCHI E IL MITO DEI CALIFORNI

1.1. *Letture e genesi dell'Inno ai Patriarchi*

Nel luglio 1822 Leopardi compone un inno, l'unico nella sua produzione poetica, l'*Inno ai Patriarchi, o de' principii del genere umano*. Si tratta di un componimento sul quale soltanto di recente la critica si è soffermata con attenta considerazione, in quanto spesso era stato oggetto di giudizi poco lusinghieri³.

³ Cesare Luporini ha indicato – in uno dei saggi più incisivi dedicati all'*Inno ai Patriarchi* – nel legame dell'*Inno* con il progetto dei dieci *Inni cristiani* (risalente all'estate-autunno del 1819) e nella cronologia “tarda” dell'*Inno* (luglio 1822), successivo al *Bruto minore* (dicembre 1821) e a *L'ultimo canto di Saffo* (maggio 1822), i due principali motivi del «disagio della critica moderna di fronte all'*Inno ai Patriarchi*», richiamando l'affermazione di Walter Binni che lo ha definito «una battaglia di retroguardia»; interrogandosi sul tipo di cristianesimo presente nell'*Inno*, Luporini ha chiamato a soccorso una pagina dello *Zibaldone* scritta tra il 20 gennaio e il 26 marzo 1820 (cfr. Zib 105), che intende il cristianesimo «una rivoluzione del cuore»; cfr. Cesare Luporini, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Id., *Decifrare Leopardi*, G. Macchiaroli Editore, Napoli 1998, pp. 79-82. Per lo *Zibaldone* utilizzo, ove non altrimenti segnalato, Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, limitandomi a riportare, come d'uso, la sigla Zib seguita dal numero della pagina autografa e, se presenti, dal luogo e dalla data del pensiero.

E Walter Binni, a proposito degli *Inni cristiani* scrive: «Non ingannino quei progetti e schemi di *Inni cristiani* che, databili tra la fine del '19 e il periodo '20-'21 (e già preannuncio di prospettive svolte nell'*Inno ai Patriarchi*), intendevano soprattutto elaborare poeticamente (ma – si ricordi bene – non realizzandolo poi in compiute poesie, abbandonandolo a uno stato di progettazione di scarsa congenialità intima) un materiale di miti tolto dal Vecchio e dal Nuovo Testamento come a riprova che anche dalla mitologia biblica e cristiana era possibile per uno scrittore moderno trarre elementi per la propria poesia. / In realtà si trattava di una verifica, scarsamente ispirata, della esteticità dei miti religiosi della “religione nostra” come religione ancora professata dal popolo e che “ha moltissimo di quello che *somigliando* alla illusione è ottimo alla poesia”. / Ma – si badi bene – “*somigliando*” (la sottolineatura è nostra) alla illusione, e cioè sempre in quella specie di analogia secondaria e sussidiaria delle risorse della religione rispetto alle illusioni naturali più proprie della prospettiva leopardiana», Walter Binni, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Milano 2000⁸ (1973¹), pp. 54-55; la definizione dell'*Inno ai Patriarchi* come «battaglia di retroguardia» si trova alla p. 65.

Giorgio Bárberi Squarotti, dal canto suo, ha rilevato la distanza stilistica dell'*Inno ai Patriarchi* rispetto agli *Inni sacri* di Alessandro Manzoni: nel primo si esprimerebbe il poeta in prima persona, «La sua è una scelta poetica e di idee vigorosamente proclamata», mentre «Per il Manzoni gli *Inni sacri* sono come pronunciati dal popolo fedele, che ha delegato il poeta a comporli per scritto, affidandogli esclusivamente la funzione dello scriba, dell'amanuense, che compone sotto dettatura», Giorgio Bárberi Squarotti, *L'Inno ai Patriarchi*, «Le forme e la storia», n.s. II (1990), 1, pp. 22.

Cfr. anche Marc Föcking, che – più di recente – ha ricordato come «[...] l'*Inno ai Patriarchi* – l'unico testo dei *Canti* con una tematica religiosa – è sempre rimasto all'ombra della restante produzione lirica ed è stato liquidato come “artificiale e (...) stantio” (Sapegno), come “battaglia di retroguardia” (Binni) o come puro esercizio stilistico (Russo)» e ha sostenuto che «L'*Inno ai Patriarchi* è non solo una delle prime

L'idea di comporre *Inni cristiani* è testimoniata da un progetto del 1819, nel quale Leopardi scrive, tra l'altro: «Noè nell'arca, diluvio. sua prima ubbriachezza. Abramo, Isacco, Giacobbe ec. Plut.» e aggiunge «Bellezza della relig. Primitivo della scrittura. Unione della ragione e della natura, ec. v. i pensieri.» e «E la relig. nostra ha moltiss. di quello che somigliando all'illusione è ottimo alla poesia.» (TPP 460)⁴. Dell'ambizioso progetto verrà realizzato soltanto l'*Inno ai Patriarchi*, che si presenta – nella sua quinta e ultima strofa – come la più decisa attestazione pubblica della visione leopardiana del «selvaggio felice», per usare un'espressione di Bàrberi Squarotti, che ne ha esaminato la struttura poetica, simile alla canzone *Ad Angelo Mai*:

L'*Inno* è costruito sullo schema che è già stato sperimentato dal Leopardi nella canzone *Ad Angelo Mai*: l'elencazione successiva dei personaggi che esemplificativamente ed esemplarmente il poeta intende illustrare al lettore, affinché possa essere pienamente illuminato intorno ai modelli che gli

testimonianze della drastica svolta di Leopardi verso la "poesia filosofica e sentimentale" agli inizi degli anni venti, esso sintetizza attraverso la sua interpretazione della *Genesi* come storia del declino dell'umanità la teoria rousseauiana della decadenza in Leopardi. Da questa dipendono anche le modifiche al racconto biblico: in una creazione senza creatore l'uomo non trasgredisce i comandamenti di questo, bensì le leggi della natura. La cacciata dal paradiso diventa l'abbandono dello stato di natura di indifferente felicità, la fondazione della città da parte di Caino il sinistro inizio della civiltà che rende schiavo l'uomo. Il passaggio da una *Genesi* così 'rousseauizzata', ma anche allo stesso tempo arricchita da una pluralità di reminiscenze dal *Paradise Lost* di Milton e dal *Génie du Christianisme* di Chateaubriand a canto di lode degli indiani ancora viventi in felice stato di natura nelle "vaste californie selve" riesce senza difficoltà alcuna», Marc Föcking, *Jean-Giacomo liest die Genesis. Leopardis Bibelinterpretation im Inno ai Patriarchi*, in Sebastian Neumeister, Hrsg., *Leopardi in seiner Zeit. Leopardi nel suo tempo. Akten des 2. Internationalen Kongresses der Deutschen Leopardi-Gesellschaft Berlin, 17. bis 20. September 1992, Stauffenburg, Tübingen 1995*, p. 175. Nello stesso volume cfr. anche Caspar-Veit Elm, *Giacomo Leopardi und die Religion der Väter. Bemerkungen zum Einfluss Monaldo Leopardis auf die Religionsphilosophie des Zibaldone*, pp. 27-51, che esamina il progetto religioso dagli *Inni cristiani* alla luce della critica del cristianesimo nello *Zibaldone* e della riflessione storico-religiosa di Monaldo. Sui rapporti di Leopardi, e specificamente dell'*Inno*, con la Bibbia cfr. Paolo Rota, *Leopardi e la Bibbia*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 71-95, dove si affronta il tema della preistoria dell'umanità, dei patriarchi e della "caduta" di Adamo nel peccato alla luce del rapporto con la scrittura biblica, per sostenere che «Il *Genesi* in conclusione raffigura il mondo allo 'stato di natura', quella condizione di arcaismo che Leopardi sognava fin dalla fanciullezza, quando completava, con occhi che guardavano 'oltre', quegli "agnelli sul cielo della stanza"; una delle rappresentazioni dell'età aurea, situazione di supremo equilibrio tra tutti gli elementi della creazione e le medesime potenze creati. Il poeta è dunque spinto a darne nuove interpretazioni attraverso la propria arte, a confrontare il proprio pensiero con gli elementi di una tradizione "mitica" la quale muterà aspetto col definirsi delle posizioni leopardiane, ma la cui funzione archetipica non vacillerà, una volta riemersa dalla memoria originaria dell'autore» (p. 94).

⁴ Oltre che di TPP, mi sono servito anche, per i *Canti*, di Giacomo Leopardi, *Canti*, edizione critica diretta da Franco Gavazzoni, a cura di Cristiano Animosi, Franco Gavazzoni, Paola Italia, Maria Maddalena Lombardi, Federica Lucchesini, Rossano Pestarino, Sara Rosini, Accademia della Crusca, Firenze 2006 (d'ora in poi citata con la sigla *Canti* seguita dal numero del volume e della pagina) e per le *Operette morali* di Giacomo Leopardi, *Operette morali*, edizione critica a cura di Ottavio Besomi, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1979 (d'ora in poi citata con la sigla *Opmor* seguita dal numero di pagina).

vengono proposti. L'elencazione è allusiva, ovvero fa a meno per quanto è possibile dei nomi dei personaggi e usa ampiamente la figura della circonvoluzione descrittiva, che accumula le allusioni alle vicende più note di cui fu protagonista il personaggio di volta in volta oggetto di specifica descrizione, scelte in funzione dell'esemplarità che il personaggio stesso ha il compito di raffigurare⁵.

La condizione antropologica del selvaggio, localizzato precipuamente in terra americana, era stata descritta nell'autunno dell'anno precedente in un *Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi* (autunno 1821) e – a partire dal luglio 1820 – in varie pagine dello *Zibaldone*. Ancor prima, tra i disegni letterari del 1819-20 si trova un abbozzo di poema didascalico sulle selve che

⁵ Bárberi Squarotti sostiene inoltre: «È non tanto il mito del buon selvaggio, quanto quello del selvaggio felice. Ciò che importa al Leopardi è rilevare la felicità dei Californi, che è frutto della loro esistenza perfettamente naturale [...]»; «La rievocazione non del buon selvaggio, ma del selvaggio felice urta contro l'ottimismo scientifico moderno, quello che rimprovera al Leopardi, nella *Palinodia*, di non unirsi alle lodi del secolo del progresso. Se le origini furono le uniche età in cui l'uomo fu felice, allora viene meno l'idea fondamentale di progresso indefinito del genere umano da una condizione di primitività a una di civiltà e di benessere e di sempre più alta conquista dell'intelligenza per un dominio perfetto della natura e per uno sfruttamento migliore delle risorse che essa possiede: che è esattamente l'opposto di quanto pensa il Leopardi», G. Bárberi Squarotti, *L'Inno ai Patriarchi*, cit., pp. 14-15 (nel corpo del nel corpo del testo), 28 e 30.

Per una trattazione complessiva della visione culturale e filosofica del selvaggio nell'Europa moderna, con un contatto con la riflessione leopardiana, cfr. i volumi ormai classici di Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, con un saggio di Antonio Melis, Adelphi, Milano 2000 (1983¹) (che dedica un paragrafo alla relazione tra la visione leopardiana dei popoli americani e la sua critica dell'idea di progresso, avvicinandola a quella di Joseph de Maistre – cfr. cap. VII *Hegel e i suoi contemporanei*. 10 *Leopardi: la decadenza da americana si fa universale*, pp. 528-541) e di Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari 1972 (che presenta la ripresa teologica della teoria della degenerazione di de Pauw in de Maistre e considera quella fornita da Leopardi con «il sarcasmo sferzante del canto IV dei *Paralipomeni*» «la risposta che rimane pertinente» «contro questa postrema versione della teoria della degenerazione dei selvaggi – fondata sulla duplice equazione Natura-perfezione e perfezione-origine», ritenendo, con un richiamo a Gennaro Savarese [Gennaro Savarese, *Saggio sui «Paralipomeni» di Giacomo Leopardi*, La Nuova Italia, Firenze 1967] un «grave equivoco» quello di Gerbi; cfr. V. *La natura e l'arte*, pp. 344-345 e nota 41). Sulla piccola polemica cfr. ora Emanuele Ronchetti, *Antonello Gerbi, Lovejoy, e la storia delle idee. Giacomo Leopardi e Joseph de Maistre: degenerazione e progresso*, «Rivista di Storia della Filosofia», 3, 2007, pp. 515-531, che sostiene: «Il severo giudizio nei confronti del fallace luogo comune o del grave equivoco nei confronti del Leopardi, di cui Gerbi sarebbe responsabile alla luce di un'analisi meno frettolosa, risulta fuori bersaglio. Questo perché l'evoluzione, le oscillazioni e la tormentata acquisizione di una concezione sul procedere della storia di cui testimonia il pensiero in movimento di Leopardi vanifica troppo semplicistici giudizi che non tengono conto, peraltro, del preciso e mirato contesto in cui le tesi del poeta-filosofo vengono evocate» (p. 530). Fra le altre opere di riferimento mi limito a ricordare: Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977 e Anthony Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata* (1982), tr. it. di Igor Legati, Einaudi 1989 (che descrive il costituirsi dell'immagine del barbaro americano nelle prime ricerche etnologiche).

contiene il motivo della distruzione della naturalità silvestre da parte della civiltà, trasfigurato in poesia nell'*Inno* (vi tornerò più avanti).

Al consolidarsi di tale immagine, insieme di pensiero e di poesia, avevano contribuito non poco le letture sui popoli d'America, successive alle scoperte e alle conquiste coloniali, che avevano nutrito la formazione di Leopardi e che rispondevano a quel gusto per l'esotico presente nel tardo Settecento in Casa Leopardi non meno che nei focolari intellettuali d'Europa. Il motivo dello straniero si coniugava spesso con il mito dell'esotico e aveva assunto un rilievo paradigmatico nella cultura antropologica del Settecento⁶.

L'attenzione rivolta ai popoli precolombiani, in particolare agli Aztechi del Messico e agli Incas del Perù, è attestata da letture desumibili degli *Elenchi di letture* e da riferimenti sparsi nello *Zibaldone* e rinvia soprattutto – come ha ben visto Marco Balzano⁷ in un

⁶ Vanno almeno ricordate, a testimonianza degli interessi leopardiani per l'esotico precedenti il 1819, la tragedia *Pompeo in Egitto* (1812) e la *Storia della Astronomia dalla sua origine fino all'anno MDCCCXI* (1813), che riporta ampiamente le nozioni astronomiche dei Peruviani, dei Messicani, dei Chiapanesi e dei Toltechi cfr. (TPP 764-767).

Il motivo dello Straniero, espresso anche nell'esotismo favoloso ed erotico della pittura del Seicento (con i turchi di Rembrandt Harmenszoon van Rijn o i barbareschi di Diego Velasquez) è uno dei simboli della cultura del Settecento: esso mette in discussione le idee canoniche, impone un senso del relativo, un'idea di tolleranza e la continua presenza del dubbio, ed evidenzia la difficoltà di porre la molteplicità del reale sotto il segno di una sola norma filosofica o religiosa; cfr. Martino Capucci, *I popoli esotici nell'interpretazione leopardiana*, in AA. VV., *Leopardi e il Settecento*. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962), Olschki, Firenze 1964, pp. 241-252. Per una visione d'insieme sul rapporto di Leopardi con il "nuovo mondo", nel quadro della rappresentazione delle Americhe propria della letteratura italiana coeva, cfr. Stefania Buccini, *Il dilemma della grande Atlantide. Le Americhe nella letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento*, cap. V. *Epilogo: risvolti ottocenteschi* 3. *Giacomo Leopardi e il Nuovo Mondo*, Loffredo, Napoli 1990, pp. 189-205, che tra l'altro rileva come «La diffusa attenzione per l'aspetto fisico delle Americhe e per le caratteristiche antropologiche e somatiche degli indigeni conferma che a Leopardi sono quindi noti i principali argomenti su cui storici e naturalisti si fondano per definire e "denigrare" le Americhe» e come «Un sondaggio dello *Zibaldone* dimostra comunque che la sua prospettiva è sostanzialmente "ispanocentrica", in quanto l'attenzione è rivolta ai possedimenti iberici dell'America» (p. 190); in conclusione, Buccini vede in Leopardi un «caso "contro corrente"» di ancoraggio alla tradizione primitivistica: «La rivoluzione, la nascita e il prosperare della giovane repubblica d'oltreoceano non impediscono dunque a Leopardi, come già a Chiari che qualche decennio prima aveva indicato l'antidoto della società illuministica in crisi nella "privilegiata ignoranza" degli Americani, di continuare ancora a pensare ad un Nuovo Mondo barbarico ed enigmatico. Mentre agli esordi dell'Ottocento Botta assicura alla Nuova America piena cittadinanza nel tradizione storiografica e letteraria italiana dedicando un'opera alla guerra d'indipendenza, nel secondo decennio del secolo Leopardi con la sua concezione di un Nuovo Mondo selvaggio in cui i beati "Californii" ancora vivono secondo natura, rappresenta un caso "contro corrente", e in certa misura unico, richiamandosi alla "poco italiana" tradizione primitivistica» (pp. 204-205).

⁷ Cfr. Marco Balzano, *"I confini del sole". Leopardi e il Nuovo Mondo* (dattiloscritto inedito; citerò con riferimento al numero di pagina del dattiloscritto); cfr. anche Id., *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2005, 2, pp. 225-267 e Id., *Memorie della Cronica*

saggio che costituisce una tra le migliori ricostruzioni della figura del selvaggio americano in Leopardi – a quattro fonti principali: l'*Historia de la conquista de Mexico* di Antonio Solis, la *Crónica del Perú* di Pedro de Cieza, il *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas* di Francesco Algarotti e la *Storia di America* di William Robertson⁸. La lettura di tali principali fonti "americane" è distribuita fra il 1819 e il 1827, con un picco nel periodo 1821-1823, e consente di riconoscere una differenziazione strumentale; come scrive Balzano,

Leopardi, che di queste fonti fa un uso il più delle volte dimostrativo, tende, in definitiva, a crearsi precisi repertori bibliografici da cui trarre uno stesso genere di esempi. Solis è così in primo luogo impiegato per lo studio del timore e dei sacrifici nelle società primordiali, Cieza per la barbarie della vita selvaggia e per l'antropofagia, Algarotti per l'eccezione macroscopica degl'Incas, al fine di avere chiara una distinzione che renda l'America – e quindi le sue società – meno soggetta a un giudizio generico⁹.

Scarsi invece appaiono, e poco rilevanti sul piano tematico, i rinvii diffusi negli scritti che precedono il 1819. Non seguirò qui l'itinerario dello *Zibaldone*, ma mi soffermo sull'*Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi* e sulla quinta strofa dell'*Inno*. Ricordo soltanto che nello *Zibaldone* il 12 settembre 1821 l'immagine del selvaggio americano si identifica parzialmente con quella dell'uomo primitivo e che il selvaggio americano testimonia,

del *Perù di Pedro de Cieza de Leon in Leopardi*, in corso di stampa su «Intersezioni. Rivista di storia delle idee». Sulle fonti per i Californi cfr. la nota 26.

⁸ Balzano ricorda che «Nello stesso modo in cui i selvaggi sono resi funzionali alla visione delle cose di Leopardi, così questi libri risultano utilizzati per raccogliere lo spunto empirico alla discussione, per fungere da repertori, per trarre un paradigma attendibile da inserire con fini esplicativi nella filosofia della natura», M. Balzano, *"I confini del sole"*, cit., p. 32.

Nel IV *Elenco di letture*, rispettivamente nel novembre 1823 e nell'ottobre 1824, sono registrate l'opera di Algarotti: «92) Algarotti Saggio sopra l'Impero degl'Incas, opp. Cremona 1778-84. tome 4.» quella di Robertson: «232) Robertson Storia d'America tradotta da A. Pillori. Ven. 1794. tomi 4.» (TPP 1116-1117).

⁹ M. Balzano, *"I confini del sole"*, cit. pp. 85-86.

ancora qualche mese dopo (il 1° dicembre 1821), la possibilità stessa di una vita interamente naturale nel tempo presente¹⁰.

Siamo ancora lontani della nota «reinvenzione dei Californi» (il termine è coniato dallo stesso Leopardi che si appoggia al *Lexicon totius latinitatis* di Egidio Forcellini)¹¹, che compariranno più tardi nello *Zibaldone* in coda a un pensiero del 21 maggio 1823 («[...] sapientissimo è il fanciullo, e il selvaggio della California, che non conosce *il pensare*» [Zib 2712]). In essi Leopardi ritrova una innocente perfezione naturale, richiamando – oltre a «ciò che ne riferiscono i viaggiatori» in America¹² – suggestioni dalle letture di fortunati affreschi naturalistici cristiani, proposti nelle pagine del *Génie du Christianisme* di François-Auguste Chateaubriand, in *Paul et Virginie* e negli *Etudes de la Nature* di Bernardin de Saint Pierre, precocemente conosciuti già tramite le *Leçons de littérature et de morale* curate da Jean-François Noël e François-Marie-Joseph Delaplace¹³.

¹⁰ Mi riferisco rispettivamente a (Zib 1682) («L'uomo primitivo in età di sett'anni non era già ragionevole, come oggi il fanciullo. Ne sa più il bambino che balbetta: ragiona meglio, è più ragionevole, di quello che fosse l'uomo primitivo in età di vent'anni ec. ec. ec. Questo si può confermare coll'esempio de' selvaggi, i quali hanno pur tuttavia molta e già vecchia società») e a (Zib 2208) («Il timore, passione immediatamente figlia dell'amor proprio e della propria conservazione, e quindi inseparabile dall'uomo, ma soprattutto manifesta e propria nell'uomo primitivo, nel fanciullo, in coloro che più conservano dello stato naturale [...]»); «L'egoismo del timore spingeva gli Americani (ed altri antichi, massime ne' grandi disastri ec. o altri popoli barbari) ad immolar vittime umane ai loro Dei [...]»).

¹¹ In una nota manoscritta si legge: «(California. Da California fo il nome nazionale Californio, così i latini da Arabia Arabius. v. il Forcell. in *Italia, Arabia, Arabius, Latius* ec.). Così anche da patria, patrius, v. Forc. Patrius in fine.)» [Canti I, 210 v.l. 105]. Tutte le informazioni sulla struttura e sulle varianti dell'*Inno* sono desunte dalla ricordata edizione critica dei *Canti* diretta da Gavazzeni [Canti I, 193-219].

¹² Come Leopardi stesso scrive nella nota 8 apposta all'*Inno* nell'edizione bolognese del 1824: «La nazione de' Californii, per ciò che ne riferiscono i viaggiatori, vive con maggior naturalezza di quello ch'a noi paia, non dirò credibile, ma possibile nella specie umana.» [Canti II, 200-201]; per l'interpretazione di questa nota cfr. la nota 22.

¹³ Riporto i passi antologici tratti dal *Génie* (tre brani sono tratti da *Atala*) presenti nelle *Leçons de littérature et de morale, Ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux Morceaux de nostre Langue dans la Littérature des deux derniers siècles ...*, par. M. Noël, et M. Delaplace, quatrième édition, revue et augmentée, tome premier, Le Normant, Paris 1810 (presente nella Biblioteca Leopardi con la sovrascritta «Antici»), indicando tra parentesi la sezione antologica relativa: lo spettacolo di una notte nel deserto, tratto da LES CHASSEURS (*Le Spectacle d'une belle Nuit dans les Déserts du Nouveau-Monde*, pp. 81-82); la descrizione delle cascate del Niagara, tratta dall'EPILOGUE (*La Cataracte de Niagara*, pp. 94-95) (Tableaux); una descrizione del Mississippi, tratta dal PROLOGUE (*Le Meschacché*, pp. 153-155) (Descriptions); una pagina sul rimorso della coscienza tratta dallo Chap. II del LIVRE SIXIEME (IMMORTALITE DE L'AME, PROUVEE PAR LA MORALE ET LE SENTIMENT) della PREMIERE PARTIE (DOGME ET DOCTRINE) (*De Remords et de la Conscience*, pp. 271-272) (Philosophie morale et pratique).

Fra le descrizioni naturalistiche che sicuramente colpirono l'immaginazione di Leopardi ricorderei anche Le Volcan de Quito, da Marmontel. *Les Incas* (pp. 95-97): «Malheur aux peuples que la fertilité de ce terrain perfide attache! Les fleurs, les fruits et les moissons couvrent l'abîme sous leurs pas. Ces germes de fécondité, dont la terre est pénétrée, sont les exhalaisons du feu qui la dévore. Sa richesse, en croissant, présage sa ruine; et c'est au sein de l'abondance qu'on lui voit engloûtir ses heureux possesseurs: tel est le

climat de Quito. La ville est dominée par un volcan terrible, qui, par de fréquentes secousses, en ébranle les fondemens»; «La terre tremble, le ciel gronde, de noires vapeurs l'enveloppent, le temple et les palais chancellent, et menacent de s'écrouler; la montagne s'ébranle, et sa cime entr'ouverte vomit, avec les vents enfermés dans son sein, des flots de bitume liquide et des tourbillons de fumée qui rougissent, s'enflamment et lancent dans les airs des éclats de rochers brûlans qu'ils ont détachés de l'abîme: superbe et terrible spectacle, de voir des rivières de feu bondir à flots étincelans à travers des morceaux de neige, et s'y creuser un lit vaste et profond! Dans les murs, hors des murs, la désolation, l'épouvante, le vertige de la terreur se répandent en un instant. Le laboureur regarde et reste immobile. Il n'oserait entamer la terre qu'il sent comme une mer flottante sous ses pas», p. 96. I riscontri nella Biblioteca di Casa Leopardi sono stati cortesemente favoriti dalla Contessa Anna Leopardi di San Leopardi e dalla Signora Carmela Magri, che ringrazio per la gentile disponibilità.

Nello *Zibaldone* compaiono tredici citazioni relative a Chateaubriand: alla pagina 15 (1818) in relazione al patetico della poesia moderna romantica («(E questa è la poesia dello Chateaubriand del Delille del Saint-Pierre ec. ec. per non parlare dei romantici, che forse anche in qualche cosa differiscono ec. E questo patetico è quello che i francesi chiamano sensibilità e noi potremmo chiamare sensitività.)»); alla pagina 53 (1819) sull'inefficacia della sua indagine psicologica («Spesso ho notato negli scritti de' moderni psicologi che in molti effetti e fenomeni del cuore ec. umano, nell'analizzarli che fanno e mostrarne la cagioni, si fermano molto più presto del fine a cui vorrebbero arrivare, assegnandone certe ragioni particolari solamente, e questo perché vogliono farli parere maravigliosi, come il Saint-Pierre negli studi della natura lo Chateaubriand ec. e non vanno alla prima o quasi prima cagione che troverebbero semplice e in piena corrispondenza col resto del sistema di nostra natura.»); alle pagine 156 e 158 rispettivamente del 6 e del 7 luglio 1820, sulla capacità della musica di incantare i serpenti; alla pagina 987 del 25 aprile 1821 sull'orientalismo dell'autore («l'orientalismo fa progressi in Francia (come negli scritti di Chateaubriand)»); alla pagina 1692 del 13 settembre 1821, dove riferisce che Madame de Staël non era bella, ma produsse sentimenti sublimi e richiama lo stesso rapporto per Virgilio («(così di Virgilio pretende Chateaubriand)»); alla pagina 2646 del 23 novembre 1822, l'unica del periodo del soggiorno romano, che riporto più avanti nel testo; alla pagina 2830 del 27 giugno 1823 sul greco moderno scritto da un ignorante («Vedi il contratto in greco moderno barbaro pubblicato da Chateaubriand nell'itinerario.»); alla pagina 2980 del 16-17 luglio 1823 ancora relativamente a una valutazione sull'opera di Virgilio, in contrasto con Chateaubriand («Virgilio ne' sei ultimi libri [dell'*Eneide*] è inferiore a se stesso, che che ne dica Chateaubriand.»); alle pagine 2738-2739 del primo giugno 1823, che riporto più avanti nel testo; alla pagina 4479 del 1° aprile 1829, dove si riflette sugli uomini moderni, che si abbandonano ai piaceri dell'immaginazione «ogni volta che gli sono offerti con qualche aria di novità.», anche in un secolo immerso nello «scetticismo di una società invecchiata», talchè hanno successo opere come il *Genie* di Chateaubriand («Il successo delle poesie di Lord Byron, del Werther, del Genio del Cristianesimo, di Paolo e Virginia, Ossian ec., ne sono altri esempi.»). Un riferimento all'opinione di Chateaubriand in merito al vigore e alla naturalità della nazione spagnola prima dell'arrivo dei Francesi viene riportato e nettamente smentito nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*: «Il quale stato della Spagna in particolare, fece dire allo Chateaubriand prima della sua rivoluzione, che quando gli altri popoli rotti e invecchiati dall'eccesso della civiltà e per conseguenza dalla corruzione avrebbero perduta ogni virtù, e seco ogni forza, valore ed energia, la Spagna ancor fresca, ancor vicina alla natura, si sarebbe trovata in quello stato di vigore che nasce da' principii e da' costumi non corrotti di una nazione serbata lontano e illesa dal commercio cogli altri popoli; e che quello sarebbe stato il tempo in cui la Spagna sarebbe tornata a risplendere, e ricomparsa superiore all'altre nazioni in Europa, come l'unica non corrotta. Nel che lo Chateaubriand, come in molte altre cose, e per conseguenza necessaria di molti suoi falsi principii, s'ingannava grandemente.» (TPP 1020).

Chateaubriand compare nel *Il Elenco di Letture*, ascrivibile al primo periodo romano (novembre 1822 – aprile 1823), quindi in epoca successiva, con *Atala* e *René* («33) *Atala*, *René*.»), ed è registrato al n. 50 anche «*Paul et Virginie*.» (TPP 1114/2), mentre l'antologia di Noël e Delaplace è riportata nel IV *Elenco di letture* nell'aprile 1827 al n. 401, in concomitanza con il lavoro preparatorio della *Crestomazia della prosa*. Sul rapporto di Leopardi con Chateaubriand cfr. ancora utilmente Ferdinando Neri, *Il Leopardi ed un «mauvais maître»* [*Rivista d'Italia*], agosto 1915, vol. II, pp. 194-204], in Id., *Letteratura e leggende. Raccolta promossa dagli antichi allievi con un ritratto e la bibliografia degli scritti del maestro*, Chiantore, Torino 1951, pp. 276-288 (Neri ritiene il *Génie* di Chateaubriand «una delle prime letture francesi del Leopardi», p. 276, facendola risalire al *Saggio* del 1815 e sottolinea il movimento di ripulsa di Leopardi nei riguardi dello scrittore francese: «Il Leopardi ascoltò quel suo primo maestro [Chateaubriand]; poi se ne ritrasse, quasi lo schivò; poi volle denunciarne la speciosa dottrina», p. 287) e soprattutto Giovanni Getto, *Saggi leopardiani*, Vallecchi, Firenze 1966, *Gli inni cristiani*, [già in Carlo Cordié, a cura di, *Studi in onore di Vittorio Lugli e Diego Valeri*, Neri Pozza, Venezia 1961], pp. 239-272. Giovanni Getto segue il percorso dell'ispirazione religiosa depositata negli abbozzi degli *Inni cristiani*, considerandoli come una sorgente di motivi e spunti poetici che trapassano nell'*Inno ai Patriarchi* e poi in *Alla primavera* – «E il rapporto che così si istituisce fra

Come scrive Tommaso Pisanti,

Le suggestioni di Chateaubriand («la vastitude américaine»), l'estetismo sentimentale di Bernardin de Saint Pierre («ces vastes et paisibles contées semblent réservées à l'enfance du monde») non possono, nonostante tutto, non lasciare il loro segno in un poeta che, così rigorosamente nitido e lucido, così potentemente avverte altresì il richiamo struggente delle vaste visioni di natura intatta e originaria: che sono poi parte, benché crudelmente smentite dalla natura stessa "matrigna", della sua stessa dialettica poetica¹⁴.

1.2. L'Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi

Questo contesto di riflessione sedimenta l'*Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi* (cfr. TPP 470-471) che esalta senza tentennamenti la vita primitiva dei selvaggi delle «Californie selve». L'*Abbozzo*, la cui struttura rappresenta un *unicum* nella serie degli abbozzi a noi pervenuti, va qui esaminato sotto il profilo del pensiero. Fin dall'inizio esso invoca i «primi parenti di prole sfortunatissima», «meno infelici» perché «la clemenza divina non vi tolse che la vita non fosse un bene». La descrizione della solitudine naturale che circonda Adamo è particolarmente accurata e deve destare «un'idea vasta e infinita». A tal fine Leopardi

Poema sulle selve e Inni cristiani dovrebbe permettere di collegare a questi ultimi – cosa che il Neri sembra non avere avvertito – non solo la genesi dell'*Inno ai Patriarchi*, ma anche quella della canzone *Alla Primavera* [...]» (p. 254), e ritrovandone la principale fonte nel *Génie* di Chateaubriand («Se a qualche vestigio di autore letto si deve pensare per la concezione degli *Inni cristiani* non è a Manzoni che conviene rivolgersi, bensì ad un altro meno autentico rappresentante del cattolicesimo dell'Ottocento, e precisamente all'autore del *Génie du Christianisme*. Là allora si troverà che non solo di qualche vestigio è necessario parlare, si invece di un fitto intrico di orme precise», p. 252); Getto fornisce nel saggio una «spigolatura» «assai copiosa» di tali corrispondenze, per concludere che «Le poche righe degli inni al Redentore al Creatore e a Maria risplendono come l'unica parola profondamente cristiana di Giacomo Leopardi, al vertice di un arco che muove da parole di una religione accettata supinamente e giunge ad altre parole di una religiosità negativa, senza speranza» (p. 272).

¹⁴ Pisanti stesso aggiunge, in modo non del tutto convincente, che le sue informazioni sull'America e gli Americani avevano un carattere erudito: «Leopardi ha insomma numerose osservazioni e considerazioni sull'America e gli americani: ma in un ambito, quasi sempre, di cultura per molti aspetti retrodatata, settecentesca, dotta, erudita, come per tante altre cose, del resto, in Leopardi, al di qua di accensioni più tipicamente romantiche», Tommaso Pisanti, «*Fra le vaste californie selve*»: *Leopardi, l'America e la tradizione letteraria italiana*, in AA. VV., *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1974), Olschki, Firenze 1989, pp. 465 e 463-464 (nel corpo del testo).

richiama l'*Inno a Nettuno* nella scena di Rea: «Si procuri di destare un'idea vasta e infinita di questa solitudine simile a quella ch'io concepiva scrivendo l'*Inno a Nettuno*, e descrivendo la scena di Rea nella terra inabitata per darvi alla luce quel Dio.»¹⁵. Caino segna per Leopardi l'«ingresso della morte nel mondo», e quindi della colpa che attraversa l'intera storia della civiltà e che coincide con la costituzione della società: «La società figlia del peccato, e della violazione delle leggi naturali», nasce con Caino, indicato dalla Scrittura come fondatore della città¹⁶. La stessa diffusione del genere umano, successiva alla costruzione della Torre di Babele, viene menzionata come il segno dell'affermazione del male e del dolore su tutta la terra:

Diffusione del genere umano per la terra. Il nostro globo s'empie tutto di sventure e di delitti. Noi le insegnamo a terre vergini, le quali per la prima volta sentono l'influenza dell'uomo, e con ciò solo divengono consapevoli del male e del dolore, cose fin qui sconosciute e non esistenti per loro.

Con la presentazione di Abramo, immerso nella vita pastorale, Leopardi pensa di mettere in atto il proposito già espresso nell'appunto sugli *Inni Cristiani*, ovvero quello di imitare gli *Inni* di Callimaco: «Vita pastorale de' Patriarchi. Qui l'inno può prendere un tuono amabile, semplice, d'immaginazione ridente e placida, com'è quello degl'inni di Callimaco.». E aggiunge una sottolineatura sulla presenza divina nella natura («la sua voce usciva dalle rupi e da' torrenti»), estintasi in seguito alla crescita delle colpe e delle infelicità degli

¹⁵ Riproduco il testo, richiamato da Leopardi, dell'*Inno a Nettuno*: «Ella discese / a la selvosa terra, il petto carca / d'acerba doglia, e scolorite avea / le rosee guance. Mentre il sole eccelso / ardea su le montagne i verdi boschi, / e sul caldo terren s'abbandonava / l'agricoltor cui spossatezza invaso / avea le membra [...]»; «[...] e per gli eccelsi monti / ed il profondo mare errando già / l'eco romoreggiante.» (vv. 13-20 e 37-39) (TPP 280).

¹⁶ «Ora, – spiega felicemente Luporini – dal senso di quella “colpa” (le “dire / colpe de' figli” di Adamo) è dominato l'intero arco poetico dell'*Inno ai Patriarchi*, dal delitto di Caino allo “invitto / nostro furor” scagliato contro i “primitivi” della California: “violate genti”. E aggiunge: «Sotto questo segno unificante negativo (cainico, appunto) è così cupamente raccolta tutta la storia della civiltà (anzi delle civiltà, fino alla nostra)». Viceversa, nell'evoluzione futura del pensiero leopardiano verrà proposta «una specie di antropodicea» che rovescherà l'assunto dell'*Inno*: «La sofferenza, il male, è di tutti i viventi, ma i *discolpati* sono gli uomini», C. Luporini, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 122-123.

uomini. A questo punto il poeta pensa a una «digressione o conversione lirica», nella quale emerga «un'età d'oro pel genere umano»: «Fu certo fu, e non è sogno, né favola, né invenzione di poeti, né menzogna di storie o di tradizioni, un'età d'oro pel genere umano. Corse agli uomini un aureo secolo, come aurea corre e correrà sempre l'età di tutti gli altri viventi, e di tutto il resto della natura.» E ciò non per mancanza di sventure, ma perché gli uomini le ignorarono: «Ma s'ignorarono le sventure che ignorate non son tali ec. ec.». La «conversione lirica» consiste proprio nel passaggio all'età presente e alle «Californie selve». Riporto per intero il passaggio dell'*Abbozzo* che tratteggia l'esistenza moderna dei Californi, testimoni dell'autenticità della passata età dell'oro senza tener conto delle oscillazioni interpretative depositate fino al luglio 1822 nello *Zibaldone*:

[vita pastorale de' Patriarchi] Tale anche oggidì nelle Californie selve, e nelle rupi, e fra' torrenti ec. vive una gente ignara del nome di viltà, e restia (come osservano i viaggiatori) sopra qualunque altra a quella misera corruzione che noi chiamiamo coltura. Gente felice a cui le radici e l'erbe e gli animali raggiunti col corso, e domi non da altro che dal proprio braccio, son cibo e l'acqua de' torrenti bevanda, e tetto gli alberi e le spelonche contro le piogge e gli uragani e le tempeste. Dall'alto delle loro montagne contemplano liberamente senza né desideri né timori la volta e l'ampiezza de' cieli, e l'aperta campagna non ingombra di città né di torri ec. Odo senza impedimento il vasto suono de' fiumi, e l'eco delle valli, e il canto degli uccelli, liberi e scarichi e padroni della terra e dell'aria al par di loro. La tempesta li turba per un momento: la fuggono negli antri: la calma che ritorna, li racconsola e rallegra. La gioventù è robusta e lieta: la vecchiezza riposata e non dolorosa. L'occhio loro è allegro e vivace (lo notano espressamente i viaggiatori): non alberga fra loro né tristezza né noia. L'uniformità della vita loro non gli attedia: tante risorse ha la natura in se stessa, s'ella fosse ubbidita e seguita.

Perché invidiamo noi loro la felicità di cui godono, che non hanno conquistata coi delitti, non mantengono coll'infelicità e oppressione de' loro simili, che fu donata loro gratuitamente dalla natura, madre comune; a cui hanno pieno diritto in virtù non solo dell'innocenza loro, ma della

medesima esistenza? Che gran bene, che gran felicità, che grandi virtù partorisce questa civiltà della quale vogliamo farli partecipi, della quale ci doliamo che non siano a parte? Siamo noi sì felici che dobbiamo compatire allo stato loro, s'è diverso dal nostro? o perché abbiamo perduta per nostra colpa la felicità destinata a noi né più né meno dalla natura, saremo noi così barbari che la vorremo torre anche a quelli che la conservano, e farli partecipi delle nostre conosciute e troppo sperimentate miserie? Che diritto n'abbiamo? E qual cura, qual erinni ci spinge e ci sollecita a scacciare la felicità da tutto il genere umano, a snidarla dagli ultimi suoi recessi, da quei piccoli avanzi del nostro seme ai quali ell'è ancora concessa: a scancellare insomma per sempre il nome di felicità umana? Non basta alla nostra ragione di averla perseguitata ed estinta in eterno in così gran parte della stirpe nostra? ec.ec.

(I Missionari sono occupatissimi presentemente a civilizzare la California. Non vi riescono da gran tempo. Adoprano la forza e costringono i Californi a radunarsi, non so se ogni giorno, o in certi tali giorni, a far certe preghiere ec. Alcuni ne tengono presso di loro, e procurano d'istruirli e civilizzarli. Ma questi dimagrano in breve visibilmente, perdono il colore, l'occhio diviene smorto, ed alla prima occasione rifuggono ai boschi e alle montagne, dove ritornano sani e giocondi. Non credo che abbiano alcuna lingua, se non di gesti, o poco più).

Con questa digressione si potrà molto bene conchiudere. (TPP 471)

Esaminiamo gli attributi antropologici dei Californi. Il primo attributo rilevato da Leopardi è il coraggio («una gente ignara del nome di viltà»), virtù tipicamente classica, che il poeta trasferisce nei selvaggi americani. A essa egli associa subito l'assenza della corruzione conseguente all'affermarsi della cultura («quella misera corruzione che noi chiamiamo coltura»). Annoterò alla fine che i Californi mancano anche di un linguaggio articolato («Non credo che abbiano alcuna lingua, se non di gesti, o poco più»), segno elementare di una società civilizzata. La felicità di tale gente selvaggia è proprio il risultato dell'assenza di cultura e di ogni forma di civiltà: le stesse esigenze elementari del vitto e del rifugio sono soddisfatte nel contesto di una vita del tutto naturale, che consente anche quella

gradevole contemplazione della bellezza della natura resa possibile dalla visione panoramica di un mondo vario e incontaminato. La visione dall'alto costituisce la dimensione prospettica privilegiata da Leopardi per la più completa contemplazione della terra e dell'«ampiezza de' cieli», non a caso raffrontata a quella propria degli uccelli «liberi e scarichi e padroni della terra e dell'aria al par di loro» (tale prospettiva sarà spesso gradita a Leopardi: basti ricordare lo sguardo aereo proposto nell'*Elogio degli uccelli*). La vita naturale, pur nei turbamenti dovuti ai fenomeni atmosferici avversi, non produce paure; come gli uccelli, i selvaggi si spaventano per la tempesta, ma al ritorno della quiete si rinfrociano e si rallegrano. Il poeta nota ancora nei Californi la robustezza fisica e la tranquilla vecchiaia, e soprattutto l'assenza di tristezza e noia, ovvero l'assenza dei mali più diffusi nella civiltà moderna e ormai intrinsecamente connessi alla condizione umana. La fonte della noia non si trova nell'uniformità della vita naturale, ma nell'insoddisfazione degli umani, dovuta proprio all'allontanamento dalla naturalità stessa. La figura del "selvaggio felice" emerge nettamente dal raffronto tra la felicità dei Californi «a cui hanno pieno diritto in virtù non solo dell'innocenza loro, ma della medesima esistenza» e la presunta felicità moderna, «conquistata coi delitti» e mantenuta «coll'infelicità e oppressione de' loro simili». A tale raffronto Leopardi aggiunge il rilievo della contraddizione di una civiltà potente e sviluppata che da un lato invidia i selvaggi e dall'altro vuole incivilirli a forza: o la civiltà nostra è felice, e allora non ha senso l'invidia verso i selvaggi; o è talmente barbara che, per invidia, vuole condannare i selvaggi alla sua stessa infelicità:

Siamo noi sì felici che dobbiamo compatire allo stato loro, s'è diverso dal nostro? o perché abbiamo perduta per nostra colpa la felicità destinata a noi né più né meno dalla natura, saremo noi così barbari che la vorremo torre anche a quelli che la conservano, e farli partecipi delle nostre conosciute e troppo sperimentate miserie? Che diritto n'abbiamo?

Da notare qui anche l'uso esplicito della contrapposizione tra barbarie e selvatichezza, che diverrà in seguito (basti pensare alla *Scommessa di Prometeo*, sulla quale mi soffermerò più avanti) una chiave di comprensione dello sviluppo antropologico. La felicità è stata possibile nel genere umano e i Californi ne sono una delle ultime testimonianze; la violenta pertinacia con la quale la civiltà occidentale si accanisce contro gli ultimi selvaggi è a sua volta segno del potere evocativo presente in queste testimonianze "postume" di una felicità naturale degli uomini. Come scrive Balzano, «Il Californiano, sintesi di un "primitivismo selvaggio" attivo e felice, quasi echeggiante i profili cinquecenteschi, di Montaigne in particolare, oltre ad essere inesistente in qualsiasi altro angolo del pensiero leopardiano, è l'unico "selvaggio" non barbaro»¹⁷.

È un grido accorato quello di Leopardi, contro «l'erinni» che «ci spinge e ci sollecita a scacciare la felicità da tutto il genere umano, a snidarla dagli ultimi suoi recessi, da quei piccoli avanzi del nostro seme ai quali ell'è ancora concessa». Un grido che si rivolge espressamente contro i missionari cristiani che dovrebbero capire più degli altri, ad un'attenta lettura del *Genesi*, il valore della vita naturale dei patriarchi e che invece «Adoprano la forza e costringono i Californi a radunarsi» per indottrinarli. Nelle condizioni di coercizione imposte dai missionari Leopardi rileva, alla luce della documentazione posseduta, che i selvaggi perdono la loro felicità.

La digressione viene intesa come vera e propria conclusione dell'*Inno*, come infatti avverrà con la quinta strofa, anche se Leopardi aggiunge come ipotesi per un'eventuale continuazione la figura di Giuseppe, «Ultimo de' patriarchi nati pastori», che, entrando nelle corti, dà inizio alla città, foriera di conseguenze nefaste per il genere umano: «nasce la fame dell'oro, la sfrenata e ingiusta ambizione ec. ec. e d'indi in poi la storia dell'uomo è una serie di delitti, e di *meritate* infelicità.».

¹⁷ M. Balzano, *"I confini del sole"*, cit., p. 72.

1.3. L'Inno ai Patriarchi: la quinta strofa

Gran parte delle annotazioni presenti nell'*Abbozzo* trova il suo esito nell'*Inno*, composto a Recanati in diciassette giorni nel luglio 1822 e inserito tra le *Canzoni* fin dall'edizione bolognese del 1824, con la seguente motivazione, addotta nelle *Annotazioni*: «Chiamo quest'Inno, Canzone, per essere poema lirico, benché non abbia stante nè rime, ed atteso anche il proprio significato della voce *canzone*, la quale importa il medesimo che la voce *ode*, cioè *cantico*.» (Canti I, 194). Il richiamo agli inni greci, specie di Callimaco, già esplicitato, è stato riconosciuto nel nesso tra dimensione lirica e narrativa e in particolare nella struttura dei brevi quadri narrativi dedicati ai patriarchi. Il carattere "religioso" dell'*Inno*, sommessamente smentito dalla *Presentazione* premezza alla stampa delle *Canzoni* nel «Nuovo Ricoglitore» del 1824 («Un'altra Canzone intitolata *Inno ai Patriarchi, o de' principii del genere umano*, contiene in sostanza un panegirico dei costumi della California, e dice che il secol d'oro non è una favola», [Canti II, 214-215]), è stato messo in dubbio da lungo tempo: la critica meno recente ritenne l'*Inno* «ben lontano dall'intento primitivo di rinnovare la lirica religiosa»¹⁸ e certamente esso presenta uno squilibrio tra lo scenario cristiano e biblico e l'elogio della felicità dell'uomo naturale.

Il rapporto con le canzoni di argomento antico e "favolistico" è testimoniato anche dallo spostamento della sua collocazione: dal nono posto nell'edizione del 1824, dopo *L'ultimo canto di Saffo*, all'ottavo posto, dopo *Alla Primavera*, nelle altre edizioni. Va aggiunto che la stesura è risultata molto laboriosa, come dimostrano la numerose varianti e correzioni.

¹⁸ Giulio Augusto Levi, ad esempio, scrisse: «Questo [*Inno*] è ben lontano dall'intento primitivo di rinnovare la lirica religiosa: Non c'è nulla dello spirito biblico in queste bibliche rievocazioni; non c'è che la poesia e la filosofia leopardiana nella sua parte meno tetra: una stanchezza della civiltà e della triste scienza; un rifugiarsi nostalgico nella creduta felicità degli antichi; con la persuasione che vi fosse un disegno originario, ordinato al bene delle creature dell'amica natura, e disfatto malauguratamente dall'inquieto ardore degli uomini», Giulio Augusto Levi, *Giacomo Leopardi*, Principato, Messina 1931, p. 182.

Qualche altra annotazione sulle peculiarità di contenuto. Cesare Luporini ha rilevato come la collocazione dell'*Inno* nel quadro delle *Canzoni* sia ben commisurata alle "stravaganze" delle *Canzoni* dichiarate dall'autore nella ricordata presentazione dell'edizione del 1824 («Sono dieci Canzoni, e più di dieci stravaganze.»)¹⁹, che producono un voluto effetto di straniamento. E Walter Binni per parte sua invita a leggere l'*Inno* come il punto di rottura nella trasformazione della forma-canzone: sono assenti le stanze e le rime e si susseguono «larghi quadri giustapposti». Tali quadri non risultano sempre coerenti e allontanano decisamente dalla prospettiva biblica, pure promessa dal titolo, che nella sua seconda parte sposta l'attenzione sui principi del genere umano, evidenziati appunto nei quadri, e non sempre congruenti con le vicende dei patriarchi²⁰. Se Caino rappresenta bene la rottura rispetto allo stato edenico dell'armonia naturale, non si può tuttavia dire che tale rottura si configuri cristianamente come un "peccato" e soprattutto che essa si confronti con la figura di Dio²¹.

¹⁹ Da notare quanto sia centrale per Leopardi la quinta strofa nell'economia dell'*Inno* e quanto voglia essere dimostrativa dell'esistenza reale del «selvaggio felice»; cfr. C. Luporini, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 88-92.

²⁰ Riporto per intero il giudizio di Binni: «Ebbene nell'*Inno ai Patriarchi* il tema "persuasivo" è debole e stanco, puntellato dal ritorno ad elementi pensati in altra fase per quegli ibridi e incerti inni cristiani ormai ben lontani dalla prospettiva di chi aveva scritto il *Bruto* e la *Saffo* (così il finale sui felici selvaggi americani è ben interessante per l'accusa al colonialismo bianco per la sua interessata e sfruttatrice civilizzazione corruttrice, ma nella stessa delineazione dei buoni selvaggi in una vita senza attività e impegni è assai meno lontano dalla stessa più vera esaltazione dello stato naturale energico e ricco di illusioni). E viceversa alla mancanza della "persuasione" e del "sentimento" il Leopardi supplisce con un largo impiego dell'astratta e ornamentale "immaginazione" (e non a caso l'elaborazione dell'inno fu laboriosissima, ma priva di quelle varianti decisive che dal linguaggio riportano a centri essenziali della problematica leopardiana) applicandosi a svolgere larghi quadri giustapposti, e di varia suggestione elegante e vaga, sulla vita beata dei veri patriarchi, del resto contraddetta (ma senza fecondo attrito) dall'iniziale rilievo sulla corruzione aperta da Caino fondatore di vita sociata», W. Binni, *La protesta di Leopardi*, cit., pp. 70-71.

²¹ Luporini asserisce che «il rapporto personale, etico-religioso, fra gli uomini e Dio è accuratamente cancellato da Leopardi» e che quindi manca un Dio dei patriarchi, cfr. C. Luporini, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., p. 97. Sull'antiteodicea leopardiana cfr. Patrizia Girolami, *L'antiteodicea. Dio, dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, con una premessa di Giorgio Luti e un saggio introduttivo di Marino Biondi, cap. II. *Dal Dio del nulla alla metafisica della materia*, Olschki, Firenze 1995, che scrive: «Le annotazioni su Dio, che accompagnano, nel 1821, quelle sulla religione e che tornano ad accrescere il diario mentale di Leopardi dal 1825 al 1829, senza, tuttavia, abbandonare mai, neppure negli anni di intervallo, l'intreccio delle sue riflessioni, riempiono gli spazi bianchi di un pensiero che, procedendo in direzione antimetafisica, si presenta fundamentalmente 'a-teo', ovvero, in senso propriamente etimologico, senza Dio» (p. 52). Per un approfondimento del rapporto di Leopardi con il divino, su posizioni divergenti dalle mie, cfr. Marco Moneta, *L'«officina» delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, II. *Le riflessioni metafisico-teologiche*, FrancoAngeli, Milano 2006, dove, tra l'altro, si legge: «Allo stesso modo in cui il 'nulla' leopardiano non va

Passiamo ora alla quinta strofa dell'*Inno*, che si caratterizza rispetto all'*Abbozzo* piuttosto per l'effetto poetico che non per i contenuti di pensiero. Ma anche in questo caso è possibile sviluppare qualche osservazione. La quinta strofa, «volo a piombo fulmineo sull'attualità» (C. Luporini), attiene direttamente al tema del "Californio"; la riporto per intero, per maggiore perspicuità:

Tal fra le vaste californie selve
nasce beata prole, a cui non sugge
pallida cura il petto, a cui le membra
fera tabe non doma; e vitto il bosco,
nidi l'intima rupe, onde ministra
l'irrigua valle, inopinato il giorno
dell'atra morte incombe. Oh contra il nostro
scellerato ardimento inermi regni
della saggia natura ! I lidi e gli antri
e le quiete selve apre l'invitto
nostro furor; le violate genti
al peregrino affanno, agl'ignoranti
desiri educa; e la fugace, ignuda
felicità per l'imo sole incalza.

Nel 1824 Leopardi postilla la strofa con una nota integrativa che verrà progressivamente scarnificata nelle altre edizioni²². Seguendo lo schema proposto nell'*Abbozzo* Leopardi

scambiato con il 'nulla' nichilistico, così l'ammissione della "distruzione" di Dio non va presa per una professione di ateismo» (p. 71).

22 Ecco la nota leopardiana: «Già non occorre avvertire che la California sta nell'ultimo termine occidentale del continente. La nazione de' Californii, per ciò che ne riferiscono i viaggiatori, vive con maggior naturalezza di quello ch'a noi paia, non dirò credibile, ma possibile nella specie umana. Certi che s'affaticano di ridurre la detta gente alla vita sociale, non è dubbio che in processo di tempo verranno a capo di quest'impresa; ma si tiene per fermo che nessun'altra nazione dimostrasse di voler fare così poca riuscita nella scuola degli Europei.» (Canti II, 200-201). Luporini si sofferma su questa nota, apposta nell'edizione del 1824 all'ultima

descrive i Californi nella loro piena naturalità, fonte genuina di vita felice. La «beata prole» che ancora oggi nasce «fra le vaste californie selve» è priva di quelle angosce che l'umanità presente possiede in gran parte: non è assillata dalla cura che fa impallidire, non è domata da crudeli malattie, non ha bisogno di lavorare per procurarsi il cibo e il rifugio e infine non aspetta il giorno della morte, giorno che giunge appunto «inopinato», inaspettato, inconsapevole. La notazione dell'«inopinato» «giorno dell'atra morte» costituisce un motivo non presente nell'*Abbozzo*, che rimarca viepiù il nodo costitutivo dell'infelicità umana, rivelato appunto dalla paura della morte. A questo quadro "idillico" di un'umanità immune dall'infelicità segue per contrasto la raffigurazione della vocazione distruttiva e assimilatrice della civiltà moderna – testimoniata nell'*Abbozzo* dall'azione dei missionari e qui posta efficacemente in risalto – che con il suo «scellerato ardimento» penetra nelle «quiete selve», educa «le violate genti al peregrino affanno», a un'angoscia a loro sconosciuta, e a desideri finora ignoti, contribuendo a dissolvere «la fugace, ignuda felicità» che ancora persisteva in questo estremo luogo del continente americano.

Si può senz'altro convenire con chi ha notato come la descrizione dei Californi risulti estranea alla storia e rimanga nel solco di una lettura rousseauiana dell'utopia edenica che configura una realtà immaginaria senza luogo né tempo²³. Oltre al riferimento a Jean-Jacques Rousseau è stato anche proposto, a ragione, quello a Giambattista Vico e al vichismo, rispetto al quale Leopardi mostra tuttavia un atteggiamento ambivalente: da un lato accetta l'esaltazione della tesi secondo la quale la potenza poetica corrispondeva ai tempi arcaici dei popoli primitivi, dall'altro vede nella società moderna un esito dell'errore

strofa e progressivamente semplificata nelle edizioni successive (cfr Canti I, 597), sostenendo metodologicamente come «La storia evolutiva delle note di Leopardi ai propri testi poetici è, a mio parere, sotto detto riguardo molto significativa. È la storia di una straordinaria semplificazione e riduzione», C. Luporini, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 114-115.

²³ Cfr. Rosario Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, «Lettere Italiane», XLVI, 1994, 4, pp. 591-593.

dell'umanità rispetto alla naturalità primitiva²⁴. Bisogna tuttavia aggiungere che non si tratta di una visione “fantastica” e comunque puramente immaginaria: Leopardi setaccia a fondo le fonti e non trascura l'attenzione su particolari antropologici direttamente documentati, come quello relativo all'assenza di una lingua presso i Californi. La visione dei Californi conduce anche a immaginare una naturale solitudine e un isolamento individuale, lontano dalla stessa futura concezione leopardiana della “società larga”, un'aggregazione accidentale tipica di molti animali e delle primissime società²⁵, in un orizzonte di vastità silvestre che attrae il poeta fin dal disegno di un poema sulle selve del 1819 e che richiama letture ben identificate, come alcuni capitoli del ricordato *Génie du Christianisme* di Chateaubriand, dove si descrivono foreste antiche nate dopo il diluvio, o come le descrizioni sulla solitudine e la sacralità delle selve presenti in Cornélius de Pauw, Lodovico Antonio Muratori, Jean-François de La Pérouse, e della totale assenza di civiltà nei popoli primitivi presente in Antoine-Augustin Bruzen de la Martinière e in François Marie Picolo²⁶.

24 Per María de las Nieves Muñiz Muñiz «la mitizzazione del “selvaggio” come utopia realizzata» «va piuttosto cercata in una visione ambivalente del mito stesso accostabile a certe tesi di Vico», ovvero al nesso stabilito nella *Scienza Nuova Seconda* fra la forza fisica e la potenza poetica, anche se «nessun indizio troviamo nella *Scienza Nuova* del relativismo che poi coltiverà Leopardi, e tanto meno del suo rimpianto delle “favole antiche”», di modo che «la linearità della traiettoria vichiana viene capovolta in un percorso già sottilmente regressivo avente l'“errore” come approdo finale», María de las Nieves Muñiz Muñiz, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, «Rassegna della Letteratura Italiana», anno 97°, serie VIII, n. 1-2, gennaio-agosto 1993, pp. 81-83 e 87 (cit. alle pp. 81, 83 e 87, nota 15).

²⁵ Il primo cenno ai selvaggi risale a (Zib 49) (presumibilmente scritto nel 1818), mentre il primo inserimento di un richiamo ai «figli nelle selve» all'interno della discussione sulla società risale al 17 ottobre 1820 (Zib 283), ma il rapporto tra popolazioni primitive americane e “società larghe” è testimoniato per la prima volta nel lungo saggio zibaldonico del 30 marzo – 4 aprile 1821, che ruota intorno al tema dell'amor proprio. Dopo aver asserito che «ridotto l'uomo dallo stato solitario a quello di società, le prime società furono larghissime» (Zib 874), Leopardi prosegue affermando: «Ma siccome l'amor proprio può prendere diversissimi aspetti, in maniera, ch'essendo egli l'unico motore delle azioni animali, esso stesso che è ora egoismo, un tempo fu eroismo, e da lui derivano tutte le virtù non meno che tutti i vizi; così nelle antiche e poche ristrette società (come pure accade anche oggi in parecchie delle popolazioni selvagge che si scoprono, o quando furono scoperte, come alcune Americane) l'amor proprio fu ridotto ad amore di quella società dove l'individuo si trovava, ch'è quanto dire amor di corpo o di patria.» (Zib 878).

²⁶ Tra le possibili fonti sui Californi ricordo, oltre alle già menzionate opere di Solis, Pedro de Cieza, Algarotti e Robertson, soltanto le opere effettivamente possedute nella Biblioteca Leopardi: Antoine-Augustin Bruzen de la Martinière, *Le grand Dictionnaire géographique et critique*, Pasquali, Venise 1737-1741, tomes 10 (citato in un'annotazione marginale del *Dialogo di Timandro e di Eleandro*; cfr. Opmor 441); Gian Rinaldo Carli, *Lettere americane*, in *Delle Opere* del Signor Commendatore Gianrinaldo Conte Carli, Monistero S. Ambrogio maggiore, Milano 1785-1786, tomi XI-XIV (le *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Memoires interessants pour servir a l'histoire de l'espece humaine*, George Jacques Decker, Berlin 1770, di Cornélius de Pauw, pur assenti, sono discusse nelle *Lettere americane* di Carli: cfr. le *Lettere* I, II, IV, Parte I,

1.4. Il disegno del poema sulle selve

In tale *Disegno letterario* sulle selve, che risale al 1819 e al quale va aggiunto – per l'attinenza con il tema – il titolo consegnato sette anni dopo a una lista di *Disegni letterari* («Istoria del popolo Messicano avanti gli spagnuoli, ridotta da quella del Clavigero, come l'istoria degli Oracoli ec. ec.» [TPP 1112])²⁷, Leopardi cita ad esempio espressamente

Tomo XI); Francesco Saverio Clavigero, *Storia antica del Messico divisa in dieci libri*, Gregorio Biasini, Cesena 1780-1781; Id., *Storia della California*, Modesto Fenzio, Venezia, 1789, in quattro libri [nel retro della copertina si legge: «memoria del Sigr Camillo / Frontoni -Segretario Comunale»]; *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo*, Sonzogno e Comp., Milano 1815, tomi IV (traduzione italiana di Jean Francois de Galaup conte de La Perouse, *Voyage autour du monde pendant les années 1785-88*, Imprimerie de la Republique, Paris an V [1797], voll. IV; citato in un'annotazione marginale del *Dialogo della Natura e di un Islandese*; cfr. Opmor 439); Garcilasso de la Vega, *Histoire des Yncas, Rois du Perou...*, traduite de l'Espagnol de l'Ynca par J. Baudoin, Gerard Kuyper, Amsterdam 1704, voll. 2 (nella Biblioteca Leopardi è presente soltanto il primo volume in cinque libri); François Marie Picolo, *Memoire touchant l'estant des Missions, nouvellement établies dans la Californie...*(1702), in *Lettres Edifiantes et Curieuses, écrites des missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus, V. Recueil*, Nicolas Le Clerc, Paris, 1705, pp. 248-287; Guillaume-Thomas-Francois Raynal, *Storia dell'America Settentrionale. Continuata fino al presente, con Carte Geografiche rappresentanti il Teatro della Guerra Civile tra la Gran Bretagna, e le Colonie Unite*, Antonio Zatta, Venezia 1778, seguita da una *Storia dell'America Settentrionale in continuazione di quella del Signor Abate Raynal, Continuata fino alla primavera dell'anno 1779*, Antonio Zatta, Venezia 1779 (traduzione parziale dell'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, pubblicata per la prima volta anonima ad Amsterdam nel 1770 in 6 volumi). Le opere di Garcilasso e Carli, pur essendo rilevanti nella letteratura sul Nuovo Mondo, non saranno più citate da Leopardi, dopo la loro comparsa nella *Storia della Astronomia*.

A parere di Lionello Sozzi l'opera di Lodovico Antonio Muratori – *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Giambatista Pasquali, Venezia 1743-1749, voll. II, e specificamente la *Parte seconda*, pubblicata nel 1749 (cfr. l'edizione moderna del primo volume, a cura di Paolo Collo, con una nota di Angelo Morino, Sellerio, Palermo 1985; il curatore ricorda nella sua *Introduzione* come «Caloroso è il successo che arride al *Cristianesimo felice*, tanto da diventare “il condimento delle mense dei gesuiti”, e immediate sono le richieste di ristampa», p. 13) –, assente dalla Biblioteca Leopardi, acquista un rilievo particolare tra le fonti: «Se si pensa, poi, che Muratori è l'unico che definisca, come Leopardi, *Californi*, almeno una volta [posso confermare che la variante appare una sola volta, nel seguente passo: «Nella guisa, che s'usa fra i Barbari Indiani dell'America Meridionale, vivono ancora i Californii, cfr. la citazione di Muratori nel corpo del testo alla p. 48; peraltro spesso Muratori designa i Californiani «Barbari»], gli abitanti della lontana penisola (per Clavigero essi sono i *Californiesi*), si è tentati di vedere nel *Cristianesimo felice* e, ben inteso, nella relazione di Piccolo [si tratta del *Mémoire* di Piccolo sopra ricordato edito anche in italiano nella *Scelta di lettere edificanti scritte dalle missioni straniere*, Ranieri Fanfani, Milano 1828, t. XII, pp. 95-109] da cui quell'opera dipende, la fonte principale, non certo unica ma più determinante, dell'immagine leopardiana di quel mondo lontano, di quegli “ultimi recessi” dell'umana felicità, di quegli sparuti, “piccoli avanzi del nostro seme”», Lionello Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. XV, 1985, 1, p. 231. Bisogna tuttavia tener conto del fatto che il libro di Muratori non è in alcun modo testimoniato tra i volumi della Biblioteca e le fonti di Leopardi.

²⁷ Capucci ricorda che «Il Clavigero era uno dei gesuiti espulsi dal Messico che, con altri confratelli, aveva trovato rifugio a Cesena, dove aveva pubblicato la sua storia nel 1780-81. È probabile che quest'opera – come qualche altra – fosse introdotta in casa Leopardi da don Giuseppe Torres: forse il solo modesto contributo del non dotto gesuita agli interessi culturali di Giacomo», M. Capucci, *I popoli esotici nell'interpretazione leopardiana*, in AA. VV., *Leopardi e il Settecento*, cit., p. 249, nota 5; Contarino aggiunge che Leopardi «aveva potuto ascoltare i racconti del gesuita José de Torres, che proprio del Messico [e, aggiungo, della stessa città di Clavigero, Veracruz] era nativo», cfr. R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 590.

Chateaubriand, insieme a Callimaco per l'*Inno a Cerere* e a ucano. Mette conto riferirne riportandolo per intero:

Poema in forma didascalica sulle selve e le foreste, la loro utilità, l'uso per navi, edifizii, ogni genere di costruzione, il modo di tenerle e tutti gli altri oggetti reali ed economici e fisici che le riguardano trattati da parecchi autori anche recentissimi in libri a parte. Ma principalmente dovrebbe servirsi della infinita materia poetica che le foreste e le selve somministrano, toccare le antiche ninfe driadi amadiadi napee, le molte superstizioni degli antichi intorno alle selve, gli alberi consacrati agli dei, gli uomini mutati in piante, le querce fatidiche, le selve sacre (siccome quella di cui Callimaco nell'inno a Cerere) i timori panici degli antichi riguardo alle foreste, i fauni i satiri i centauri i tanti mostri de' quali le popolavano di cui ho parlato nel Saggio sui loro errori popolari, la selva terribile di Marsiglia a cui non si poteva alcuno avvicinare di mezzo giorno e della quale parla Lucano, le cose contenute dalle foreste, i serpenti, le fiere, le cacce quindi e l'altre cose appartenenti alle fiere; le foreste d'America non mai penetrate da uomo, così quelle d'altre parti del mondo, le loro differenze nei differenti climi, isole ec. gli usi vari massime appresso i popoli lontani, selvaggi, l'immensità delle foreste di questo o quel paese, come quelle che descrive lo Chateaubriand parlando, se ben mi ricorda, del Diluvio nel Genio del Cristianesimo circa il principio. Si potrebbe anche far uso di quello che somministrano le vite, p. es. de' padri antichi solitari, e le diverse storie sì profane sì massimamente sacre sia ebrea che cristiana, come anche tutta la nostra Religione. Potrebbe somministrare un bell'episodio fantastico la selva abbattuta, anzi penetrata per la prima volta forse dopo la creazione, di cui vedi la Gazzetta di Milano 10 novembre 1819, nell'appendice, fingervi qualche famiglia umana non mai fatta partecipe del consorzio del mondo, ovvero far uso di quello che ho detto ne' miei Pensieri intorno alla vita degli animali e delle cose indipendente, dall'uomo e da quelli che noi chiamiamo avvenimenti, e che non lo sono se non per la nostra schiatta, e non già pel mondo, che non se n'avvede. (TPP 1110).

Il progetto risulta interessante per vari motivi. Innanzitutto è da rilevare la commistione tra forma didascalica e materia poetica che indirizza verso una direzione formale – quella

della poesia didascalica – di norma esclusa dalla poetica leopardiana. L'accentuazione sulla «infinita materia poetica che le foreste e le selve somministrano» sposta tuttavia subito l'attenzione verso la tradizione classica e arcadica, con un richiamo – quello relativo all'*Inno a Cerere* di Callimaco – che verrà riproposto nell'*Abbozzo* e che sarà tenuto presente nell'*Inno*. Interessante anche il collegamento con i materiali raccolti nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, che testimonia di una procedura consueta e altrimenti attestata di riutilizzo di notizie erudite sugli “errori” degli antichi per dare corpo all'immaginazione poetica: quelli che in una prospettiva illuministica venivano visti come limiti della conoscenza vengono successivamente fatti valere come motivi schiettamente poetici. Anche il richiamo a Lucano è ricavato dal *Saggio*²⁸. Il legame con l'*Abbozzo* e l'*Inno* è inoltre riconoscibile nel riferimento alle «foreste d'America non mai penetrate da uomo», le uniche identificate geograficamente nel progetto, al quale va unito quello agli «usi vari massime appresso i popoli lontani, selvaggi», ricondotti proprio all'«immensità delle foreste». In questo contesto si inserisce il richiamo al *Génie du Christianisme* di Chateaubriand, sicuramente letto nell'antologia curata da Noël e Delaplace, ma anche nell'edizione del 1802 posseduta in Casa Leopardi²⁹, visto il riferimento preciso alle pagine sul «Diluvio», presenti in un capitolo non antologizzato nelle *Leçons de littérature et de morale*, e identificabili con il seguente passo:

Sur la terre, les rochers laissèrent tomber des cataractes; la lumière trompeuse de la lune, les vapeurs blanches du soir, couvrirent souvent les vallées des apparences d'une nappe d'eau; il

28 G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Capo VII. *Del Meriggio*, dove Leopardi riporta i seguenti versi di Lucano sul bosco sacro di Marsiglia (*Pharsalia*, III 422-425): «Num illum cultu populi proprio frequentant, / Sed cessare Deis. Medio quum Phoebus in axe est / Aut coelum nox atra tenet, pavet ipse sacerdos / Accessus dominumque timet deprendere luci.» (TPP 891/1).

²⁹ François-Auguste Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Migneret, Paris An X (1802), tomes 5. L'opera è inserita nel *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati* pubblicato negli “Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province delle Marche”, IV, 1899, p. 94 ed è presente nella Biblioteca di Casa Leopardi in un'edizione sempre del 1802, uguale nella foliazione, ma in 4 tomi, perchè include le appendici alla fine di ciascun tomo e non in un tomo a parte, come si legge nell'intestazione del tomo I: «*Nouvelle Edition à la quelle on a inseré les notes formant l'appendice à la fin de chaque Volume*».

naquit dans les lieux les plus arides, des arbres, dont les branches affaissées elles sortoient toutes trempées du sein des ondes; deux fois par jour la mer reçut ordre de se lever de nouveau dans son lit, et d'envahir ses grèves plaintives; les antres des montagnes conservèrent de sourds bourdonnemens et des voix lugubres; la cîme solitaire des bois présenta l'image d'une mer roulante, et l'Océan sembla avoir laissé ses bruits dans la profondeur des forêts³⁰.

Il riferimento a Chateaubriand è inoltre sintomo sicuro di un'adesione alla visione cristiana delle origini, ribadita nella frase successiva, che richiama il valore narrativo delle storie dell'antico e del nuovo testamento. Peraltro Chateaubriand, nel tome quatrième del *Génie du Christianisme* (Chapitres IV e V del Livre Quatrième, Quatrième partie), aveva descritto – sulla scia dei volumi 8 e 9 delle *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus...*, dei 6 volumi dell'*Histoire du Paraguay* di François Xavier de Charlevoix (Paris 1744), della *História de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay* (2 voll., Madrid 1753) di Pedro Lozano, del *Cristianesimo felice* di Muratori e *De l'esprit des lois* (Genève 1748) di Charles-Louis Secondat barone di Montesquieu – da un lato gli indiani del Paraguay come uomini indolenti, stupidi e feroci:

Les Indiens que l'on rencontre dans ces retraites, ne leur ressembloient que par le côté affreux. Race indolente, stupide et féroce, elle montrait dans toute sa laideur l'homme primitif dégradé par sa chute. Rien ne prouve davantage la dégénération de la nature humaine, que la petitesse du Sauvage dans la grandeur du désert.

³⁰ Fr.-A. Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, cit., tome I, Première partie (*Dogmes et doctrine*), Livre quatrième (*Suite des vérités de l'Écriture. Objections contre le Système de Moïse*), Chap. IV (*Suite du précédent. Histoire naturelle. Déluge*), pp. 158-159.

Ma dall'altro lato aveva visto negli Amerindi cristianizzati e civilizzati nelle *reducciones* dei Gesuiti un modello insuperabile di vita felice che si giovava insieme del contatto con la natura e dell'adesione allo spirito cristiano:

Chez ces sauvages chrétiens, on ne voyoit, ni procès, ni querelle; le *tien* et le *mien* n'y étoient pas même connus; car, comme l'observe Charlevoix, c'est n'avoir rien à soi que d'être toujours disposé à partager le peu qu'on a avec ceux qui sont dans le besoin. Abondamment pourvus des choses nécessaires à la vie; gouvernés par les mêmes hommes qui les avoient tirés de la barbarie, et qu'ils regardoient, à juste titre, comme des espèces de divinités; goûtant dans leurs familles et dans leur patrie, les plus doux sentimens de la nature; connoissant les avantages de la vie civile, sans avoir quitté le désert; et les charmes de la société, sans avoir perdu ceux de la solitude; ces Indiens se pouvoient vanter de jouir d'un bonheur qui n'avoit point eu d'exemple sur la terre. L'hospitalité, l'amitié, la justice, et les tendres vertus, découloient tout naturellement de leurs cœurs, à la parole de la religion, comme des oliviers laissent tomber leurs fruits mûrs au souffle des brises. Muratori a peint d'un seul mot cette république chrétienne, en intitulant la description qu'il en a faite: *Il christianesimo felice*.

Il nous semble qu'on n'a qu'un sentiment en lisant cette histoire; c'est le desir de passer les mers, et d'aller, loin des troubles et des révolutions, chercher une vie obscure, dans les cabanes de ces Sauvages, et un paisible tombeau, sous les palmiers de leurs cimitères³¹.

Nell'abbozzo di poema sulle selve Leopardi aggiunge anche un riferimento di cronaca, relativo all'abbattimento di una antichissima foresta, ricavato dalla «Gazzetta di Milano»³²,

³¹ Fr.-A. Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, cit., tome IV, Quatrième partie (*Culte*), Livre Quatrième (*Missions*), Chapitres IV (Mission du Paraguay. *Conversion du Sauvage*) e V (Suite des Missions du Paraguay. *République chrétienne. Bonheur des Indiens*), pp. 163-164 e 179-180. Chateaubriand vi aggiungeva un accorato rammarico per la distruzione delle *reducciones*: «Tout les fois qu'on fait le tableau de la félicité d'un peuple, il faut toujours en venir à la catastrophe. Au milieu des peintures les plus riantes, le cœur de l'écrivain est serré, par cette triste réflexion qui se présente sans cesse: *Tout cela n'existe plus!* Les mission du *Paraguay* son détruites; les Sauvages rassemblés avec tant de fatigue, sont errant de nouveau dans les bois, ou plongés vivant dans les entrailles de la terre. On a applaudi à la destruction d'un des plus beaux ouvrages, qui fût sorti de la main des hommes. C'étoit une création du christianisme, une moisson engraisnée du sang des apôtres, elle ne méritoit que haine et mépris! (p. 180)

e ritiene infine di dover presentare – se pure in appendice – le vicende di popolazioni escluse dalla civilizzazione, con un’attenzione al mondo animale che avrà una risonanza forte fin nelle Operette e che è ben descritta nello *Zibaldone* dello stesso anno:

Vita tranquilla delle bestie nelle foreste, paesi deserti e sconosciuti ec. dove il corso della loro vita non si compie meno interamente colle sue vicende, operazioni, morte, successione di generazioni ec perché nessun uomo ne sia spettatore o disturbatore né sanno nulla de’ casi del mondo perché quello che noi crediamo del mondo è solamente degli uomini (Zib 55).

Lo spettacolo di un mondo naturale ignaro delle vicende umane, che procede nel suo tempo vitale, ciclico e ricorrente di «vicende, operazioni, morte, successione di generazioni», comparirà, ad esempio, con grande effetto di spaesamento nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*. L’originario proposito didascalico si stempera quindi, nella stesura del progetto, fino a scomparire per lasciar posto a una visione edenica del mondo

32 Riporto il testo della «Gazzetta di Milano» richiamato da Leopardi: «Selve impenetrabili coprivano da secoli immemorabili le acute creste e le aspre pendici del monte Pilato, nel cantone svizzero di Untervalden, accessibili appena alle orme di arditto cacciatore. La scure non avea mai fatto cadere quegli antichi altissimi alberi sottratti all’umana industria da innumerevoli precipizj: l’annosa selva crebbe a suo bel agio, cadde, e rinnovelossi, senza che la natura fosse disturbata giammai nella sua opera. Finalmente uno straniero chiamò l’attenzione degli Svizzeri su questo tesoro inutile: si formò una società, la quale nel 1810 comperò un gran pezzo di quel bosco dal comune di Alpnach: e mastro Rupp di Beutlingen intraprese la costruzione di un condotto che desta stupore per l’ardimento che lo ha concepito: esso è attualmente terminato. Questo condotto consiste in un canale formato di tronchi d’albero, il quale ora scorre diritto ed ora serpeggiante: ora circuisce, ora scavalca le rupi: ora passa sotterra, ora è sostenuto in aria da armature elevate da 10 fino a cento piedi sopra il suolo: esso è lungo tre ore di cammino. I tronchi che lo compongono sono scorzato: le bande (gli orli, le pareti) hanno circa 6 piedi di altezza, il diametro n’è di 3 – 6 piedi: è abbondantemente inaffiato, affinché la precipitosa caduta degli alberi non vi metta fuoco, ed è sostenuto da 2000 pile circa, dieci piedi una dall’altra discoste. S’impiegarono nella sua costruzione 25 mille piane che sono unite una all’altra col mezzo di semplici incastri. Cento e sessanta operaj vi travagliarono un anno e mezzo, e questo sorprendente edificio ha costato circa 100m. fiorini. Ma la spesa n’è anche ben compensata. Abeti di 100 piedi di lunghezza e di 10 pollici di diametro dal lato più sottile percorrono in due minuti e mezzo colla rapidità della folgore un cammino di tre ore; e tal è la velocità della discesa, che all’occhio che li osserva, sembrano lunghi appena qualche piede. Sono poste delle guardie lungo tutta la linea. Egli è dal primo posto sul lago di Waldstatt che parte il primo grido: lascia correre; grido che, ripetuto da guardia a guardia, in tre minuti arriva alla cima. Allora l’albero è posto nel canale, e precipita preceduto dalle grida ei viene. Per farsi un’idea dell’immensa forza con cui discende, basti il dire, che se in luogo di guidar il tronco nelle acque del lago, lo si dirige, per mezzo di un’apposita manovra, contro la terra, egli vi penetra 18 e fin 24 piedi dal suo lato più grosso; e che un secondo tronco diretto contro il primo così robustamente conficcato, lo spacca come se fosse un fulmine che lo colpisce. Quel legname non solo è molto lungo, ma singolarmente duro, di fibra fina e drittissimo, per cui riesce ottimamente alle costruzioni navali. Il più minuto è convertito in carbone o in cenere, e nell’inverno quando la carriera è coperta di neve, si trasporta sopra certe specie di slitte», *Varietà*, «Gazzetta di Milano», Anno 1819, n. 314, mercoledì 10 novembre, Appendice critico-letteraria, pp. 1514-1515.

silvestre nella quale gli uomini sono ridotti a piccole comunità prive di civiltà o sono del tutto assenti.

Inutile sottolineare come in tale prospettiva la stessa adesione al messaggio cristiano e biblico è puramente strumentale e assume un rilievo esclusivamente narrativo; ad altro è rivolta l'attenzione del poeta, già nel 1819: alla possibile, ma irripetibile, «vita beata» di uomini selvaggi, identificati con i primitivi e privi di ogni cultura e civiltà, e alla totale estraneità della natura rispetto al corso delle vicende umane. Si tratta di motivi forti di un orientamento antropologico che non ha ancora trovato una sua determinazione storico-geografica, ma che prenderà corpo, anche grazie alle letture “americane”, soprattutto nella quinta strofa dell'*Inno* e nelle note dello *Zibaldone* fino al 1823, per estinguersi con le Operette.

1.5. Le fonti antropologiche dell'Abbozzo e dell'Inno

Ma torniamo all'*Abbozzo* e all'*Inno*. È stata individuata in essi una parziale o sostanziale divergenza rispetto alle fonti, relativa ai caratteri antropologici dei Californi evidenziati da Leopardi.

Prima di passare a un esame delle fonti riconosciute, riporto alcuni passaggi dalla voce «California» presente nel «Gazzettiere americano», opera enciclopedica in tre volumi che, se pure non attestata tra le conoscenze di Leopardi, costituiva un repertorio molto diffuso nel Settecento per la conoscenza dei caratteri naturalistici e antropologici dell'America e dei nativi Americani³³. Si tratta di una fonte indiretta di notevole significato la cui rilevanza non è stata considerata precedentemente e che mette conto riportare nei passaggi più significativi. La descrizione fisica e ambientale del territorio introduce subito

³³ *Il Gazzettiere Americano contenente un distinto ragguaglio di tutte le parti del Nuovo Mondo...*, tradotto dall'inglese e arricchito di Aggiunte, Note, Carte, e Rami, Marco Coltellini, Livorno 1758, volume primo, pp. 61-67 (riporto nel testo l'intera voce). Per una efficace introduzione al *Gazzettiere* cfr. ora Arnaldo Bruni, *Per un profilo del Gazzettiere americano di Livorno del 1763*, in corso di stampa.

una notazione sulla primitività e sulla ferocia dei Californiani, unita a quella della ricchezza della fauna e della flora:

L'aria vi è secca, e calda e a un grado considerabile; ed il terreno è generalmente spogliato, diseguale, selvatico, da per tutto ripieno di montagne, scogli, e sabbie, con poca acqua, e conseguentemente incapace di cultura, di piantazione, e di pastura. Vi sono per altro alcuni tratti di terra piani, vasti, e fecondi a Ponente del Fiume Colorado a 35. gr. di lat. sett: con abbastanza acqua, amene boscaglie, e belle pasture; cosa che non si può dire della Penisola in generale; poiché la maggior parte non essendo conquistata, e ritenendone il possesso i Californiani feroci, e selvaggi, non ci è conosciuta. Quel che noi ne sappiamo è per la maggior parte dalla Missione chiamata la Cabaceras, e dai villaggi che sono sotto la visita della medesima presso le Coste. In questa Penisola si trovano tutte le specie d'animali domestici, di cui si fa comunemente uso nella Spagna, e nel Messico, stativi trasportati dal Spagna. Ma vi sono due specie di animali, che si prendono alla caccia non conosciuti nella vecchia, né nella nuova Spagna. Il primo è un animale, che i Californiani chiamano Taye. Egli è grande come un Vitello di un anno, e lo somiglia molto nella figura, eccettuato che nel capo, il quale è simile a quello di un Daino. Ha le corna grossissime somiglianti a quelle di un Montone, l'unghia grandissima, tonda, e fessa come quella d'un Bue, la pelle macchiata come quella del Daino, con una corta coda. La sua carne è buona a mangiarsi, ed al gusto di alcuni squisita. L'altra specie differisce pochissimo da una Pecora, ma è più grande, ben coperta di una lana eccellente, colla carne gustosa, e scorre selvaggia per il paese. Vi sono grossissimi Orsi simili in qualche maniera ai Bufali, della grandezza appresso a poco di un Giovenco, ma colla figura, e le corna di un Cervo di cinque anni, con un pelo lungo un piede almeno, la coda lunga una jarda, e larga mezza jarda, ed il piè fesso come un Bue. Vi sono una gran quantità di una specie di Castoro, e di animali velenosi come Vipere, Scorpioni, Tarantole, ec. Vi è una varietà infinita d'uccelli, come Tortore, Aironi, Quaglie, Fagiani, Oche, Anatre, e Piccioni: uccelli di rapina come Avoltoj, Ossifragi, Gufi, Falconi, Astori, Cornacchie, e Corvi: ed uccelli da canto come Allodole, Rosignoli ec. Vi è ancora una gran quantità di Gabbiani, che vivono di Salacche, e che sono notabili per la loro grossezza eguale a quella di un'Oca grossissima, con

gozzi mostruosi, nei quali portano la preda ai loro piccini. Se uno di questi Gabbiani sarà ammalato, o storpiato, gli altri gli portano il cibo, specialmente delle Salacche, e glielo mettono d'avanti. In quanto al legname, il terreno vicino a Capo S. Lucas, è piano, fertile, e più selvoso di nessun'altra parte. Fra le piante la principale è la Pitahaya specie di Faggio, il frutto della quale forma la raccolta maggiore di quei poveri Indiani. Differisce da tutti gli altri alberi, perché non ha foglie, e porta un frutto simile all'Ippocastano. Vi sono buonissimi Junas rossi, Fichi, e Susine. Il Susino in vece di gomma, o resina, trasuda un odorissimo Incenso. I nativi vivono per lo più di quel che cacciano, e pescano. È naturale il supporre, che nella California vi sieno varie ricche miniere. Del Pesce, ve n'è una quantità, e varietà infinita, e vi sono delle grossissime Balene. Un'abbondanza di Perle di un lustro eccedente ha reso la California famosa per tutto il Mondo; e vi se ne fanno presentemente ampissime perchè lungo le sue Coste, per le quali quelli, che vi hanno interesse fanno grossissime fortune in breve tempo.

La descrizione antropologica degli abitanti della California indulge su aspetti che li allontanano dall'umanità e li rendono animaleschi e per certi versi inferiori agli stessi "bruti", quali la mancanza di sensibilità, di intelligenza e di sentimento religioso, ma anche la nudità e la mancanza di progettualità, aspetti appena attenuati dall'intervento delle missioni cristiane:

I caratteristici dei Californiani sono la stupidità, e l'insensibilità, mancanza di cognizione, e di riflessione; una indocilità totale, una eccessiva pigrizia, pusillanimità, amor per le bagattelle, mancanza d'invenzione, intrattabilità, ostinazione e crudeltà. Non è facile per un Europeo il concepire una idea adeguata di un Californiano; nè vi è fra quelli, che hanno una figura umana, razza di gente più insensibile, eccettuati gli Ottentotti. Vivono selvaggi nelle foreste, errando in cerca di cacciagione, simili alle altre bestie salvatiche del paese, non avendo per quanto si sappia leggi militari, nè politiche, nè alcuna exterior forma di culto: poichè negli angoli più infrequentati del Globo non vi è nazione così stupida, d'idee così limitate, e debole sì di corpo, che di spirito umano

quanto questo popolo miserabile. Il loro intelletto comprende poco più di quel che vedono, essendo le idee astratte, e molto più una catena di raziocinio al di là della loro capacità: sicchè promuovono appena le loro prime idee; e queste sono generalmente false, o almeno inadeguate. È inutile il rimostrar loro qualunque futuro vantaggio, o pericolo, che possa derivare dal fare, o dall'astenersi da tale o tale altra cosa immediatamente presente; la relazione dei mezzi, e dei fini non essendo a portata dei loro talenti, non hanno la minima idea di seguire certi piani, che possono procurar loro qualche futuro bene, o preservargli da qualche male. Essendo la loro insensibilità riguardo agli oggetti corporei, che stanno loro d'avanti, così grande, così inveterata, e così invincibile, si può facilmente concepire quali sentimenti uopo è che abbiano dei premj, e gastighi futuri. Hanno solamente pochi leggerissimi lumi delle virtù morali, e dei vizi; di manierachè alcune cose sembrano loro buone, altre cattive senza nessuna riflessione: e benchè godano del lume della ragione naturale, e della Grazia Divina data a tutti senza distinzione; per altro la prima è in essi così debole, e l'ultima sì poco attesa, che l'utilità, e il piacere, l'appetito, e la sensualità senza nessun riguardo alla decenza, pare che sieno i soli motivi di tutte le loro azioni. La loro volontà è proporzionata alle loro facoltà; le loro passioni si muovono nel sfera più ristretta, ed angusta; hanno dell'ambizione, e vorrebbero piuttosto esser creduti forti, che bravi. Gli oggetti di ambizione per noi come onore, fama, riputazione, titoli, posti, o distinzioni di superiorità, sono ad essi assolutamente sconosciuti; sicchè quivi non ha influenza alcuna questa efficace sorgente di azioni, cagione di tanto bene, e male, che vediamo nel mondo. Il più che sia stato in essi osservato è qualche sensibilità di emulazione. Il vedere i loro compagni lodati, o ricompensati sembra, che gli risvegli, ed è in fatti la sola cosa, che abbia bastante forza di stimolargli, o scuotergli da quella pigrizia supina, e da quella infatuazione, nella quale sono irreparabilmente immersi. Sono egualmente scevri di ogni attacco d'avarizia. Questa divorante passione è quasi sconosciuta fra di loro. La massima estensione dei loro desiderj è di procacciarsi il cibo per il dì presente senza molta fatica, poco mettendosi in pena per quello del giorno seguente. In quanto alla loro supellettile, questa consiste solamente nei loro istrumenti meschini per andar a caccia, pescare, e combattere. Non hanno abitazioni fisse, nè campi, nè divisioni di terra. Non seminano, nè allevano bestiame; e non conoscono altra distinzione, che quella di essere il primo a cogliere, e possedere I frutti della

terra. Questa loro disposizione di animo cagionando in essi una languidezza, ed un torpore sorprendente, fa loro menar la vita in una perpetua inazione, ed aversione al lavorare. Così parimente gli conduce a lasciarsi portar via dal primo oggetto, che o la loro propria fantasia, o la persuasione di un altro mette loro d'avanti, e nello stesso tempo gli rende proclivi a cambiarli, e variare dalle loro prime risoluzioni colla istessa facilità. Guardano con indifferenza ogni cortesia, che venga loro fatta; e non hanno idea di nessuna obbligazione. Par che I Bruti ne abbiano qualcheduna; I Californiani non ne hanno attualmente nessuna. Per le minime cause vengono eccitati all'odio, e alla vendetta; ma si calmano colla stessa facilità anche senza ricevere nessuna soddisfazione, specialmente se trovano opposizione. Il loro rancore, o sdegno non dura se non finchè non trovano resistenza. La minima cosa gli ammansa, e quando una volta hanno cominciato a cedere, il timore gli farà scendere alle più vili indegnità; siccome al contrario il minimo vantaggio fa che gonfino di un orgoglio disordinato. In una parola si possono paragonare a' ragazzi, nei quali non è ancora compiuto lo sviluppo della ragione. Questa può veramente chiamarsi una nazione, che non è ancor giunta alla sua virilità. La loro passione dominante è conforme a questa loro disposizione, per cui fanno così piccolo uso della ragione: intendo una forte inclinazione per le ciance, ed ogni sorta di passatempo, festa, piacere, gioco, nei quali consumano essi brutalmente i loro miserabili giorni. Ma per altro non sono attaccati dai vizj communi fra di noi: non hanno liquori che gli ubriachino; e solamente nelle feste s'intossicano con del Tabacco, che nasce salvatico nel loro paese. Non conoscono il rubare, e sono crudeli solamente con i loro nemici, poichè si lasciano persuadere facilmente al bene, e al male, che sono due cose per essi affatto indifferenti. Il Governo dei Californiani non si dee supporre, che ecceda gli stretti limiti della loro capacità; perciò non è fra di essi diritto, nè distinzione, nè divisione di terra, e nessuna successione agl'immobili, nè altra pretensione al diritto patrimoniale, e conseguentemente nessuno si lagna mai di una illegittima intrusione nei beni loro. Ogni nazione, o lingua è composta di varie Rancherías, che sono più, o meno secondo la fertilità del suolo rispettivo; ed ogni Rancherías di una o più famiglie unite per consanguinità. Non hanno Capi, nè superiori ai quali obbedire, e non trovasi fra di essi nemmeno la naturale obbedienza dei figli ai padri. Quando i piccoli son cresciuti si governano secondo la loro propria fantasia. Vi sono veramente alcuni fra di essi, che pretendono alla fattuccheria, ma che

non sono altro, che miserabili giocolatori quando sono investiti di qualche forte d'autorità; questa per altro non dura loro se non quanto dura la festa, la malattia, o altro incidente, che ha eccitato alla superstizione i loro timori. È ben vero che in alcune di queste Rancherías i Missionari Spagnuoli trovarono uno, due, o più, che davano gli ordini per raccogliere le produzioni della terra, che dirigevano le pesche, e che presiedevano alle spedizioni militari in caso di rottura con qualche altra nazione, o Rancherías forestiera. Questa dignità non si otteneva per sangue, discendenza, età, voto, o formale elezione. Procedeva da necessità, che con un tacito consenso faceva creder loro naturale, che quello che compariva bravo, esperto, accorto, o eloquente, fosse dotato in conseguenza di meriti così singolari, da esser sollevato al comando. Ma anche questa tale autorità veniva limitata dalla fantasia di coloro, che vi si sottomettevano senza sapere il come, nè il perchè quegli comandasse. Il loro duce, o Cacico gli conduceva alle foreste, e sulle coste del mare in cerca di alimento; mandava, o riceveva imbasciate o risposte dagli Stati adiacenti; gl'infiammava alla vendetta de' loro torti tanto immaginarj, che reali; e così stava alla loro testa quando andavano a provvedersi di cibo, o nelle spedizioni per le loro guerre, saccheggi, e depredazioni. In tutti gli altri casi ognuno era padrone della propria libertà. La loro maniera di vestire è uniforme per tutta la Penisola, poichè i maschi tanto piccoli, che adulti vanno affatto nudi. Vi è per altro in questa nudità universale qualche diversità negli ornamenti. Alcuni si adornano il capo con fila di Perle trovate nelle Ostriche, e con queste intrecciansi i loro capelli inserendovi nel mezzo delle piccole penne. Quelli di Loretto portano intorno alla loro veste una bella cintura, e nella fronte uno intrecciamento curioso di rete con alcune figure lavorate di Madreperla, e qualche volta con dei piccoli frutti a guisa di pallottoline, dei quali si adornano le braccia a uso di braccialetti. I Cochines portano intorno alla loro testa una specie di turbante di Nakar ornato con Madreperla. Probabilmente questo dette occasione all'errore del Cav. Francesco Drake, che suppose coloro, che gli offerivano Scettro, o Corona, esser tanti Regi. Le Donne in alcune parti vanno nude come gli Uomini, benchè adesso portino generalmente gonnelle fatte di una specie di Palma, dalle di cui foglie battute cavano una sorta di filo, e talora vanno anco con un piccolo gabbano, o mantello sopra le spalle. Cuoprono la loro testa con reti ornate di Perle e Nicchi; ed alcune portano vezzi di Perle, con noccioli di frutti, piccoli semi di Carice, e pezzi di Nicchi. Ve ne sono alcune, che portano una

gonnella corta, che le copra dalla cintura fino alle ginocchia; altre, che si cuoprano solamente la cintola, essendo nude per tutto altrove, con vesti fatte di filo di Mescal, e in mancanza di questo con pelli di bestie uccise dai loro Mariti. La loro festa principale è quella di distribuire queste pelli alle Donne per l'uso dell'anno venturo, la quale viene accompagnata dai giocolatori con delle grida, dei balli stravaganti, e con delle ubriachezze procurate con Tabacco. Per quello, che riguarda le loro capanne, vivono nel medesimo stato di natura; essendo formate dalla sola unione degli alberi. In estate vivono fra grotte, e caverne per vegliare sulla loro preda. Non hanno altro equipaggio, che quello che un'Uomo può portar sulla schiena, una picciola barca, un dardo, un piatto, un boccale, un'osso, del quale si servono come di lesina, un piccolo pezzo di esca per fare il loro fuoco, retini per tenerci i loro frutti, e semi per cibarsi, un'altra sacchetta simile attaccata alle spalle dentro la quale portano i loro figli, ed in fine il loro arco, e frecce. Questo equipaggio è portato dalle Donne; perchè gli Uomini portano solo la barca, l'arco, le frecce, le aste ec. La barca è fatta di scorza di albero. Superano gli Europei nel fare ogni specie di Sete, benchè non abbiano nessuno dei nostri comodi. È comune fra di essi la pluralità delle mogli, ma non l'adulterio; non volendo nessuno prender Donna, che appartenga ad un altro. Se in California si trova poco, o niente di Religione, non hanno per altro nessuna sorta d'Idolatria. Non adorano nè creature, nè Creatore, non avendo luoghi di Culto, nè Idoli, non praticando preghiere, nè voti, nè dando altro segno di conoscere un Dio. Questo è in generale; ma vi sono alcune speculative dottrine trovate fra diverse nazioni di Californiani. Poichè hanno qualche idea della Unità, ed alcune deboli tracce della Trinità di Dio, che si suppone esser loro stata insegnata per tradizione da antenati Cristiani. Hanno qualche nozione della eterna generazione del *Logos*, ed altri articoli della Religione Cristiana, quantunque confusi con mille assurdi.

È appena il caso di osservare come questa presentazione dei Californiani si discosta nettamente dalla visione leopardiana, descrivendo un popolo selvaggio ridotto allo stato

dei bruti e privo di qualsivoglia connotazione positiva, anche se permane qualche tratto comune, come la nudità³⁴.

Torniamo ora all'*Abbozzo* e all'*Inno*, in rapporto alle fonti riconosciute. In particolare è assente nelle fonti di riferimento (con l'eccezione del *Memoire* di Picolo e della *Storia della California* del Clavigero, che per il loro rilievo presenterò più avanti) il richiamo alla salute e alla robustezza fisica³⁵. Vaghe sono le indicazioni relative all'alimentazione e alla dimora, che Leopardi risolve trascegliendo gli aspetti più primitivi, ovvero l'assenza di una cultura del cotto e del coltivato, la pratica della raccolta e la mancanza di costruzioni per rifugiarsi: indicativo al proposito come il cenno alle caverne presente nell'*Abbozzo* e riproposto nell'*Inno* con l'espressione «nidi l'intima rupe» sia sopravanzato dal predominio della visione di spazi aperti e montuosi³⁶. L'evocazione di spazi aperti e vari conduce a

³⁴ Interessante è anche al proposito la nota apportata dall'editore italiano del *Gazzettiere*, che intende ridimensionare la descrizione originaria dei Californiani ipotizzando almeno la presenza in essi di una qualche «idea di Divinità»: «I miseri Californiani sono stati di sopra, forse più del giusto, maltrattati, e quasi degradati qualche cosa sotto le bestie medesime: quantunque vi sia chi attribuisce loro un carattere di docilità, che si oppone assai a quello fatto loro dall'Autore. Lontano dal non aver essi idea di Divinità, sappiamo, che sulle tracce degli altri Americani soliti ad erigere in Nume tutto quello, che loro piace, adorano essi la Luna. Nel mese di Aprile, di Maggio, e di Giugno cade in questo paese colla rugiada una specie di Manna, che si congela, e s'indurisce sopra le foglie degli alberi, su i quali si raduna. Chi ne ha gustata asserisce esser essa men bianca, ma dolce quanto lo Zucchero», ivi, pp. 68-69.

³⁵ A proposito della salute, Sozzi ricorda che nessuna fonte scrive che i Californi ignorano ogni forma di malattia, anzi che alcune parlano di una popolazione debole nel corpo, di un clima malsano, di un continente degradato: «[...] in questo settore Leopardi non si identifichi esattamente con nessuno degli scrittori presi in esame: non è da escludere che egli abbia sovrapposto su quei vaghi riscontri il ricordo di altre letture meno specifiche, quella ad esempio dei *Cannibales* di Montaigne [...]», L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., pp. 212-213. Sozzi nota anche un sottaciuto riferimento a Montaigne nel rapporto tra la frase zibaldonica «E generalmente noi chiamiamo barbaro quel ch'è diverso dalle nostre assuefazioni ec.» (Zib 3882-3883) e il seguente passo degli *Essai* (I, 31) di Montaigne: «chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage» (corrispondenza che attesterebbe una qualche frequentazione finora non dimostrabile). Anche per quanto riguarda il fuoco l'affermazione della mancanza di una cultura del cotto, presente in (Zib 3911), e delle mani disarmate, registrata in (Zib 3660) (cfr. più avanti la nota 247), è del tutto assente nelle fonti (anche nel Clavigero). Sui temi della salute e della robustezza del corpo, anche in funzione del contrasto tra antichi, primitivi e moderni, cfr. Alfredo Bonadeo, *Il corpo e il vigore nello Zibaldone di Leopardi*, «Italianistica. Rivista di letteratura italiana», V, 1976, 1, pp. 55-65.

³⁶ Per l'alimentazione – secondo Sozzi – «[...] Leopardi lascia cadere ogni elemento riconducibile a situazioni umane più avanzate, riporta i suoi Californi a una condizione assolutamente primordiale situando per di più le sue informazioni entro un'aura del tutto favorevole»; così pure sulle abitazioni, «[...] il poeta sopprime l'accento alle caverne sotterranee che finiva col connotare i suoi Californi di riferimenti quasi ostili, di un'idea di bestialità, di tenebrosa rozzezza, mentre egli intendeva farli vivere, come vedremo, non in un'oscurità da cavernicoli, bensì su orizzonti più elevati, luminosi ed ariosi». In definitiva, «Si viene delineando così la preferenza accordata da Leopardi alle testimonianze più remote e più mitiche (la linea Piccolo-Bruzen de la Martinière-Muratori-Venegas: fondamentalmente, la linea gesuitica, con esclusione per di Clavigero), rispetto a quella più "filosofica" e ideologicamente più connotata (la linea Robertson-de Pauw-Raynal-La Pérouse), salvi restando ovviamente gli scambi e le reciproche influenze tra i due orientamenti o,

quella considerazione della contemplazione dello spettacolo naturale come oggetto primario di serenità e gaiezza che verrà ribadita con forza in altre occasioni (si è già ricordato l'*Elogio degli Uccelli*). Ma negli spazi aperti si ritrova anche la dimensione dell'ignoto che si contrappone alla conoscenza e alla scienza e apre all'immaginazione, che abbisogna costitutivamente dell'«assoluta *sterminatezza* dell'indeterminato»³⁷. Anche in questo caso vi è una meditata selezione delle fonti, in quanto soltanto nel *Cristianesimo felice* di Muratori e nella relazione di Picolo, dalla quale l'opera di Muratori trae le sue informazioni, vi è una qualche attenzione alla bellezza naturale della California. Per la verità nel *Memoire* di Picolo si trova una vera e propria esaltazione della bellezza della California, che può aver colpito Leopardi:

Il y a dans la Californie, comme dans les plus beaux païs du monde, de grandes plaines, d'agrables vallées, d'excellens pasturages en tout temps pour le gros & le menu bestail, de belles sources d'eau vive, des ruisseaux & des rivieres, dont les bords sont couverts de saules, de roseaux & de vignes sauvages. Les rivieres sont fort poissonneuses, & on y trouve sur tout beaucoup d'écrivisses, qu'on transporte en des especes de reservoirs, dont on les tire dans le besoin³⁸.

più esattamente, la sostanziale sudditanza della tendenza filosofica rispetto a quella gesuitica per quel che riguarda non pochi dati informativi», L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., pp. 214-216.

³⁷ «Come stupirsi allora – scrive la Muñiz Muñiz – se nell'abbozzo dell'Inno ai Patriarchi l'utopia "california" – quel surrogato geografico dell'infinito – acquista i tratti sottilmente inquietanti di un territorio "senza qualità"?» M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, cit., pp. 87 (nel corpo del testo) e 88.

³⁸ Nella relazione di Picolo la presentazione del territorio è intessuta di notazioni sulla fertilità della California e sull'abbondanza dei suoi frutti: «Ainsi on peut dire que la Californie est un pays très-fertile»; «Si ce pays est abondant en fruits, il ne l'est pas moins en grains. Il y en a de quatorze sortes, dont ces peuples se nourrissent»; «Le pays est si bon qu'il n'est pas rare que beaucoup de plantes portent du fruit trois fois l'année. Ainsi avec le travail qu'on apporteroit à cultiver la terre, & un peu d'habilité à sçavoir ménager les eaux, on rendroit tout le pays extrêmement fertile, & il n'y a ni fruits ni grains qu'on n'y cueillist en très-grande abondance»; «Ses costes sont fameuses par la pesche des perles. C'est ce qui l'a renduè l'objet des vœux les plus empressés des Européans, qui ont souvent formé des entreprises pour s'y établir. Il est certain que se le Roy y saisoit pescher à ses frais, il en tireroit de grandes richesses. Je ne doute pas non plus qu'on ne trouvast des mines en plusieurs endroits, si l'on en cherchoit; puisque ce pays est sous le mesme climat que les Provinces de *Cinaloa* & de *Sonora*, où il y en a de fort riches», F.M. Picolo, *Memoire touchant l'estant des Missions*, in *Lettres Edifiantes et Curieuses*, cit., pp. 265-266 (nel corpo del testo), 266, 267, 267-268 e 272-273.

Muratori a sua volta presenta un quadro simile, ripreso e in gran parte calcato su quello fornito da Picolo:

Chi in addietro avea parlato della California, solamente considerandola da lungi, cioè dal Mare, l'avea dipinta per paese sterile, e pieno di montagne impenetrabili. Si trovò tutto il contrario. Quivi si mirano spaziose pianure, montagne discrete, valli e viste molto amene, frequenti fontane e fiumicelli, ed anche fiumicelli, le sponde de' quali specialmente si veggono coronate di Salci ben alti, e di canneti. L'aria v'è dolce, sana; e non sanno ivi cosa sia Neve, né il freddo, né il caldo vanno mai all'eccesso, fuorché nelle coste del Mare, dove in tempo di State l'ardor del Sole è molto cocente, e poco vi suol piovere, ma nell'altre parti non mancano piogge. Ordinariamente vi son così gagliarde le rugiade, che possono servire in luogo di pioggia. Perciò le campagne verdi in tutto l'anno somministrano sempre pascolo coll'erbe loro a i bestiami. Deliziose sopra tutto compariscono le colline, perché più che altrove la Natura le ha provvedute di una gran varietà d'alberi, e massimamente di Fichi d'India. Avvi ancora in abbondanza l'albero appellato da gli Spagnoli *Legno santo*, che produce anche gran copia di frutti, de' quali si cibano gl'Indiani³⁹.

Se si eccettua l'elemento della nudità dei selvaggi, che traspare nell'espressione «la fugace, ignuda felicità», ed è ben presente nelle fonti – basti richiamare al proposito Robertson, Picolo e Muratori – l'accentuazione del carattere pacifico delle popolazioni californiane e dell'assenza del linguaggio esprimono altrettanti punti di distacco rispetto agli scritti di riferimento⁴⁰.

³⁹ Muratori testimonia anche, traducendo da Picolo, della presenza di saline naturali e di conchiglie periferie e nota che: «Non mancano Laghi e Fiumi nella California, che producono in abbondanza pesci e gamberi. La fertilità di que' terreni basta aver occhi per riconoscerla tosto», Lodovico Antonio Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai. Parte seconda*, Giambattista Pasquali, Venezia 1749, *Introduzione della Religion Cristiana nella California; e felice esito di tale impresa*, pp. 172-173 (nel corpo del testo) e 173.

⁴⁰ Robertson presenta la nudità come un elemento naturale, vedendo in sintonia con il clima e in contrasto con le abitudini civilizzate (cito dall'edizione italiana presente in Casa Leopardi): «Si danno anche a immaginare, che nella loro libertà della vita selvaggia il corpo umano nudo, e sciolto fin dalla prima sua età, meglio conservi la naturale sua forma; e che tutte le sue membra e tutte le sue parti acquistino una proporzione più giusta, che quando si legano con artificiose ritorte, le quali impediscono il crescere, e guastano la exterior figura della persona»; «Nei più temperati e più benigni climi d'America, nessuno nelle

La strategia di uso delle fonti risponde in linea di massima a un capovolgimento di prospettiva, in quanto quegli elementi assunti dagli esploratori come negativi vengono spesso riscoperti nella loro positività e connessi alla dimensione della vita individuale e delle esigenze elementari del sentire e dell'esistere. La segnalazione sull'ignoranza naturale dei Californi e sulla loro scarsa propensione al lavoro e alla vita attiva viene vista come segno di vita beata, proprio in quanto esclude la cultura, il pensiero, la conoscenza, che producono l'infelicità nelle civiltà avanzate. L'ignoranza dei Californi può in tal modo richiamare quella ambita e valorizzata nel mondo greco (come testimonia la favola di Amore e Psiche). Così pure, nell'*Inno*, viene valorizzata l'inerzia, di contro all'attivismo insensato dei popoli civilizzati (anche se su questo punto Leopardi muterà posizione, sostenendo che comunque l'attività può lenire la noia e quindi ridurre la sensibilità per l'infelicità umana)⁴¹ Si tratta ancora di un rovesciamento interpretativo dinanzi alle fonti, come bene osserva Sozzi:

rozze tribù andava vestito. Alla maggior parte di loro la natura non aveva suggerito alcuna idea d'indecenza nell'andare affatto scoperti. Siccome in un placido clima eravi poco bisogno d'una difesa dalle ingiurie dell'aria, e la loro estrema indolenza scansava ogni genere di fatica, alla quale non fosse costretta da assoluta necessità, tutti gli abitatori dell'Isola, ed una gran parte di quelli del Continente rimanevano in questo stato di nuda semplicità», Guglielmo Robertson, *Storia di America tradotta dall'originale inglese dall'abate Antonio Pillori*, terza edizione, Silvestro Gatti, Venezia 1794, Tomo II, Libro IV, pp. 120-121 e 191. In Picolo troviamo un'indicazione netta: «Les hommes sont tous nuds, au moins ceux que nous avons vûs», anche se attenuata dalla presenza dei vestiti tra le donne («Les femmes sont vestuës un peu plus modestement, portant depuis la ceinture jusqu'aux genoux, une maniere de tablier tissu de rozeaux, comme les nates les plus fines»), F.M. Picolo, *Memoire touchant l'estant des Missions*, in *Lettres Edifiantes et Curieuses*, cit., p. 274 e 274-275. Così pure Muratori: «Gli Uomini ivano tutti nudi, le Donne anch'esse erano nude fino alla cintura, coprendo il resto con cordellette e filze di pezzi di canne»; «Generalmente gli uomini vanno nudi, cignendo solamente la fronte con una fascia ben tessuta, e con una curiosa reticella, e portano pendenti dal collo alcuni pezzi di madreperle, e alcuni grani simili a' Paternostri de' Rosarj, co' quali ancora si fanno delle maniglie», L.A. Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai. Parte seconda*, cit., pp. 167 e 174.

A proposito dell'abbigliamento Sozzi rileva come sia quasi onnipresente nelle fonti l'informazione sulla nudità – «Anche la nudità dei Californi, quindi, contribuisce a ricondurre la loro immagine verso i lidi di un mondo affatto primordiale, osservazione questa che può estendersi ugualmente agli ultimi aspetti delle condizioni quotidiane di vita», L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., p. 217. L'affermazione della nudità primitiva è ribadita ed estesa in (Zib 3304-3305) del 29-30 agosto 1823: «Il genere umano naturalmente è nudo e, seguendo la natura, almeno in molte parti del globo, egli non avrebbe mai fatto uso di vestimenti, siccome le vesti sono affatto ignote, per esempio ai Californii».

41 Scrive ancora Sozzi: «L'inerzia contemplativa dei Californi leopardiani nasce probabilmente dalla suggestione esercitata da questi testi, una suggestione deviata per altro in direzione opposta [...]»; «È un tema centrale, come si sa, della riflessione leopardiana, situato anch'esso entro l'arco di una contraddittoria evoluzione», ivi, p. 224. Bruno Biral rileva tale evoluzione segnalando il riconoscimento di una convergenza nell'insensatezza dell'ordine della natura e dell'agire sociale: «Di questa società cittadina la scoperta del vero nei tempi moderni sancisce l'irreversibilità. La società tende all'auto-distruzione, agitata da un continuo

Ancora una volta, così, assistiamo a un capovolgimento: Leopardi desume forse da La Pérouse la sua idea dell'ignoranza dei selvaggi di California e della loro refrattarietà al sistema organizzativo instaurato dai missionari: ma dà al discorso una valenza positiva del tutto assente in La Pérouse e nelle altre testimonianze poiché intende per ignoranza l'ignoranza del proprio destino [...]; Il procedimento adottato dal poeta è sempre identico. Le fonti utilizzate presentano, al solito, in una luce del tutto negativa l'indifferenza e la neghittosità dei Californi⁴².

Se la vivacità e l'allegria degli indigeni d'America si ritrovano anche nelle fonti, Leopardi vi aggiunge il deperimento a opera delle missioni, che peraltro avevano svolto un ruolo autonomo rispetto allo stato spagnolo e non furono estranee alla raggiunta indipendenza del Messico⁴³.

moto convulso, senza scopo. La contraddizione insita nella società è così tormentosa che non può non investire tutto il sistema di pensiero del poeta. Quando la crisi precipita gli si presenta, con una nettezza che da tempo paventava, la verità: fra natura e società non è mai esistita inimicizia. La società non si è formata con un atto di violenza dell'uomo ribelle, perché l'uomo non si è mai distaccato da una natura misericordiosa. Questo attributo non le compete. Il presunto ordinamento razionale-morale – che esclude le contraddizioni – è un'ingenua fantasia, un sogno che fu creduto vero; ma non è filosofia. La natura non ha fini, non è fonte di valori, crea le specie viventi solo perché compiano il ciclo stabilito», Bruno Biral, *Leopardi: infelicità e malvagità nella società moderna*, in *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, cit., p. 103 (quindi in Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1992⁴, pp. 271-295).

42 Cfr. ancora L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., pp. 221 e 223. Testimonianze sull'indolenza dei Californiani si trovano in Robertson, che riporta un passo di Miguel Venegas: «È inutile il rappresentare loro alcuni vantaggi futuri, che debbono risultare dal fare, o dal non fare questa o quella cosa, la relazione dei mezzi e dei fini non essendo punto apportata delle loro facoltà. Non hanno né pure la minima ideadi andar dietro a quelle cose, che possono procurare a loro stessi qualche bene futuro, o assicurarli da qualche male avvenire. La loro volontà è proporzionata alle loro facoltà, e tutte le loro passioni si muovono in una angustissima sfera. Non hanno ambizione, e desiderano più d'essere stimati forti che valorosi. Gli oggetti dell'ambizione, che operano fra di noi, l'onore, la fama, la riputazione, i titoli, i posti, e le distinzioni di superiorità sono sconosciuti fra loro, dimodochè la molla potente delle umane azioni, la cuasa di tanto bene apparente, e di tanto male reale nel mondo, non ha influenza veruna sopra di loro. Siccome questa disposizione di mente gli abbandona ad un sorprendente languore ed alla stanchezza, consumandosi le loro vite in una perpetua inattività; e detestazione della fatica, così gl'induce ad invaghirsi del primo oggetto, che la loro fantasia, o la persuasione degli altri pongono loro davanti, e nel medesimo tempo il rende disposti ad alterare colla stessa facilità le loro risoluzioni. Rimirano con indolenza ogni cortesia, che venga lor fatta, né se ne può aspettare la minima rimembranza. In una parola questi infelici mortali si possono paragonare ai bambini, nei quali lo sviluppo della ragione non è completo, e possono chiamarsi una nazione, che non arriva mai all'essere umano" *Istoria di California* (si tratta della *Noticia de la California, y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente. Sacada de la historia manuscrita, formada en Mexico ano de 1739 por el Padre Miguel Venegas ... y de otras noticias, y relaciones antiguas, y modernas*, Manuel Fernández, Madrid 1757, 3 voll.)», G. Robertson, *Storia di America*, cit., Note e illustrazioni, pp. 266-267, nota 28.

43 Un accenno alla ritrosia dei Californiani a seguire l'insegnamento missionario si trova in La Pérouse: «Conosco perfettamente l'estrema difficoltà di questo nuovo piano; so che questi uomini hanno ben poche idee, ancor meno costanza, e che se lasciassi di considerarli come ragazzi, sfuggono da coloro che si sono

Ricordo a mia volta che tali considerazioni, trasposte nell'*Inno*, potrebbero aver fatto tesoro di un passo di *Atala* di Chateaubriand nel quale il vecchio Chactas descrive il suo giovanile deperimento nel vivere presso l'ospitale Lopez, lontano dal deserto dove era vissuto in solitaria libertà:

Mais après avoir passé trente lunes à Saint-Augustin, je fus saisi de dégoût de la vie sociale. Je dépérissais à vue d'œil: tantôt on me trouvoit assis heures entières, à contempler la cîme des lointaines fôrets; tantôt on me trouvoit assis au bord d'une onde, que je regardois tristement couler. Je me peignois les bois à travers lesquels cette onde avoit passé, et mon ame étoit toute entière à la solitude⁴⁴.

dati la pena d'istruirli»; «Presso gl'Indiani indipendenti però si giuocano i favori delle loro donne: costoro non conoscono alcun Dio, né hanno idea di una vita futura, eccetto alcune nazioni del mezzogiorno che ne avevano un'idea confusa prima dell'arrivo dei missionarj: essi ideavano il loro paradiso in mezzo ai mari, ove gli eletti goderebbero di un fresco che non incontravano mai nelle loro sabbie infuocate, ed immaginavano l'inferno nelle spaccature delle montagne.

I missionarj, sempre persuasi, dietro i loro pregiudizj, e forse dietro la loro propria esperienza, che la ragione di questi uomini non si sviluppa quasi mai, il che dà ad essi un giusto motivo di trattarli come fanciulli, non ne ammettono che un piccolissimo numero alla comunione; e questi potrebbero chiamarsi i genj della colonia, i quali al pari di Cartesio e di Newton avrebbero illuminato il loro secolo ed i loro compatriotti, insegnando ad essi che quattro e quattro fanno otto, calcolo superiore alla portata dei più», *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo*, cit., tomo II, cap. XI, pp. 105 e 128-129.

Sozzi ipotizza che l'affermazione sulle missioni sia ricavata da La Pérouse, ma aggiunge: «Può darsi, quindi, che il poeta abbia tenuto presenti queste pagine portandole, come di consueto, ai più estremi significati. In ogni caso, si ha piuttosto l'impressione che tutto il suo discorso anticoloniale e antimissionario, più che legarsi al circoscritto terreno della conquista della California, si ricolleggi a precedenti diversi, più generali e più remoti, porti in sé la traccia della vibrante protesta contro la conquista coloniale riscontrabile in Las Casas, in Montaigne, in Ronsard, in Benzoni, o più tardi nei *philosophes*, dai quali può aver desunto (si pensi a brani ben noti di Voltaire o di Diderot), gli elementi essenziali del suo discorso contro le missioni [...]», L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., pp. 228-229. Luporini individua un rapporto tra le missioni cristiane in California e il ruolo della Spagna: «La penetrazione nella California (così chiamata fin dal XVI secolo [prima veniva chiamato Sonora e i suoi abitanti Sonoriani]) era stata lentissima, dalle coste soprattutto, ma negli ultimi cinquant'anni si era accelerata e nei nuovi territori dominava il sistema delle missioni (francescane), senza che la corona di Spagna troppo se ne occupasse. L'impatto anche violento con gli indigeni fu gestito e amministrato soprattutto da queste missioni. Leopardi probabilmente non ha mai saputo che proprio nell'anno in cui scriveva l'*Inno* (1822) la Spagna dovette riconoscere la piena sovranità su quelle terre al nuovo Stato federale messicano indipendente», C. Luporini, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 109-110; e aggiunge che «Di fatto Leopardi, senza saperlo, metteva il dito su un punto nevralgico della storia del continente americano e della civiltà bianca», p. 110.

⁴⁴ Fr.-A. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, cit., tome III, troisième partie (*Beaux-arts et littérature*), Livre VI (*Harmonies de la Religion Chrétienne avec les scènes de la nature et les passions du cœur humain*), *Atala, ou les amours de deux sauvages dans le désert*, Prologue, p. 194.

Nel quadro delle fonti probabili e riconosciute, un posto a sé assumono il resoconto di Piccolo e la *Storia della California* di Clavigero, oltre che per la presenza nella Biblioteca Leopardi, per il loro carattere di testimonianza diretta e personale legato alla tradizione missionaria gesuitica, che Leopardi teneva in gran conto.

Il *Memoire* del gesuita Piccolo, scritto su richiesta del Consiglio Reale di Gaudalaxara, inserito nella quinta raccolta delle *Lettres Edifiantes et Curieuses* è il primo resoconto sulla California (che fu scoperta nella sua configurazione di penisola con la spedizione missionaria del gesuita tedesco Eusebe François Kino nel 1698): esso descrive i primi cinque anni della missione in California dello stesso e di Giovanni Maria Salvaterra, iniziata nel 1697. Come ricorderà Clavigero nella *Storia della California*: «Il P. Piccolo morì in Loreto a' 22 Febbrajo 1729 in età d'anni settantanove, e dopo anni quarantasei di fatiche apostoliche nelle Missioni della Taraumara, della Sonora, e della California»⁴⁵.

⁴⁵ F.S. Clavigero, *Storia della California*, cit., tomo II, Libro Terzo, §. XIX. *Morte de' PP. Piccolo, e Gio: d'Ugarte. Stato delle Missioni suddette*, p. 68. I riferimenti del *Memoire* nel corpo del testo si trovano in F.M. Piccolo, *Memoire touchant l'estant des Missions*, in *Lettres Edifiantes et Curieuses*, cit., pp. 253, 257, 263, 272-274, 274 e 277-278. Nella lettera di presentazione della raccolta del gesuita Charles Le Gobien viene fortemente sottolineata la novità del resoconto sulla California: «*Mais comme ce qu'il y a dans ce Recueil de plus curieux & de plus nouveau, est sans doute ce qui regarde la Californie, pour ne rien laisser ignorer au public de ce que nous avons pû apprendre jusqu'ici, d'un pays, dont he ne croy pas qu'on ait encore veu aucune histoire, j'ai crû devoir joindre ici une courte Relation des tentatives qu'on a faites en divers temps, pour entrer ou pour s'establir dans ce grand Royaume, & de la maniere dont nos Missionnaires ont découvert tout recemment que la Californie tient au continent de l'Amérique, & n'est point une Isle, comme nos Geographes modernes l'avoient crû jusqu'à present*». La lettera descrive lo svolgersi delle missioni in California riferendo di una prima missione fallita nel 1683 di padre Eusebe François Kino, «fort habile dans les Mathematiques» e di Mathias Gogni e di una nuova missione parallela di Padre Kino per terra nel 1698, che tracciò una nuova cartina della California scoprendo che si trattava di una penisola (la cartina è allegata al volume: «PASSAGE PAR TERRE À LA CALIFORNIE *Decouvert par le Rev. Pere Eusebe-François Kino Jesuite depuis 1698 jusqu'à 1701* ou l'on voit encore les Nouvelles Missions des PP. de la Compag.^e de Jesus»), e del gesuita milanese Giovanni Maria de Salvaterra, che si trovava nella provincia di Taraumara e sbarcò nel 1697 in California, raggiunto poco dopo da padre Piccolo, missionario nella stessa provincia. Le Gobien ricorda anche l'occasione del resoconto di Piccolo: «*La Memoire que je vous envoye, & qui fait une des principales parties de ce Recueil, vous apprendra les benedictions qu'il a plû à Dieu de donner à leurs travaux. Le Pere Piccolo, dont je viens de parler, l'a composé par l'ordre exprés du Conseil Royal de Gaudalaxara, a qui i lle prsenta le dixième de Fevrier de l'année mil sept cens deux*», Charles Le Gobien, *Aux Jesuites de France*, in *Lettres Edifiantes et Curieuses*, cit., pp. II-IV, XVIII, XXII-XXIII [pagine non numerate]. Per parte sua Muratori richiama la scoperta di Kino, mantenendosi però dubbioso sul carattere peninsulare della California («Nulladimeno, siccome ho avvertito di sopra, resta tuttavia involto nelle tenebre questo punto [se la California sia o no una penisola]») e fornisce notizie più dettagliate su Salvaterra, anche grazie alla conoscenza di sue lettere e relazioni («La maniera, con cui si è andata, e si va dilatando in quelle parti la Fede di Gesù Cristo, comparirà dalle memorie, ch'io ho raccolto dalle poche Lettere rimaste del fu Padre Gian Maria Salvaterra Milanese della Compagnia di Gesù, a me gentilmente comunicate dal Signor

Il resoconto descrive inizialmente il primo contatto con la popolazione locale, presentata come molto violenta e timorosa di quelli che credeva nuovi pescatori di perle. Ma presto emerge un'adesione simpatetica con la California e il suo popolo, che non si trova nelle altre fonti, neppure nel *Cristianesimo felice* di Muratori che dal Picolo dipende direttamente. L'adesione dei Californiani alla nuova religione viene indicata come massiccia, soprattutto tra i giovani («Le Pere Salvatierra [sic!], se chargea d'instruire les Adultes, & moi les enfans. L'assiduité de cette jeunesse à venir nous entendre de parler de Dieu, & son application à apprendre la doctrine Chrestienne fut si grande, qu'elle se trouva en peu de temps parfaitement instruite»), anche se i missionari sono dubbiosi sulla convizione cristiana degli adulti e, nonostante le numerose richieste di conversione, temporeggiano («Car comme ces peuples ont vescu long-temps dans l'idolatrie & dans une grande dépendance de leurs faux Prestres; & que d'ailleurs ils sont d'une naturel léger & volage, nous avons eu peur, si l'on se pressoit, qu'ils ne se laissassent ensuite pervertir; ou qu'estant Chrestiens sans en remplir les devoirs, ils n'exposassent nostre sainte Religion au mépris des Idolastres»).

Picolo passa quindi alla descrizione antropologica vera e propria («Je vous diray d'abord ce que nous avons pû remarquer de ces peuples, de la maniere dont ils vivent, & ce qui croist en leur pays») e dopo l'esaltazione (sopra riportata) della bellezza e della

Marchese Giuseppe Dadda, che fu Erede della nobile Famiglia Milanese Salvaterra. Noi vedremo poscia questo medesimo insigne Religioso divenuto Apostolo della vastissima Provincia della California»); Muratori richiama una lettera di Salvaterra al Cardinale Arcivescovo di Milano del novembre 1698 (della quale riporta la seguente osservazione sull'ingegno dei Californi: «Sono tutti di grande abilità, e d'ingegno pronto più che molti de' nostri Europei, e diversi per molti riguardi da tutti gli altri Indiani d'America»), un'altra lettera del 20 ottobre 1700, la parte superstite di una relazione del 5 gennaio 1681 e la *Relazione delle Missioni di Serovabi e Cuteco, fatta dal Padre Gian-Maria Salvaterra della Compagnia di Gesù nell'Anno 1681*, pp. 155-163). Salvaterra, nato a Milano nel 1644, entrato tra i Gesuiti nel 1668, nel 1675 si trasferì a Cadice per recarsi in Messico, dove stabilì varie missioni nelle regioni di Cinaloa e Sonora, molto gradite dai popoli Taraomari, quindi si diresse in California, dove arrivò il 19 ottobre 1697, fondò Loreto e svolse per vent'anni attività missionaria, prima di morire l'8 luglio 1717 a Guadalacara, mentre era in viaggio per Città del Messico (Muratori scrive ad epigrafe: «Lasciò qui in terra un'insigne memoria del merito suo, e non verrà mai meno il glorioso titolo, ch'egli ben si meritò di *Apostolo della California*. Continuò poscia il P. Francesco Maria Piccioli [sic!], già compagno del P. Salvaterra, con altri suoi Colleghi a dilatar per que' Popoli la semente del Vangelo», L.A. Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai. Parte seconda*, cit., pp. 151, 177, 170 e 176. La descrizione della California, dei suoi abitanti e delle missioni cristiane proposta da Muratori deriva tutta dalla documentazione fornita da Salvaterra e dalla relazione di Picolo.

floridità della California, descrive i caratteri di un popolo contento di vivere alla giornata e di disporre soltanto del necessario:

Quoique le Ciel ait esté si liberal à l'égard des Californiens, & que la terre produise d'elle-mesme, ce qui ne vient ailleurs qu'avec beaucoup de peine & de travail ; cependant ils ne font aucun cas de l'abondance ni des richesses de leur pays. Contents de trouver ce qui est nécessaire à la vie, ils se mettent peu en peine de tout le reste. Le pays est fort peuplé dans les terres, & sur tout du costé du Nord, & quoiqu'il n'y ait gueres de Bourgades qui ne soient composées de vingt, trente, quarante & cinquante familles, ils n'ont point de maisons. L'ombre des arbres les défend des ardeurs du Soleil pendant le jour, & ils se font des branches & des feuillages, une espece de toit contre les mauvais temps de la nuit. L'hyver ils s'enferment dans des caves qu'ils creusent en terre & y demurent plusieurs ensemble, à peu près comme les bestes.

Indicativo il richiamo alla vita all'aria aperta, quasi priva di rifugi artificiali e simile a quella delle bestie, che abbiamo notato anche in Leopardi. Non manca tuttavia – differentemente che in Leopardi – la sottolineatura del carattere bellicoso del popolo californiano («Ils n'ont pour armes que l'arc, la fleche ou le javelot: mais ils les portent toûjours à la main, soit pour chasser, soit pour se défendre de leurs ennemis; car les Bourgades se font assez souvent la guerre les unes aux autres»).

Nell'insieme Piccolo valorizza la vivacità, anche intellettuale, dei Californiani e la plasmabilità del loro comportamento, in una condizione che, pur con qualche ombra, può ben essere descritta come quella del “selvaggio felice”:

Les Californiens ont beaucoup de vivacité, & font naturellement railleurs. Ce que nous éprouvâmes en commençant à les instruire; car sitost que nous saisions quelque faute dans leur langue, c'estoit à plaisanter & à se moquer de nous. Depuis qu'ils ont eu plus de communication avec nous, ils se contentent de nous avertir honnestement des fautes qui nous échappent, & quant

au fond de la Doctrine, lorsqu'il arrive que nous leur expliquons quelque Mystere ou quelques points de morale, peu conformes à leurs prejugez ou à leurs anciennes erreurs, ils attendent le Predicateur après le Sermon & disputent contre lui avec force & avec esprit. Si on leur apporte de bonnes raisons, ils é coutent avec docilité; & si on les peut convaincre, ils se rendent & font ce qu'on leur prescrit. Nous n'avons trouvé parmi eux aucune forme de gouvernement, ni presque de religion & de culte réglé. Ils adorent la Lune, ils se coupent les cheveux, je ne sçai si c'est dans le decours à l'honneur de leur divinité. Ils les donnent à leurs Prestres, qui s'en servent à diverses sortes de superstitions.

La pressoché totale assenza di un originario sentimento religioso converge bene con la descrizione leopardiana.

Muratori offre, per parte sua, una presentazione antropologica ricalcata su quella di Picolo, ma molto più distaccata:

Ma paese dotato di tanti vantaggi, e che riuscirebbe sì fertile ed utile in mano di gente industriosa e pratica dell'Arti, è posseduto da chi non ne conosce il pregio, né sa punto farlo fruttare. Ne' paesi barbarici, uno de' quali è anche la California, quelle immense terre restano per la maggior parte incolte, contentandosi quegli abitatori di ciò, che la Natura da per se stessa produce, a riserva di coltivar quelle radici, onde essi formano il loro pane. Nella guisa, che s'usa fra i Barbari Indiani dell'America Meridionale, vivono ancora i Californii, divisi in Rancherie, composte di venti, trenta, quaranta, cinquanta Famiglie, poco più poco meno, e l'una distante dall'altra molte miglia. Non usano stabili case; nella stagion calda l'ombra de gli alberi serve loro per resistere alla sferza del Sole. Formano con rami e foglie d'essi Alberi qualche capanna, per guardarsi la notte dall'inclemenza del tempo, e nel verno si ritirano in grotte fatte dalla Natura, o da essi, dove dormono a guisa di bestie. Generalmente gli uomini vanno nudi, cignendo solamente la fronte con una fascia ben tessuta, e con una curiosa reticella, e portano pendenti dal collo alcuni pezzi di madreperle, e alcuni grani simili a' Paternostri de' Rosarj, co' quali ancora si fanno delle maniglie. Vanno sempre coll'armi in mano, cioè portando arco, frecchie, e dardo, sì per l'esercizio della

caccia, e si per difendersi da' loro nemici: giacchè ivi ancora bene spesso l'una Rancheria è in guerra coll'altra; ma non si sa, ch'essi mangino carne umana, come praticano tanti altri Barbari Americani. Con più decenza vivono le Donne, perché coperte almeno dalla cintura fino a' ginocchi, e alle spalle portano talvolta pelli di cervo, o un mezzo di tela. L'acconciamento del capo vien formato da una reticella fatta di filo, che esse cavano da alcune erbe, ed è così galante, che i soldati Spagnuoli si coprono con essa i capelli⁴⁶.

Guardiamo ora alla *Storia della California* di Clavigero, gesuita messicano espulso dal Messico nel 1767 e morto a Bologna nel 1787, che sostenne la presenza in America di una tradizione civile, espressa soprattutto dagli Aztechi, ed esaltò l'operato dei missionari cristiani⁴⁷. Divisa in quattro libri e in due tomi, la *Storia della California* fu pubblicata postuma dal fratello a Venezia nel 1789; essa dedica soltanto il primo libro alla descrizione naturalistica del territorio e alla trattazione antropologica degli abitanti. Nel par. XVII (*Abitanti, loro Lingue, Abbaco, ed Anno*) i Californiani sono presentati come «poco differenti dalle bestie», ma vengono riconosciute tracce significative di più antiche civiltà:

Poco differenti dalle suddette bestie nella maniera di vivere erano i selvaggi abitatori della California. Ma se vogliamo por mente a que' pochi avanzi, che ci restano, dell'antichità della

⁴⁶ Muratori così conclude la descrizione: «In una parola non mancano pregi alla California, e questi possono crescere, se vi si aggiungerà l'industria Europea», L.A. Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai. Parte seconda*, cit., pp. 174-175 (nel corpo del testo) e 175-176.

⁴⁷ Nella vasta letteratura secondaria trascelgo l'opera più recente: Stefano Tedeschi, *La riscoperta dell'America. L'opera storica di Francisco Javier Clavigero e dei gesuiti messicani in Italia*, Aracne, Roma 2006. Stefano Tedeschi, che si sofferma soprattutto sulla *Storia antica del Messico*, riconosce il valore della *Storia della California* nella sua complementarità con la *Storia antica del Messico*: «In una visione complessiva degli scritti di Clavigero la *Historia de la California* assume però un significato ulteriore: se gli aztechi e i loro alleati avevano raggiunto il vertice della scala della civiltà nella regione messicana, altri popoli erano ancora agli inizi di quel cammino, e i californiani erano tra essi. L'attenzione si rivolge verso tutti i gradini dello sviluppo umano, per mostrare come all'interno dell'universo messicano fosse possibile una storia completa, senza ricorrere ad esempi del Vecchio Mondo» (p. 55), e sottolinea anche, in Clavigero, la fusione di «quella che si definisce come "storia naturale" e la più tradizionale "storia civile": i due versanti appaiono complementari per una effettiva conoscenza del mondo americano, e vengono posti sullo stesso piano, segno della compresenza tra la globalità del programma educativo gesuitico, presente ad esempio già in Acosta, e l'utilizzazione degli studi più moderni in campo scientifico» (p. 29). Sulle consuetudini antropologiche e i sacrifici umani degli Aztechi cfr. Pietro Scarduelli, *Gli Aztechi e il sacrificio umano*, Loescher, Torino 1980, cap. 3. *Il sacrificio umano e la strategia di dominio*, pp. 132-177.

medesima, saremo forse persuasi, che questa vasta penisola fu già abitata da genti men barbare di quelle, che vi trovarono gli Spagnoli; imperocché negli ultimi anni, che vi stettero i Gesuiti, furono da essi scoperte in quelle montagne, che vi sono tra i gradi 27, e 28. di latitudine, parecchie grandi spelonche scavate in pietra viva, e dipinte di figure d'uomini, e donne decentemente vestite, e di varie spezie d'animali. Queste pitture, quantunque goffe, rappresentano pure distintamente gli obbietti. I colori in esse adoperati sono stati tirati, come dassi chiaramente a divedere, da quelle terre minerali, che avvi dattorno al Vulcano delle Vergini. Quello poi, che fece più maravigliare i Missionarj, si fu la permanenza di que' colori nella pietra per tanti secoli senz'essere mai né dall'aria, né dall'acqua danneggiati.

Ora né tali pitture, né tali abiti convenivano a quelle Nazioni rozzissime e imbestialite, che abitavano nella California, allorché vi entrarono gli Spagnoli. Appartengono dunque ad un'altra Nazione antica; ma qual sia dessa nol sapremo dire. I Californiesi affermano concordemente, tali pitture essere stata opera d'una Nazione gigantesca venutavi già dal settentrione. Io non pretendo, che si dia credenza a sì fatta tradizione; ma nemmeno può dubitarsi, che non vi sieno già stati alcuni uomini di smisurata grandezza, siccome dassi a divedere in parecchie ossa umane dissotterrate da' Missionari⁴⁸.

È interessante la presentazione di tale civiltà arcaica, diremmo preistorica, di giganti proveniente dal nord e testimoniata dalla tradizione orale⁴⁹, che usava dipingere le caverne con pitture efficacemente colorate e che è degenerata nelle «Nazioni rozzissime e

⁴⁸ F.S. Clavigero, *Storia della California*, cit., tomo I, par. XVII (*Abitanti, loro Lingue, Abbaco, ed Anno*), pp. 106-107.

⁴⁹ Clavigero aggiunge al proposito: «Intorno all'origine di questi rozzi popoli quasi niente possiamo dire. Interrogatine essi da' Missionarj non altro sapeano dire, se non che i loro Antenati erano venuti in quel paese dalle regioni settentrionali. Questo stesso dicevano della loro origine i Messicani, e tutte quelle Nazioni, che popolarono il vasto paese dell'Anahuac; ma quanto a' Californiesi pare, che debba ciò credersi, ancorché eglino nol dicessero; poiché quella penisola circondata da per tutto dal mare non ha comunicazione col continente, se non dalla banda del Settentrione. Addimandata poi loro la cagione di tal venuta, affermavano essere stata una guerra insorta tra i loro Antenati, e un altro popolo del Settentrione, nella quale restando quelli vinti, fuggirono verso mezzogiorno, e si ricoverarono nelle montagne di quella penisola. Così palesavano schiettamente la loro tradizione, non si vergognando di confessarsi discendenti di que' fuggitivi. Non ci mancavano nell'antico Continente, dice un dotto Autore, degli esempi di sì fatta ingenuità; mentre que' due popoli tanto famosi dell'antichità, i Romani, e i Cartaginesi vantavano la lor origine, questi da' Tiri fuggitivi, e quelli da' vinti Trojani», ivi, par. XVIII (*Origine, e Carattere de' Californiesi*), p. 112. Il confronto tra civiltà americane ed europee è una costante nella descrizione del gesuita messicano.

imbestialite» trovate dagli Spagnoli; informazione che non sarà accettata da Leopardi per i Californi, ma che tornerà genericamente nell'ulteriore riflessione sulla barbarie dei selvaggi. A proposito della lingua dei Californiani Clavigero testimonia la sua esistenza e complessità, ma ricorda anche che manca una vera e propria numerazione:

La lingua Cochimi, la quale è la più distesa [tra le varie lingue californiane], è molto difficile, è piena d'aspirazioni, ed ha alcune maniere di pronunziare, che non è possibile di darle ad intendere. I suoi nomi numerali sono questi soli: *Tejueg* uno. *Goguò* due, *Kombiò* tre, *Magacubuguà* quattro. Per dire cinque d'esprimono così: *Nagannà tejueg ignimel*, una mano intera. Quando s'oltrepassa da questo numero, i rozzi si confondono, e non sanno dirne altro che molti, e moltissimi; ma queglii, che son forniti di maggiore impegno, portano più oltre la loro numerazione in dicendo: Una mano, e uno, Una mano, e due &c. Per dieci dicono: *Nagannà ignimbal demuejueg*, cioè le mani tutte intiere. Per quindici dicono le mani tutte, e un piede; e per venti, le mani, e piedi tutti intieri: e questo è il termine dell'Aritmetica cochimi; ma coloro, che hanno imparato lo Spagnolo, sanno altresì il modo nostro di contare⁵⁰.

Anche in questo caso Leopardi procederà in altra direzione (i Californi non posseggono «favella»), ma il tema del rapporto tra lingua e numerazione è ampiamente discusso nello

⁵⁰ Ivi, p. 110. L'incapacità di contare è testimoniata anche da Robertson e La Pérouse. Il primo scrive: «Fra i selvaggi, che non hanno proprietà da stimare, né tesori accumulati da calcolare, né varietà d'oggetti, né molteplicità d'idee da numerare, l'arimetica è un'arte superflua e inutile: e per conseguente appresso alcune tribù pare essere affatto sconosciuta. Ve ne sono molte, che non possono andare più avanti che al tre, e non hanno termini per distinguere alcun numero che lo passi. Altre possono arrivare al dieci, ed al venti. Quando vogliono comunicare un'idea di qualche più alto numero, accennano i capelli della lor testa, volendo dire con ciò che quel tal numero è ad essi uguale; e pieni di stupore lo dichiarano così grande, che non può essere espresso. Non solo gli Americani, ma tutte le nazioni, quando sono eccessivamente rozze, pajono non sapere l'arte del computare», G. Robertson, *Storia di America*, cit., Tomo II, Libro IV, p. 134. Il secondo sostanzialmente concorda: «Si servono delle loro dita per contare fino a dieci: pochi fra loro possono farlo a memoria, e indipendentemente da qualche segno materiale. Se vogliono esprimere il numero che succede all'otto, cominciano per contare colle loro dita, uno, due, ec. e si fermano quand'hanno pronunziato nove; è raro che giungano al numero cinque senza questo ajuto.» *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo*, cit., tomo II, cap. XII, p. 151.

Zibaldone, a partire dal riconoscimento che «l'uomo senza cognizione di una favella, non può concepire l'idea di un numero determinato»⁵¹.

Sugli aspetti fisici della popolazione californiana la descrizione di Clavigero (par. XVIII. *Origine, e Carattere de' Californiesi*) converge con le notazioni di Leopardi, specie sulla sanità e robustezza fisica, sulla mancanza di barba e sull'assenza di malattie:

I Californiesi sono di buona natura, ben fatti, sani, e robusti. Quelle malattie, cui talora soggiacciono, non sono effetti della cattiva lor complessione; ma provenute per contagio, come il Vajuolo, o cagionate da' cibi malsani, che sovente usano, come certe piaghe, e tumori. Il mal Francese, che credevasi un morbo epidemico dell'America, non s'è veduto finora nella California; perché da niun forestiere vi è stato portato.

Nelle fattezze, ne' capelli, nella barba, e nel colore sono simili a' popoli del Messico. Hanno, come questi, i capelli grossi, lisci, e neri, la barba scarsa, e niun pelo nelle braccia, nelle coscie, e nelle gambe, la fronte stretta, il naso un pò grossetto i denti bianchi uguali, e forti, la bocca, gli occhi, e le orecchie regolari, se non che coloro, che s'allevano nel gentilesimo, sfigurano il loro naso, e le loro orecchie con pendenti, che vi si mettono per ornato. Il colore di quelli, che abitano ne' luoghi mediterranei, è castagnino chiaro; ma color, che vivono continuamente nelle maremme, lo hanno più oscuro. I deformati tra' Californiesi sono tanto rari, quanto ne' popoli del Messico. Quanto alle loro anime non sono eglino diversi dagli altri figliuoli d'Adamo. Coloro, che sono stati allevati nelle selve, hanno que' vizj, e quelle imperfezioni, che accompagnano in tutti i paesi la vita selvaggia. Sono rozzi, e troppo ristretti nelle lor cognizioni per mancanza d'idee, pigri per mancanza di stimolo, incostanti, precipitosi nelle loro risoluzioni, e troppo portati per li giuochi, e divertimenti puerili per mancanza di freno; ma sono per altro esenti da certi vizj assai comuni in altri barbari, ed anche in alcuni popoli colti. L'ubbrachezza, quel vizio dominante degli Americani, non è stato mai

⁵¹ Cfr., tra l'altro (Zib 360-362) del 28 novembre 1820. Robertson, per parte sua, si aveva evidenziato la mancanza di un linguaggio astratto: «Tanto è vero, che questo è il caso delle rozze nazioni in America, che i loro linguaggi, come vedremo in apresso, non hanno una parola da esprimere alcuna cosa, se no quella che è visibile. Tempo, spazio, sostanza, e mille altri termini, che rappresentano idee astratte e universali, sono loro affatto incogniti. Un nudo selvaggio chinato accanto al fuoco nella sua miserabile capanna, o disteso sotto pochi rami, che gli somministrano un temporaneo asilo, ha poca inclinazione o capacità per le utili speculazioni», G. Robertson, *Storia di America*, cit., Tomo II, Libro IV, p. 135.

in uso presso i Californiesi. Non si rubano mai gli uni agli altri quel poco, che posseggono: non litigano, né fanno contesa fra loro i parenti, né coloro, che sono d'una medesima tribù: tutto l'odio e furore l'impiegano contro alle altre Nazioni, o contro alle altre tribù, colle quali hanno inimicizia. Finalmente non sono ostinati, e testerecci, ma docili, e facili a indursi a ciò che si vuole. Della puerile loro semplicità abbiamo parecchie esempj curiosi⁵².

Tale convergenza, non rilevata da Sozzi, avvalorata l'ipotesi che quest'opera sia stata tenuta in considerazione – insieme al rendiconto del Piccolo – per la stesura della quinta strofa dell'*Inno*. Tuttavia, come si può rilevare, Clavigero aggiunge aspetti caratteriali negativi non recepiti da Leopardi, anche se comunque indicativi di una dimensione umana primitiva, vicina a quella fanciullesca («Sono rozzi, e troppo ristretti nelle lor cognizioni per mancanza d'idee, pigri per mancanza di stimolo, incostanti, precipitosi nelle loro risoluzioni, e troppo portati per li giuochi, e divertimenti puerili per mancanza di freno»).

Anche a proposito delle abitudini alimentari e abitative (par. XIX. *Arti, Cibi, e Bevanda* e par. XX. *Abitazioni, Abiti, Ornamenti, e Suppellettile*) Clavigero sottolinea la natura selvaggia dei californiani, privi di ogni attività artigianale e dediti alla raccolta, alla caccia e alla pesca, la mancanza di abitazioni, la loro (parziale) nudità, con evidenti corrispondenze rispetto al modello leopardiano, avvalorate dalla sottolineatura sull'assenza di episodi di antropofagia («Ma la lor fame non gli ha spinti mai a cibarsi di carne umana; anzi sonosi

⁵² F.S. Clavigero, *Storia della California*, cit., tomo I, pp. 112-113. Il tema della presenza o meno della barba, molto dibattuto implicava anche un giudizio sulla robustezza fisica dei Californiani. La Pérouse si mostra su questo punto oscillante; ecco il suo ritratto: «Quest'Indiani [della California] sono generalmente piccoli, deboli, e non annunziano quell'amore d'indipendenza e di libertà che caratterizza le nazioni settentrionali, di cui non hanno né le arti né l'industria. Il loro colore è assai vicino a quello di quei negri che non hanno i capelli lanosi, e quelli di questi popoli sono lunghi e fortissimi; li tagliano a quattro o cinque pollici dalla radice; molti hanno la barba; alcuni altri, secondo i padri missionarj, non ne hanno mai avuta, e questa è una questione che nel paese stesso non è ancora decisa», *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo*, cit., tomo II, cap. XI, pp. 95-96; mentre Robertson è convinto dell'assenza della barba, da collegare alla mancanza di «virilità»: «Non hanno barba; ed ogni parte del corpo è liscia perfettamente»; «Il viso senza barba, e la pelle liscia dell'Americano pajono indicare una mancanza di vigore, cagionata da qualche vizio nella sua formazione. Egli è privo così d'un segno di virilità, e di robustezza», G. Robertson, *Storia di America*, cit., Tomo II, Libro IV, pp. 113 e 114. Leopardi propende per l'opinione di Robertson e di tutti coloro che sostenevano che agli Americani mancava la barba, traendone un esempio per la relatività del bello (cfr. la nota 256).

sempre astenuti dal mangiare i tassi; perché sembrano loro somiglianti agli Uomini») e fatta eccezione per l'uso del fuoco, testimoniato dal gesuita e negato da Leopardi:

I Californiesi erano affatto barbari, e selvaggi. Non erano da loro conosciute né l'Architettura, né l'Agricoltura, né molte altre arti utili alla vita umana. In tutta quella penisola non si trovò una casa, né alcun vestigio d'essa, nemmeno una capanna, né un vaso di terra, né uno stromento di metallo, né un pezzo di tela, o uno ritaglio di panno. Sostentavansi di que' frutti, che vi trovavano spontaneamente nati, o di quegli animali, che cacciavano, o pescavano, senza prendersi cura di lavorar la terra, o di seminare, o d'allevare alcuni animali.

Ciascuna tribù, composta di parecchie famiglie consanguinee, abita comunemente presso a qualche sorgente d'acqua; ma senz'altro tetto, che il Cielo, né altro letto, che la nuda terra. Quando scalda troppo il Sole, si ricoverano sotto gli alberi, e le notti fredde nelle spelonche de' monti. Alcuni pochi fanno per dormirvi de' frascati stretti a foggia di capanne: altri si fanno delle fosse, o sepolture profonde due piedi in circa; ma le abitazioncelle più comuni sono certe chiuse circolari di sassi sciolti, ed ammicchiati, le quali hanno cinque piedi di diametro, e meno di due d'altezza.

Ovunque abitano hanno ognora presso loro del fuoco, fuorché nel gran caldo della state, e ogni volta che si destano la notte, hanno cura di ravvivarlo.

I loro abiti corrispondono alle lor abitazioni. Quello degli uomini non è altro, che la propria lor pelle, non vergognandosi punto della lor nudità, anzi maravigliandosi, che fosse loro rimproverata dagli Spagnuoli: nel che non può dirsi abbastanza, quanto abbiano avuto a soffrire i Missionarj.

Le donne Californiesi sono quanto a quest'articolo assai diverse dagli uomini; poiché non se n'è veduta neppur una in tutta quella penisola, che non cercasse di mettere qualche riparo alla sua onestà⁵³.

Invece, a differenza di quanto sostiene Leopardi, Clavigero documenta l'esistenza della guerra fra le tribù californiane (par. XXI. *Impieghi*):

Quando i Californiesi erano ancor Gentili, v'era spesso guerra ora tra due nazioni diverse, ora tra due, o più tribù d'una medesima Nazione. Il motivo di muoverla soleva essere qualche ingiuria fatta ad un particolare, o qualche pregiudizio cagionato ad una tribù nell'andare a pescare, a cacciare, o a coglier le frutta in que' luoghi, ne' quali essa era solita d'andare. Prima di venire alle mani si facevano vicendevolmente di gran minacce per impaurirsi⁵⁴.

⁵³ F.S. Clavigero, *Storia della California*, cit., tomo I, rispettivamente pp. 117, 116 e 119-120. Anche Robertson e Picolo – si è visto – avevano richiamato la nudità, il primo segnala inoltre la mancanza di vere e proprie abitazioni: «Alcune delle Americane tribù erano così rozze, ed avanzate sì poco dalla loro primitiva semplicità naturale, che non avevano vestigio alcuno di case. Nel giorno si ponevano in sicuro dai raggi ardenti del Sole sotto foltissimi alberi, e nella notte formavano una capannuccia coi loro rami e con le foglie (55). Nelle stagioni piovose si ritiravano al coperto o fatto dalla mano della natura, o scavato dalla loro industria. Altri, che non avevano stabile dimora, o che erravano per le foreste in cerca di caccia, soggiornavano in capannette, ch'erigevano eglino stessi con poca fatica, e abbandonavano senza dispiacere», e riporta in nota un passo da Andres Perez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nueuo orbe: ... Refierense assimismo las costumbres, ritos, y supersticiones ...*, Alonso de Paredes, Madrid 1645: «(55) Alcune tribù nella Provincia di Cinaloa nel golfo di California, pare che fra i più rozzi popoli d'America siano unite nello stato sociale. Non coltivano, e non seminano, né hanno case dove abitare. Quelli del paese interno sussistono di caccia, quelli della costa del mare principalmente di pesca. Dipendono, e gli uni, e gli altri dalle produzioni spontanee della terra, dai frutti, dalle piante, e dalle radici di varie sorte. Nella stagione piovosa, non avendo abitazioni dove ricoverarsi, fanno dai fasci di canne, o d'erba grossa, e legandoli insieme da un capo, gli allargano dall'altro, e accomodandogli alla testa, ne restano coperti come da un gran cappuccio, il quale a guisa d'una grondaja manda fuori la pioggia, e gli mantiene asciutti per qualche tempo. Nello state formano un ombrello con rami d'alberi, che li difende dai raggi ardenti del Sole. Quando sono esposti al freddo accendono un gran fuoco, intorno al quale dormono nell'aria aperta. P. Andrea Perez», G. Robertson, *Storia di America*, cit., Tomo II, Libro IV, pp.194-195 e Note e illustrazioni, p. 281, nota 55. Diversamente da Clavigero, Robertson rimarca inoltre la violenza che conduce fino all'antropofagia: «Non potendosi mai calmare lo scellerato spirito di vendetta, che bolle dentro al petto d'un selvaggio questo stimola frequentemente gli Americani a divorare quelle infelici persone, che sono state le vittime della lor crudeltà», p. 183. La Pérouse invece concorda con Clavigero nel negare, se pure non totalmente, l'antropofagia dei Californiani: «Ci viene assicurato che non mangiavano né i loro prigionieri, né i loro nemici uccisi in guerra; che con tutto ciò, quando avevano vinto e messo a morte sul campo di battaglia qualche capo, o qualche uomo di gran coraggio, ne mangiavano qualche pezzo non tanto in segno d'odio e di vendetta, quanto come un omaggio che rendevano al loro valore, e nella persuasione che quell'alimento fosse propria ad aumentare il loro coraggio. Portano via come al Canada la cavigliera dei vinti, cui cavano gli occhi, che hanno l'arte di preservare dalla corruzione, e che conservano preziosamente come segni della propria vittoria. È loro costume di bruciare i morti, e di deporne le ceneri nei morai», *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo*, cit., tomo II, cap. XI, pp. 126-127.

⁵⁴ F.S. Clavigero, *Storia della California*, cit., tomo I, p. 127.

Infine, per quanto riguarda *Religione, e Dogmi*. (par. XXIV) la civiltà dei Californiesi appare quasi del tutto priva di senso religioso, in sintonia con quanto propone Leopardi, che tace su tale aspetto, ma critica vivacemente la cristianizzazione forzata:

Quanto alla Religione, la quale è uno de' più essenziali articoli nella Storia delle nazioni, poco ne possiamo dire, perché quasi niente ve n'era presso i Calioforniesi. Siccome essi non avevano tempj, né altari, né simulacri, né Sacerdoti, né sacrifici, così non vi s'è ritrovata veruna traccia d'idolatria, o di culto esterno della Divinità. Avevano pure qualche idea d'un essere supremo, Creator del Mondo, ma oscurata, e confusa, come avviene ad altri popoli rozzi con mille spropositi, scioccherie, e fanciullaggini⁵⁵.

La contraddizione implicata dalla torsione che Leopardi provoca ai racconti degli esploratori e dei missionari costituisce un elemento di debolezza nella visione dei Californi come popolo primitivo felice; come ha ben sottolineato Sozzi, l'alterazione delle fonti documentarie è strumento per proporre la presentazione immaginaria di un popolo

⁵⁵Ivi, p. 135. La mancanza di senso religioso è segnalata anche da Robertson: «Diversi popoli perciò sono stati ritrovati in America, che non hanno idea dell'ente supremo, né riti di culto religioso. Mancanti d'attenzione a quel magnifico spettacolo d'ordine e di bellezza, che presenta la fabbrica dell'universo, non avvezzi a riflettere a quel che sono eglino stessi, o a ricercare chi è l'autore della loro esistenza, passano i giorni nel loro selvatico stato senza conoscere, e venerare una Deità superiore. Non hanno nel loro linguaggio nome alcuno per la medesima; ed i più accurati osservatori non sono stati capaci di ravvisarvi alcuna pratica o istituzione, che li dimostrasse persuasi della sua autorità, o solleciti d'ottenere il favore (63). Questo però avviene solamente fra gli uomini, che si ritrovano nello stato di natura il più barbaro, quando le loro facoltà intellettuali sono sì deboli e limitate, che non possono sollevarsi sopra se stessi; ond'è che restano in una continua insensibilità all'impressione d'una superiore potenza», la descrizione viene avvalorata in nota dalla testimonianza di Perez de Ribas: «Quella del P. Ribas concernente il popolo di Cinaloa s'accorda col resto. "Io fui sommamente attento, egli dice, in quegli anni, che dimorai fra di loro, ad assicurarmi se dovevano essere considerati come idolatri; e si può affermare colla più perfetta esattezza, che sebbene fra alcuni di essi vi possano essere delle tracce d'idolatria; altri nondimeno non hanno la minima cognizione d'Iddio, e neppure d'una falsa deità; non prestano alcuna formale adorazione all'essere supremo, che domina nell'universo, non hanno alcuna idea della provvidenza d'un Creatore, o regolatore dal quale aspettino nell'altra vita il premio delle loro buone, o la pena delle loro cattive azioni; né si congiungono pubblicamente in atto alcuno di culto divino. *Ribas Trionfi*», G. Robertson, *Storia di America*, cit., Tomo II, Libro IV, pp. 203 e Note e illustrazioni, 284, nota 63.

Nell'insieme non sono poche le convergenze con la descrizione proposta dal *Gazzettiere Americano* (e sopra riprodotta), soprattutto per quanto concerne i tratti negativi dei californiani, ma anche con Robertson e La Pérouse, ovvero con la linea giudicata da Sozzi «più "filosofica" e ideologicamente più connotata» (cfr. la nota 36).

inesistente, racchiuso nel mondo del poeta come ultima utopia dinanzi alla decadenza umana della società moderna⁵⁶. Tale considerazione è stata ripresa e rafforzata da Balzano, che vede nella scarsezza e vaghezza delle informazioni raccolte da Leopardi un elemento poeticamente efficace («L'ignoto è del resto base necessaria per immaginare la felicità»)⁵⁷. Inoltre in tale percorso le affinità con la visione di Rousseau sono tutt'altro che secondarie, anche se mediate da letture parziali e presenti in modo spesso celato⁵⁸.

⁵⁶ «Leopardi ha strenuamente usato le sue fonti in vista della proposta di una tesi certo indifendibile: l'esistenza, in un luogo del mondo, di uno stato naturale puro, di un unico residuo, prospettato come tangibile, paradigmatica presenza della pienezza sacra delle origini. A questo scopo, egli ha in qualche modo, ad ogni istante, "retrodatato" il senso possibile dei documenti raccolti, ha corretto ed alterato gli elementi di cui disponeva, ogni qual volta ha potuto attribuire ai selvaggi Californi i caratteri incontaminati, fuori del tempo, delle prime epifaniche origini. Contemporaneamente però, Leopardi ha proiettato nei Californi, come Jean-Jacques nei suoi ingenui esponenti dello stato di natura, non solo le sue inclinazioni autobiografiche ma anche, più in generale, e all'arco estremo delle condizioni antropologiche da lui investigate, le esigenze e gli stati d'animo di un'umanità non certo primitiva ma, al contrario, di raffinata civiltà e cultura, di un uomo di più moderne stagioni, che sfugge alle miserie del suo tempo [...]», L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., pp. 231-232.

⁵⁷ Scrive Balzano: «Sembra paradossale, ma Leopardi, oltre alle poche ma sostanziali convergenze che offre la descrizione di Clavijero, avrà certamente sfruttato questa mancanza di informazioni e di dati certi. L'ignoto è del resto base necessaria per immaginare la felicità, specie per chi si forma una visione del piacere come la sua, tanto positiva quanto più capace di escludere il vero. Dove la storia crea un vuoto, la fantasia del poeta, più che l'acribia e lo spirito analitico del filosofo, plasma il suo paradigma felice, allegro, vivo», M. Balzano, *I confini del sole*, cit., p. 45. Anche Nicoletta Cetrangolo considera una fonte sicura la *Storia della California*, ma privilegia il *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo* e, dopo aver proposto alcuni riscontri, conclude: «Dai confronti sin qui instaurati, ci sembra di poter ora sostituire quel vago termine di "viaggiatori", che Leopardi indicava come fonte delle sue conoscenze sui Californi, con nomi e titoli ben identificabili, anche se, certamente, non saranno stati gli unici da cui Leopardi trasse notizie su questo popolo che tanto lo aveva interessato», Nicoletta Cetrangolo, *Anche Leopardi sognava la California... (una fonte inedita)*, «Inventario», XXIV, n. 18, n.s., 1986, pp. 45-53 (citazione alla p. 53).

⁵⁸ Basti l'esempio della pagina 56 dello *Zibaldone*, che contiene il primo riferimento a Rousseau. Sozzi, a proposito della "scandalosa" e inesatta citazione della frase del *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* di Rousseau «tout homme qui médite est un animal dépravé», qui annotata, nel contesto di un ragionamento sulla scontentezza propria dell'esistenza umana, e che Leopardi rende con l'espressione «tout homme qui pense est un être corrompu», ritiene che il poeta non sia interessato alla degradazione fisica, evidenziata da Rousseau, ma che «Egli piega così la citazione rousseauiana ad una più radicale contestazione dell'umana conoscenza, ancora nei termini, se si vuole, del primo *Discours*», L. Sozzi, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, cit., p. 222. Rolando Damiani considera invece la frase di Rousseau una ritraduzione operata da Leopardi sul *Discorso sopra la origine e i fondamenti della ineguaglianza fra gli uomini* (Curti, Venezia 1797), che è presente nella Biblioteca Leopardi; cfr. Rolando Damiani, *Commento*, in Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 1997, vol. III, p. 3254. In questo primo riferimento a Rousseau Leopardi considera concepibile allo stato naturale una «felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata» simile a quella delle bestie, ma aggiunge che tale stato è ormai impossibile, a motivo dello sviluppo del pensiero: «Si potrebbe pensare – conclude – che la differenza di vita fra le bestie e l'uomo sia nata da circostanze accidentali e dalla diversa conformazione del corpo umano più atta alla società ec.». Sozzi rileva anche la parallela accettazione del ritmo uniforme e lento dell'esistenza (narrata nella *Cinquième Promenade* delle *Rêveries* di Rousseau; cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire suivies des Lettres à Malesherbes et d'un choix de textes sur la rêverie* [1782], texte établi, avec préface, notes, chronologie et choix de variantes par Robert Morrissey, *Cinquième Promenade*, Schena Editore – Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Fasano 2003, pp. 95-108), mentre nota l'ignoranza del *Contrat social* nel suo naturalismo costruttivo e ottimistico. Per uno sguardo d'insieme sulla presenza di Rousseau in Leopardi cfr. Susanne Koopmann, *Studi sulla recondita presenza di Rousseau nell'opera di Giacomo Leopardi*, trad. it. di Valentina La Rosa, Edizioni Memoria, Cosenza 2003.

1.6. Il tramonto del mito dei Californi: 1821-1823

La quinta strofa dell'*Inno* viene a chiudere un itinerario di pensiero, rimanendo quasi un reperto "postumo" del mito dei Californi, anche se lo *Zibaldone* ospiterà – un anno dopo la composizione dell'*Inno*, tra il 21 maggio e il 30 ottobre 1823 – cinque volte riflessioni che accennano ai Californi⁵⁹. La persistenza del modello dei Californi non risente di alcuno svolgimento evolutivo e ciò comporta contraddizioni interne alle distinzioni introdotte nel "sistema" leopardiano. In particolare i Californi vengono distinti nettamente dai primitivi, che non vengono mai adeguatamente caratterizzati: i primi abitano nel tempo presente e costituiscono un'umanità documentabile, i primitivi rimangono un paradigma di confronto sempre positivo ma estraneo al tempo storico. Come ben sintetizza Balzano,

Il Californiano, infine, è la sintesi più lucente e positiva dei privilegi del primitivo e del selvaggio: del primo ha presocialità e prescienza, del secondo tutti gli apprezzamenti che Leopardi non dona al freddo primitivo, caratterizzato da sole negazioni, ma che invece elargisce ai selvaggi vivaci di allegria, di aspetto, di giubilo e di vigore fisico;

Invece [rispetto ai Californi] il primitivo sempre gli sfugge e Leopardi è da subito rassegnato a riconoscere questo momento come "aureo" e quest'uomo come in "balia della favola" e dell'"opinione", ad ammettere senza opposizione che sullo stato di natura vero e proprio, ossia la fede del primitivo, "l'uomo pochissimo sa"⁶⁰.

⁵⁹ Si tratta dei pensieri riportati in (Zib 2711-2712) del 21 maggio (precedentemente ricordato, dove è scritto che i Californi non conoscono il pensare), (Zib 3179-3182) del 17 agosto (che presenta i Californi robusti e privi di malattie), (Zib 3301-3312) del 29-30 agosto (dove i Californi sono descritti nella loro nudità), (Zib 3643-3672) dell'11 ottobre (che li presenta privi di società e di fuoco) e (Zib 3773-3810) del 25-30 ottobre (dove compaiono anche privi di lingua, e quindi selvaggi, ma non barbari).

⁶⁰ M. Balzano, *"I confini del sole"*, cit., pp. 51 e 49.

Già nel dicembre 1821, dopo una fase in cui si ritrovano soltanto poche informazioni sui selvaggi, Leopardi introduce nello *Zibaldone* elementi di riflessione che mettono in crisi l'immagine utopica fino ad allora coltivata. La distinzione cruciale tra selvaggio e primitivo, forse legata anche alla lettura del Solis (attestata nello *Zibaldone* a partire dal 1° dicembre 1821; cfr. [Zib 2202]) e poi soprattutto a quella di de Cieza (riconoscibile a partire da [Zib 3430] del 15 settembre 1823), è testimoniata dall'individuazione del discrimine della guerra⁶¹, elemento di distinzione caratterizzante – come ha variamente sottolineato Curi⁶² – della civilizzazione umana, riconosciuto presto dallo stesso Leopardi come evento fondativo delle nazioni sia antiche che selvagge – come emerge nel lungo pensiero del 30 marzo – 4 aprile 1821 (cfr. Zib. 871-911), dove Leopardi scrive tra l'altro:

Dall'esser le guerre, nazionali dovea risultare quest'altro effetto, che avea luogo realmente fra gli antichi, ed ha luogo in tutte le nazioni selvagge, e proporzionatamente in quelle che conservano maggiore spirito di nazione, e maggior primitivo, come gli Spagnuoli. Cioè le guerre dovevano

⁶¹ Cito il testo del pensiero (Zib 2305-2306): «Ma la guerra nell'antica e primitiva idea non differiva o punto o quasi punto dalla caccia, (come non differisce presso i selvaggi). Quindi non quartiere, non pietà, non magnanimità (che allora non si credeva aver luogo col nemico), non perdono col vinto; quindi ostinazione, risolutezza di non cedere, (e come avrebbero voluto sottostare al governo di animali, di fiere ec.? come dunque a quello di uomini creduti d'altra specie?) disperazione di esser vinto, schiavitù, depredamenti, incendi, distruzioni degli alberghi e dei paesi, delle sostanze e delle persone dei vinti; quindi tutti gli altri effetti dell'antico odio nazionale, che altrove ho specificati, e che sono parimente moderni nei selvaggi, barbari ec. (29. Dic. 1821.)». Balzano opportunamente commenta: «Sotto questa desolazione della terra americana, che se è morte dell'uomo non è però fine dell'esistenza della natura, sta annidata la ragione della guerra selvaggia: cioè di quella lotta incapace non solo del vile patteggiamento a tavolino, quanto dello scontro che non riesce mai ad evitare lo sterminio devastante. In altre parole, la guerra del selvaggio è, come ho già detto, quell'elemento che dimostra la concreta crudeltà e bestialità dell'uomo più naturale, che arriva fino all'annullamento totale, fino all'estinzione del suo genere stesso», Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, cit., p. 245.

⁶² Cfr. soprattutto Umberto Curi, *Pólemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; ma va anche ricordato, più specificamente, quanto Umberto Curi scrive a proposito della fondazione prometeica della civiltà occidentale: «Il possesso del *pólemos* permette dunque agli uomini di resistere vittoriosamente agli attacchi delle fiere, e conseguentemente di poter sviluppare e valorizzare anche quelle arti, ricevute da Prometeo, che altrimenti non sarebbero servite a impedire l'estinzione dei *brotoi*. Dall'"età di Epimeteo" l'insipiente, nella quale la condizione umana è inferiore a quella di ogni altra stirpe vivente, perché sprovvista di qualità utili alla sopravvivenza, si passa così all'"età di Prometeo", caratterizzata dai doni del fuoco e del sapere tecnico, e dalla conseguente acquisizione della "scienza della vita", anch'essa comunque insufficiente a salvaguardare dalle fiere, per giungere infine a quella che si potrebbe definire come l'"età di Zeus", il cui connotato fondamentale è lo sviluppo del trinomio città-politica-guerra (unite dalla medesima radice etimologica), quale effetto dell'instaurazione di un *kosmos* e di *desmoi* derivanti da rapporti scambievoli ispirati a pudore e giustizia», Umberto Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*. Seconda parte. *L'inganno di Prometeo*. 6. *Alla ricerca di un' "archè koinonias"*, Feltrinelli, Milano 2002², p. 147 (sul tema di Prometeo, e sulla relativa indagine di Curi, tornerò nel cap. 3).

essere, a morte, e senza perdono (giacchè tutto e ciascuno erano nimici fra loro), senza distinzione ec. (Zib 886)⁶³.

L'agnizione che porta Leopardi nel 1823 ad asserire la presenza di una barbarie irrefrenabile dei selvaggi americani e ad abbandonare l'idea di una società e di un uomo naturale è stata paragonata a quella che analogamente viene prodotta in relazione al mondo greco antico dalla lettura del *Voyage du jeune Anacharsis en Grece* di Jean-Jacques Barthélemy⁶⁴. Ci troviamo, a questa data, nella fucina tematica delle Operette, nella quale è scomparsa quasi del tutto la visione edenica del primitivo e la natura umana viene vista, proprio a partire dai selvaggi, come irredimibile e segnata dalla potenza cieca di una natura che non dà scampo anche alle popolazioni più lontane dalla civilizzazione, come è il caso dei Peruviani della *Scommessa di Prometeo* (sui quali mi soffermerò più avanti) e degli Islandesi, forse scelti anche per alcuni caratteri antropologici "positivi", quali l'assenza del senso del divino⁶⁵. Si può concludere, con Cesare Galimberti, che il mondo

⁶³ In questo passo, che riporta una delle prime riflessioni sulla guerra in relazione ai selvaggi, il riconoscimento della guerra come elemento comune tra antichi e selvaggi consente di individuare un punto di svolta che conduce verso l'immagine negativa del selvaggio; come ha ben rilevato Balzano: «Il selvaggio, facendosi guerresco, si avvia ad inserirsi in un tempo che è storico e sociale, da cui fino adesso lo abbiamo visto inspiegabilmente estraneo», M. Balzano, *"I confini del sole"*, cit., p. 21. Altre riflessioni sulla centralità sociale della guerra, connessa alla teoria dell'amor proprio ed estesa a tutti gli uomini, compresi i selvaggi e «gli antichissimi», si trovano ad esempio in (Zib 985) del 25 aprile 1821 – «E certo la guerra appartiene al filosofo, tanto come cagione di sommi e principalissimi avvenimenti, quanto come connessa con infiniti rami della teoria della società, e dell'uomo e dei viventi» – e in (Zib 1422) del 31 luglio 1821 – «Il sistema dell'odio nazionale si vede anche oggidi, sì nelle nazioni che meglio conservano la nazionalità (come tra i francesi e gl'inglesi ec.), sì massimamente ne' selvaggi, i quali, come gli antichissimi, combattono per la vita e le sostanze, non danno quartiere ai vinti, o menano schiave le tribù intiere, sono in perpetua nemicizia fra loro, abbruciano, scorticano, fanno morire fra i più terribili tormenti i nemici della loro tribù ec. ne mangiano le viscere ec. ec. ec.».

⁶⁴ Secondo Balzano con la «lettura di Pedro de Cieça, che possiamo inquadrare tra la fine dell'estate e il novembre 1823» «l'immagine dei selvaggi subisce un vero tracollo, aggravando i concetti deducibili già dalle tematiche e notizie solisiane. Se Timpanaro citava il Barthélemy del *Voyage du jeune Anacharsis en Grece* di Barthélemy come una delle fonti di conoscenza del pessimismo classico, si dovrebbe a mio parere menzionare la *Cronica del Peru* in funzione analoga, vale a dire come fonte che mette l'autore a conoscenza di un Nuovo Mondo che nuovo non è più, ma che anzi appare sempre più vecchio di società e barbarie, perdendo definitivamente la possibilità di apparire migliore», M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, cit., pp. 236-237.

⁶⁵ Si potrebbe rintracciare la fonte indiretta dell'Islandese nell'opera di Antonino Valsecchi *Dei fondamenti della Religione e dei Fonti dell'Empietà*, vol. III, edizione seconda riveduta, ed ampliata dall'Autore, Giovanni Manfrè, Padova 1767, presente nella Biblioteca Leopardi, specificamente alle pp. 200-227 del vol. I e 145-156 del vol. III. Ho svolto questa ipotesi in «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in*

immaginario nutrito di «sacralità biblica, magnanimità greco-latina, innocenza arcadica e saturnia, incoscienza animale» trova nell'*Inno* «l'ultimo minacciato rifugio», per scomparire quindi definitivamente dall'orizzonte del pensiero leopardiano:

Sacralità biblica, magnanimità greco-latina, innocenza arcadica e saturnia, incoscienza animale avevano trovato, per Leopardi, l'ultimo minacciato rifugio nelle “vaste californie selve”, nel segno dell'idea, ancora roussoviana, di una Natura materna: né da quell'angolo di mondo avrebbe voluto espellere quei fantasmi⁶⁶.

Rimane il dato, essenziale per comprendere la genesi dell'antropologia negativa leopardiana, di un'assunzione documentata dell'elemento esotico a sostegno e in correlazione a quella esemplarità greco-latina che Leopardi aveva coltivato fin dai suoi studi infantili⁶⁷.

Giacomo Leopardi, cap. 1. *La biblioteca di Leopardi: nuove fonti, tra pensiero e poesia*, in corso di stampa presso FrancoAngeli di Milano.

⁶⁶ Giacomo Leopardi, *Operette morali*, a cura di Cesare Galimberti, Guida, Napoli 1998⁵ (1977¹), p. 189.

⁶⁷ Si tratta di una problematica interamente leopardiana, che unisce l'esempio antico con quello esotico in una medesima dimostrazione; come ricorda Contarino: «Con questo nesso tra antico ed esotico il Leopardi correggeva quelle pagine del *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, dove rimprovera ai romantici di pigliar materia di poesia dall'Asia e dall'Africa e dall'America, e rivendica – contro l'esotismo romantico – il meraviglioso che ci è offerto dal mondo greco-latino e riafferma la poesia dei tempi lontani contro quella dei luoghi lontani. Va rilevato tuttavia che nella sua polemica il Leopardi coglieva l'elemento sensuale, il motivo dell'uscir di sé”, inerente – come vedremo – a una certa versione dell'esotismo romantico e ch'era invece a lui estraneo», R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 244.

BARTHÉLEMY E PLUTARCO: UNA NUOVA IMMAGINE DELLA GRECIA, OVVERO LA SCOPERTA DEL “MEGLIO NON ESSER NATI”

2.1. *Il rilievo del primo soggiorno romano*

Mi pare che, dopo aver esaminato la riflessione “utopica” sui selvaggi in relazione alle sue fonti, si debba fissare ora l’attenzione sul punto di svolta della concezione leopardiana della natura umana, attestabile a partire dalla fine del 1822, cercando di porre un ulteriore tassello nella concezione antropologica di Leopardi: quello fornito dalla lettura parallela del Barthélemy e di una traduzione degli *Opuscoli morali* di Plutarco. Si tratta di letture che rinviano al primo soggiorno romano (23 novembre 1822 – 3 maggio 1823) e che vanno quindi configurate nel quadro di quell’esperienza di vita e di pensiero che condusse Leopardi a conoscere direttamente gli ambienti culturali della capitale traendone da un lato fonte ampia di documentazione e di ispirazione, dall’altro un disgusto pressochè definitivo per la società moderna e per l’umanità tutta e un attestato della sua insuperabile infelicità. Sono a questo proposito ancora utili le penetranti osservazioni di Manfredi Porena e, più di recente, le considerazioni di Giuseppe Pacella, entrambe sorrette da importanti ritrovamenti documentari⁶⁸.

⁶⁸ Mi riferisco a Manfredi Porena, *Le letture del Leopardi nella prima dimora di Roma* [già in «Cultura», 15 dicembre 1926], in Id., *Scritti Leopardiani*, Zanichelli, Bologna 1959, pp. 439-448 (le citazioni nel corpo del testo sono alle pp. 145-146, 146-147 e 147-148), e a Giuseppe Pacella, *Letture di Leopardi a Roma*, in AA. VV., *Leopardi e Roma*, Editore Carlo Colombo, Roma 1991, pp. 237-253. Tutto il volume, frutto dell’omonimo Convegno di studi (Roma, 7-9 novembre 1988), è utile per una visione d’insieme dei soggiorni romani di Leopardi; cfr. anche Aulo Greco, *Leopardi e Roma*, in AA. VV., *Le città di Giacomo Leopardi*,

Porena, sulla base della scoperta di due elenchi di letture collocabili a ridosso del periodo romano (si tratta del II *Elenco di letture*, databile tra il novembre 1822 e l'aprile 1823, e del III *Elenco di letture*, del maggio 1823; cfr. [TPP 1113-1114]), riconosce la profondità della svolta romana, sia sul piano delle aspettative personali, sia su quello delle scelte poetiche e letterarie. Porena descrive l'intensità e la sovrabbondanza dell'esperienza di vita e di lettura di Leopardi a Roma:

Comunque sia, il significato di questi documenti e la loro continuità [i due *Elenchi di letture* sopra ricordati], fra loro e con quello da me già edito, non è da mettere in dubbio. E soprattutto il documento romano ci conferma quell'impressione di una portentosa attività del Leopardi come lettore, derivataci dalla lista degli anni 1823-30. Cinque mesi passò in Roma il Leopardi; e furono cinque mesi in cui fra la distrazione del vivere nella famiglia numerosa e disordinata degli zii Antici, i frequenti rapporti sociali col mondo romano e straniero, le visite alla città e ai suoi monumenti e alle sue raccolte d'arte, il carnevale fattogli osservare e celebrare per forza, le trattative d'un matrimonio (andato poi a monte) per la sorella Paolina, le pratiche per ottenere un impegno governativo, la sua vita fu in gran parte spesa in attività esteriore;

E del tempo che pur gli rimaneva per la vita intellettuale, una parte fu spesa nella composizione di alcuni scritti filologici e nella ricordata compilazione del catalogo dei manoscritti greci del Biblioteca Barberiniana, a cui si inserì, lavoro lungo e penoso, la trascrizione clandestina di un gran frammento inedito dell'orazione di Libanio *Dei Santuarii*. E con tutto ciò, gli restarono il tempo e le forse per leggere le svariate opere, in cinque lingue diverse, che quella lista contiene!

Ne trae quindi una conseguenza innanzitutto sul piano interiore:

Olschki, Firenze 1991, pp. 23-36. Sull'epistolario romano cfr. la finissima ricostruzione di Lucio Felici, *Lettere da Roma (1822-1823)* [già nel citato *Leopardi e Roma*, pp. 205-235], in Id., *La luna nel cortile. Capitoli leopardiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 111-140.

Gli effetti prodotti nell'animo del Leopardi dalla prima dimora romana furono notevolissimi. Checchè egli già da alcuni anni andasse meditando e ragionando circa la vanità dell'amore e della gloria e la morte delle sue speranze, quando nel novembre del 1822 partì da Recanati per Roma doveva nutrire nel più riposto fondo del cuore, quasi oscura a lui stesso, la speranza di trovare nella lontana e tanto desiderata e sognata città quel che il natio borgo non aveva saputo e voluto dargli. Ma il disinganno fu profondo e dolorosissimo.

In secondo luogo ravvisa una mutazione significativa per quanto concerne l'atteggiamento verso la poesia romantica e i suoi riflessi nella sua stessa poetica:

A Roma cadde davvero ogni speranza di gloria e di amore. E, a grandi linee, la dimora romana divide il Leopardi del secondo periodo poetico – quello degli *Idilli* e delle *Canzoni* – dal Leopardi del secondo medioevo poetico – quello delle *Operette morali* e di altre opere prosastiche. La creduta morte della speranza aveva dato un poeta pessimista, la vera morte convertì il poeta in un prosatore.

Ma se, oltre a tale profonda mutazione apportata alle parti più intime dell'uomo, noi consideriamo l'efficacia della dimora romana relativamente a certe più particolari manifestazioni letterarie, noi osserviamo due fatti. Il primo è che a partire dal ritorno da Roma si nota in alcuni pensieri dello *Zibaldone*, ripreso a scrivere con furore appena a Recanati, un più equo apprezzamento della poesia romantica. L'altro è che l'unica poesia scritta dopo il ritorno in patria, prima del quinquennale abbandono del verso – l'ode *Alla sua donna* – presenta rispetto al gruppo delle canzoni che la precedono un radicale mutamento di stile: chè in essa è totalmente abbandonato quello stile spiccatamente e volutamente oraziano così caratteristico del periodo 1821-22. Abbiamo insomma questo fenomeno, che il Leopardi tornò dalla metropoli della cultura classica distaccato da Orazio quanto a stile e in via di riconciliarsi coi Romantici quanto a critica.

All'effetto in apparenza paradossale concorsero certamente molte cagioni: l'ambiente romano impenetrabilmente e grettamente classicista, che su uno spirito come quello del Leopardi non poté non suscitare una reazione; il contatto con non pochi stranieri; la dimora in casa dello zio Carlo

Antichi, colto di lingue e letterature moderne e traduttore di qualche opera dal tedesco. Chè quando in essa troviamo (sia pure scarsamente rappresentato e deformato per di più dal Letourneur) Shakespeare, che con tutta probabilità Giacomo non conosceva ancora, molto Byron, di cui non aveva letto ancor forse che il *Corsaro* e il *Manfreto*, *Atala* e *René* dello Chateaubriand, parecchie commedie spagnuole; dobbiamo concludere che a Roma soltanto il Leopardi incominciò a conoscere i grandi modelli dei romantici meglio che nelle lodi o nei vituperi altrui, con l'effetto che era naturale per uno spirito largo e libero come il suo.

Non mi pare che Porena evidenzi l'aspetto più propriamente filosofico della svolta che tocca il tema, cruciale per Leopardi, della natura umana e della felicità.

Per parte sua Pacella⁶⁹ individua la sproporzione tra l'«entusiasmo ed ammirazione per gli antichi» che avevano nutrito il giovane Leopardi e la scoperta a Roma di un mondo culturale «provincialmente erudito» (secondo l'espressione dello storico Piero Treves). E, dopo aver ampiamente descritto la mole delle letture romane, riconosce «l'importanza del soggiorno romano per la formazione del Leopardi filologo, pensatore e poeta», cogliendo con sicurezza il *punctum* della trasformazione teoretica leopardiana:

Il soggiorno romano, pur così deprecato e disprezzato, fu uno dei più intensi e dei più importanti della sua vita, non solo per gli studi filologici, ma per l'evoluzione del suo pensiero che sembra già preludere al futuro esito cosmico. [...] Attraverso queste due opere [il *Voyage* di Barthélemy e gli *Opuscoli* di Plutarco] giunsero a Leopardi le sentenze del pessimismo antico, che pure in parte già trovava nelle opere di Luciano lette nel febbraio del '19 e, qua e là, nei commenti ad opere classiche "cum notis variorum".

L'individuazione del nesso tra la lettura del Barthélemy e degli *Opuscoli morali* di Plutarco e la composizione delle Operette è stata anche evidenziata da uno tra i maggiori studiosi

⁶⁹ G. Pacella, *Lecture di Leopardi a Roma*, in AA. VV., *Leopardi e Roma*, cit., le citazioni nel corpo del testo sono rispettivamente alle pp. 241, 253 e 242.

di queste ultime, Ottavio Bésomi, che propone (richiamando anche le ricerche di Sebastiano Timpanaro sulla filologia leopardiana)⁷⁰ un'indicazione di ricerca che riporto per intero:

Conviene qui presentare solo alcuni termini direttamente legati alle *Operette*, per ricordare, o mostrare con qualche esempio, come si costruisce la fitta rete di rapporti tra letture appunti e testo. Nel febbraio, a Roma, Leopardi legge il *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, di Barthélemy, subito ne riporta nello *Zib.* 2669-83, dal 7 febbraio al 29 marzo, passi, osservazioni, commenti, intercalati da citazioni di Plutarco nella traduzione italiana dell'Adriani; la *Storia del genere umano* (§ 17) fa eco a quei testi sul motivo della preferenza da dare alla morte sulla vita, riprende la citazione di *Zib.* 2671 sull'uso di popoli antichi di compiangere i nati, e la nota relativa (la prima delle *Operette*) riporta le fonti di tipo storiografico fornite dal *Voyage*, alle quali Leopardi aggiunge un rinvio a Corico Sofista. *Zib.* 2674 (25 febbraio) riproduce, da Barthélémy, l'episodio di Bitone e Cleobi, aggiunge un rinvio a Plutarco: la favola è incorporata nel *Fisico e Metafisico*, § 10. Lo stesso giorno Leopardi trascrive dal *Voyage* un passo che riguarda la statua di Telesilla: il suo valore simbolico, già indicato nel diario, viene utilizzato nel *Parini*, cap. I § 7. D'altra parte, ancora nel gruppo di pensieri dello *Zibaldone* che ci sta davanti, pensiero 2683, Leopardi annota un passo del *Cortegiano* – che sta leggendo – sulle difficoltà, per chi non è assueto a scrivere, di conoscere la fatica dello scrittore e l'eccellenza dello stile; è il 15 marzo; ritorna sul passo qualche mese dopo, il 19 giugno (*Zib.* 2796-99) – al seguito di appunti su fatti di lingua e di stile presso scrittori greci di secoli medi e bassi (*Zib.* 2793-95) – e quindi nell'ottobre (*Zib.* 3673-75), approfondendo il problema e portandolo gradatamente a quella soluzione che si definisce nel cap. II del *Parini*, destinato ad aprire l'esame delle difficoltà nell'acquisire la gloria letteraria. Non è escluso che la citazione concernente il Salto di Leucade, pure riprodotto dal *Voyage* nello stesso periodo, (*Zib.* 2673, 17 febbraio) abbia suggerito il titolo di un'operetta da comporre tra quelli della schedula che conosciamo, prima di essere utilizzata nel *Colombo*: costruito, come si sa, con diversi materiali

⁷⁰ Cfr. Sebastiano Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 1978² (1955), e in particolare il Capitolo quarto *Roma, 1822-23*, pp. 63-100.

tratti dalla *Storia d'America del Robertson*, indicata come libro da leggere proprio sul verso della stessa schedula, ma letto di fatto solo nell'ottobre del '24, in concomitanza con la stesura dell'operetta, come attesta lo *Zib.* 4120-21⁷¹.

Al di là dei riscontri occorre osservare, con Timpanaro, come Barthélémy (e così Plutarco, Diogene Laerzio e altri filosofi antichi) non rappresenti solo una mediazione di notizie al filologo e allo studioso dell'antichità, ma sia momento di incontro di Leopardi con un filone della filosofia che

⁷¹ Il 15 ottobre 1824 Leopardi infatti scrive: «Così non v'è nazione né popoletto così barbaro e selvaggio che non si creda la prima delle nazioni, e il suo stato, il più perfetto, civile, felice, e quel delle altre tanto peggiore quanto più diverso dal proprio. V. Robertson *Stor. d'America*. Venez. 1794. t.2. p.126. 232-33.». La *Storia di America* di Robertson verrà menzionata una seconda volta poco più avanti, il 18 febbraio 1825 a proposito dell'esistenza dei "mori bianchi" («[...] Robertson *Stor. D'Amer. Ven.* 1794. tom.2. p.125. seg. [...]» [Zib 4125]). Nelle pagine citate da Leopardi Robertson riferisce del senso di superiorità degli Eschimesi («Il secondo distretto, che è occupato da abitatori diversi in apparenza dagli altri popoli d'America, è situato in alto grado di latitudine settentrionale, che si stende dalla costa di Labrador verso il polo, fin dove il paese resta abitabile. Il popolo sparso per quelle orribili regioni è conosciuto agli Europei sotto il nome di Esquimaux. Eglino stessi per l'idea, che hanno della loro superiorità, che serve di conforto alle più rozze e più disgraziate nazioni, assumono il nome di Keralit, o sivvero d'uomini. Sono di mezzana statura e robusti, con teste di sproorzionata grossezza, e piedi piccoli notabilmente»), della soddisfazione del loro proprio stato diffusa tra le varie popolazioni americane e testimoniata dal loro linguaggio, con un riferimento che può contenere un celato apprezzamento di Leopardi per la condotta di vita dei «ruvidi Americani», ancora legato al mito dei Californio («I ruvidi Americani, invaghiti delle loro semplici brame, e contenti di loro sorte sono ugualmente incapaci di comprendere il fine, o l'utilità dei differenti comodi, che in una società più dirozzata sono creduti necessari alla dolcezza del vivere. Lungi dal lamentarsi della loro propria situazione o dal riguardare quella degli uomini in uno stato migliore con ammirazione e invidia, considerano se medesimi quai modelli d'eccellenza, o come enti giustamente destinati, e perfettamente disposti a godere la vera felicità. Liberi da ogni restringimento di volontà o d'azione, vedono con istupore la disuguaglianza di grado, e la subordinazione nella vita incivilita, e chiamano la sommissione d'un uomo all'altro una bassa rinuncia alla prima distinzione della umanità. Privi d'antivedimento, e della cura di loro stessi, ed appagati di quello stato d'indolentissima sicurezza, si maravigliano delle ansiose cautele, dell'incessante industria, delle complicate disposizioni degli Europei nel guardarsi dai mali anche lontani, o nel provvedere ai futuri bisogni; ed esclamano contro la loro strana pazzia in moltiplicare così i disturbi, e in accrescere le calamità della vita. La preferenza; che danno ai loro propri costumi, apparisce in ogni occasione. I vocaboli stessi, coi quali le diverse nazioni ambiscono di distinguersi, sono dedotti da questa idea, ch'essi mantengono di preminenza. Il nome, che si danno gl'Irochesi è, i primi degli uomini. Carabi, il titolo originale dei fieri abitanti dell'Isole sotto il vento, significa gente guerriera. I Cherocchesi invaniti d'una certa idea della loro superiorità, chiamano gli Europei nienti, ovvero razza esecrabile, e prendono per se medesimi la denominazione di popolo amato. Il principio stesso regolava le nazioni degli altri Americani rispetto agli Europei; poiché quantunque a principio fossero pieni di stupore per le loro arti, e di timore della loro potenza, scemarono presto la loro stima per uomini, che avevano massime e fogge di vita così differenti dalle loro. Li chiamavano perciò schiuma del mare, uomini senza padre, e senza madre. Supponevano o che non avessero paese lor proprio, e per questo invadessero quello degli altri, o che essendo mancanti del necessario per vivere a casa loro, fossero costretti ad errare per l'Oceano, e a rubare a quelli, ch'erano più ampiamente provvisti. / Uomini così contenti della lor condizione sono lontani da qualunque pensiero d'abbandonare le loro consuetudini, e d'adoptare quella della vita incivilita. Il passaggio è sì violento, che non può farsi in un tratto. Anche dove si sono fatti dei tentativi per divezare un selvaggio da' suoi costumi, e rendergli famigliari i comodi della colta società; anche dove gli è stato accordato il gustarne i piaceri, ed è stato onorato con quelle distinzioni, che sono i principali oggetti del nostro desiderio, egli si attrista, e languisce sotto il freno delle leggi, e sotto la formalità, ed afferrando la prima occasione di liberarsene, ritorna con giubbilo alla foresta o al deserto, per godersi d'una semplice e tranquilla libertà.» e degli albi americani («piccola, ma singolarissima razza d'uomini»), che Leopardi ricorda in relazione alla teoria dei "mori bianchi", diffusa nel Settecento e presentata per la prima volta nella *Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc* di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, pubblicata con il titolo *Vénus Physique* (Jean Martin Husson, La Haye 1745), G. Robertson, *Storia di America*, cit., Tomo II, Libro IV, p. 126, 232-234 e 125-126.

conferma la scoperta di un pessimismo antico (fino allora intravisto in Teofrasto): motivo con altri del superamento sistematico del pessimismo storico per il pessimismo cosmico, che trova riflesso nelle *Operette* del '24; ancora una volta la schedula registra questo passaggio, con un titolo che menziona il pessimista antico Egesia – poi ricordato nel *Plotino* – conosciuto da Leopardi attraverso Diogene Laerzio⁷².

La felice indicazione critica di Bésomi è sorretta anche dagli studi ineludibili di Timpanaro, specificamente sul rapporto di Leopardi con la filosofia antica, e greca in specie. Nella sua puntuale ricostruzione del rapporto di Leopardi con la filosofia antica⁷³. Timpanaro rileva con sicurezza il punto di svolta costituito dal 1823 e dalle letture romane del *Voyage* e degli *Opuscoli morali* di Plutarco:

Il 1823 è un anno di grande importanza, come per gli studi filologici del Leopardi, così per i suoi rapporti con la filosofia antica. In febbraio, durante il soggiorno a Roma, intraprese la Lettura del *Voyage du jeune Anacharsis*, e ben presto fu attratto da ciò che il Barthélemy riferiva sul pessimismo antico. Attraverso questa lettura giunsero per la prima volta a lui – che non conosceva direttamente né Teognide né Pindaro né Sofocle né Euripide – le famose sentenze: meglio per l'uomo non esser mai nato e, una volta nato, morire al più presto; giorno di lutto dovrebb'essere il giorno della nascita, come è presso alcuni popoli barbari, non quello della morte. Press'a poco nello stesso tempo, analoghe testimonianze del pessimismo antico trovò in alcuni opuscoli plutarchei (soprattutto nell'apocrifa *Consolatio ad Apollonium*) che egli leggeva nella traduzione di Marcello Adriani. Tra queste testimonianze c'era la famosa risposta di Sileno a Mida nell'*Eudemo*

⁷² O. Bésomi, *Tra preistoria e cronaca delle Operette* (Opmor XLII-XLIV).

⁷³ Sebastiano Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* (1965), in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1988² (1965, 1969²), pp. 183-228 (le citazioni nel corpo del testo sono rispettivamente alle pp. 202-203, 204-205, 205 e 228). Una conferma del rapporto individuato da Timpanaro è espressa anche Vincenzo Di Benedetto, che afferma: «Era questa la situazione nel gennaio del 1823. E nel febbraio dello stesso anno il Leopardi lesse il *Voyage du jeune Anacharsis* del Barthélemy: attraverso quest'opera e alcune operette plutarchee e pseudopltarchee egli venne in contatto in modo più sistematico con il pessimismo antico», Vincenzo Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica», VI, 1967, 3, p. 306.

di Aristotele, e c'era il verso di Menandro che divenne poi l'epigrafe di *Amore e Morte*: "Muor giovane colui ch'al cielo è caro".

Pur mantenendosi su un piano congetturale e non univoco, Timpanaro ritiene che tali letture siano state importanti per il passaggio «dal pessimismo storico al pessimismo cosmico»:

Queste letture non furono certo la causa del passaggio del Leopardi dal pessimismo storico al pessimismo cosmico: abbiamo cercato di mostrare in un saggio precedente [ovvero *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi* (1964), in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1988, p. 155-167, dove Timpanaro discute le tesi di Luporini] la complessità dei motivi di tale passaggio. E tuttavia esse hanno – cosa finora, credo, non osservata – un posto non trascurabile in questa evoluzione del pensiero leopardiano. Un presupposto necessario del pessimismo storico era la felicità degli antichi, o almeno il carattere meramente passeggero ed episodico della loro infelicità. Ora il Leopardi constatava che già la Grecia classica ed eroica, prima della decadenza, aveva non solo sentito, ma teorizzato l'infelicità necessaria e perpetua dell'uomo. L'infelicità non era dunque la conseguenza d'un distacco dalla natura, ma era insita nella natura stessa.

La comprensione di tale svolta assume per Timpanaro un rilevante valore interpretativo per le *Operette morali*: «Le *Operette morali* (mi riferisco per ora a quelle composte nel '24) rispecchiano già in larga misura questa nuova visione del pessimismo antico». Le conclusioni tratte da Timpanaro in merito al rapporto con il pensiero greco costituiscono un utile viatico per la mia ricerca:

Tuttavia almeno due contatti col pensiero greco hanno avuto per l'evoluzione ideologica del Leopardi un'importanza essenziale: la scoperta del pessimismo antico, che mise in crisi il mito

dell'antichità felice, tutta azione, illusioni e poesia; e la lettura dei filosofi ellenistici, che offrì al Leopardi il modello di una saggezza rassegnata, di cui egli sentì la suggestione specialmente negli anni dal '23 al '27 pur senza mai aderirvi interamente.

Aggiungo in ultimo le fini notazioni di Binni:

Né a caso nelle poche pagine dello *Zibaldone* stese nel periodo del soggiorno a Roma (fra il novembre del '22 e il maggio del '23) e dedicate prevalentemente ad appunti linguistici e a rari significativi pensieri contro la società e contro la vita nelle grandi città, il Leopardi raccolse una breve e dolente epitome di sentenze pessimistiche, tratte proprio da quegli antichi che pur aveva esaltato nella loro vicinanza alla natura e alle illusioni e di cui sempre continuò a sentire l'attrazione di attività e di eroismo, ma di cui adesso sottolineava piuttosto la coscienza della vanità e dell'infelicità della vita, utilizzando a tale scopo le citazioni così frequenti nel *Voyage du jeune Anacharsis* del Barthélemy (che già aveva offerto materiale di meditazione pessimistica al Foscolo dell'*Ortis* e del *Sesto tomo dell'Io*) o il volgarizzamento, da parte dell'Adriani, degli *Opuscoli morali* di Plutarco: specie nei confronti della sventura del nascere, della fortuna del morire, o della felicità consistente solo nel «sentir meno il duolo» («sentenza che racchiude la somma di tutta la filosofia morale e antropologica»)⁷⁴.

Sulla base di tali puntuali osservazioni analitiche di illustri leopardisti quali Porena, Pacella, Bésomi, Timpanaro e Binni cercherò di seguire da vicino il nesso tra letture romane e svolta della visione antropologica leopardiana, guardando agli echi di lettura che traspaiono soprattutto nello *Zibaldone*.

⁷⁴ W. Binni, *La protesta di Leopardi*, cit., VII *L'esperienza pessimistica del soggiorno romano*, pp. 73-79 (la citazione nel corpo del testo è alla p. 73).

2.2. Primi echi della lettura del Voyage di Barthélemy negli scritti di Leopardi

La commistione di riflessione tra l'immagine del Californio e quella del Greco antico emerge a partire dalla fine del 1822 e conduce al riconoscimento della centralità della rappresentazione antropologica dell'uomo greco fornita da Barthélemy. Sappiamo che Leopardi aveva incontrato questo straordinario repertorio antropologico sulla Grecia classica già nelle pagine antologizzate nelle ricordate *Leçons de littérature et de morale* di Noël e Delaplace. Si trattava di pagine comunque significative, che fornivano alcuni elementi importanti per un'immagine della grecità svincolata dai tradizionali quadri manualistici e scolastici. Sono presenti nelle *Leçons* ben 25 brani tratti dal *Voyage*, inseriti in quasi tutte le sezioni dell'antologia: Narrations (*Combat des Thermopyles, L'Amitié, ou Damon et Phintias, Mort d'Épaminondas, Jeux solennels de la Grèce, La Peste d'Athènes, La Mort de Socrate*), Tableaux (*La Vallée de Tempé*), Descriptions (*Le Printemps du climat de la Grèce, L'Orage*), Fables et allégories (*La Fable et l'Allégorie*), Philosophie morale et pratique (*L'Amour de la Patrie, Le Duel, Les Plaisirs naturels et l'Indépendance de la Vie champêtre, opposés aux Plaisirs factices et à la Servitude des villes*), Discours et morceaux oratoires (*Un des Ambassadeurs de Corinthe s'efforce de déterminer les Lacédémoniens, chefs de la ligue du Péloponèse, à la guerre contre les Athéniens, Archidamus, Roi de Lacédèmone, s'apercevant à l'agitation des esprits que la guerre est inévitable, veut du moins en retarder le moment*), Caractères ou portraits et parallèles (*Le Peuple Athénien, Homère, Simonide, Aeschyle, Hippocrate, ou le vrai Médecin, Périclès, Alcibiade, Même sujet. [Platon], Aeschyle, Sophocle, Euripide*)⁷⁵.

Esisteva anche nella Biblioteca di Casa Leopardi l'edizione italiana del *Voyage* pubblicata a Venezia nel 1791-1793 in 12 tomi, che Giacomo consigliò a Luigi, come

⁷⁵ Cfr. *Leçons de littérature et de morale...*, cit., pp. 8-11, 13-14, 25-27, 29-34, 54-56, 58-62, 95-98, 119-121, 121-122, 231-232, 274-279, 281-283, 310-312, 370-372, 372-374, 472-473, 484-485, 486, 487-490, 490-495, 495-499, 499-502, 502-507, 525-527, 583-588.

risulta da una lettera inviata da quest'ultimo il 30 dicembre 1822 al fratello maggiore⁷⁶. Si noti come Giacomo aveva consigliato a Luigi di leggere quello stesso libro che andrà a leggere in originale a Roma. Il rapporto con l'edizione originale francese del Barthélemy è infatti legato al soggiorno romano e assume un rilievo decisivo per la definizione dell'antropologia negativa leopardiana. La descrizione puntuale dei motivi dell'opera di Barthélemy che Leopardi fa propri richiederebbe una ricerca a se stante⁷⁷. In questo contesto mi limito a indicare alcuni elementi di quella "negatività" antropologica

⁷⁶ *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia Verso la metà del quarto Secolo Avanti l'Era Volgare*, tradotto dal francese, 12 tomi, Antonio Zatta e Figli, Venezia MDCCXCI-MDCCXCIII. Così scrive Luigi a Giacomo: «Ho finito il primo tomo della introduzione al Viaggio d'Anacarsi: voi direte che ho letto poco poco da ché siete andato via voi, è vero, ma adesso le giornate son tanto curte, e poi ho letto in mezzo, un Romanzo di Fieldingh [sic], e poi varie Commedie – bella lettura, è vero? – e poi molta poltroneria, e poi, e poi... tutto quel che volete.», lettera *Di Luigi Leopardi*, Recanati 30 Dicembre 1822., in Giacomo Leopardi, *Epistolario*, a cura di Franco Brioschi e Patrizia Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998, vol. I, p. 608 (d'ora in poi uso la sigla EPIST, seguita dal numero del volume, della lettera e della pagina). Nel II *Elenco di Letture*, assegnabile in gran parte al periodo romano, tra novembre 1822 e aprile 1823, sono riportati sia il *Voyage* che gli *Opuscoli morali*: «(30) Introduction au Voyage d'Anacharsis en Grèce.»; «(39) Opuscoli di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il giovine. Fir. 1819. tomo primo, contenente quindici opuscoli.»; «(46) Voyage du jeune Anacharsis en Grèce. 2^e édit. Paris 1789. vol. 7.» (TPP 1114). Agli inizi del 1825 il cugino Giuseppe Melchiorri invierà a Giacomo l'opuscolo di Plutarco sull'*Educazione dei figli* da lui curato (Plutarco, *Della educazione dei figli*, De Romanis, Roma 1824): come si evince dalle lettere *Di Giuseppe Melchiorri*, Roma 30. Xmbře 1824. («volevo aspettare di mandarti tutto assieme, e mi manca un volgarizzamento di un opuscolo di Plutarco [...]»), *Di Giuseppe Melchiorri*, [Roma] 9. Genño 1825. («In altro ordinario ti manderò la traduzione dell'opuscolo di Plutarco sull'educazione de' figli»), e *A Giuseppe Melchiorri*, Recanati 15 Gen. 1825. («Ti ringrazio dei libri») (EPIST, I, 658, 837; 660, 841 e 662, 842).

Ricordo che Anacarsi è figura storica, descritta nelle *Storie* di Erodoto (IV, 46 e 76-78), aggiunta ai sette saggi e accreditata nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, che ne tramanda sentenze e lettere (cfr. I, 13, 41, 42, 101-105, 106), presentandolo nel cap. VIII del Libro I: «Anacarsi lo Scita era figlio di Gnuro e fratello di Caduida, re degli Sciti. La madre era greca: perciò conosceva l'una e l'altra lingua. Scrisse un poema di ottocento versi sulle istituzioni degli Sciti e dei Greci con riguardo alla semplicità e frugalità della vita e ad argomenti di guerra. Per il suo libero e franco parlare, diede origine a quel detto proverbiale: "espressione scitica". Sosicrate riferisce che venne ad Atene nella XLVII Olimpiade sotto l'arconte Lucrate. Ermippo narra che venuto alla casa di Solone abbia pregato uno dei servi di annunziare la sua presenza a Solone e il suo desiderio di visitarlo e di divenire ospite, se fosse possibile; e che il servo, annunziatolo, sia stato pregato da Solone di riferirgli che gli ospiti si scelgono fra i propri concittadini; e che Anacarsi abbia colto a volo le parole di Solone e gli abbia risposto che egli era nella sua patria e che era per lui conveniente procurarsi ospiti; e che Solone, colpito dalla prontezza della risposta, lo abbia lasciato entrare e lo abbia tenuto per grandissimo amico. Dopo alcun tempo, ritornò nella Scizia e pensava di rinnovare le patrie istituzioni secondo l'indirizzo ellenico che egli aveva assimilato; ma colpito in una battuta di caccia da una saetta scoccata dal fratello morì mentre diceva che la reputazione l'aveva salvato in Grecia, l'invidia l'aveva ucciso in patria. Alcuni dicono che sia stato ucciso mentre celebrava riti greci», Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Laterza, Bari 1976, vol. I, p. 39. *Anacarsi, o dei ginnasi* è anche il titolo di un Dialogo di Luciano, nel quale Anacarsi da scita (e quindi "barbaro") critica l'esaltazione dello sport inserita nella cultura classica della polis di Atene da Solone; cfr. Luciano di Samosata, *I dialoghi e gli epigrammi*, Traduzione di Luigi Settembrini, a cura di Danilo Baccini, Edizioni Casini, Roma 1962, pp. 693-710 (cfr. la nota 219).

⁷⁷ Ho utilizzato la prima edizione del 1788: *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du Quatrième Siècle avant l'ère vulgaire*, tomes I-IV, De Bure l'aîné, Paris MDCCCLXXXVIII (che cito riportando la sigla Voyage seguita del numero del tomo e della pagina). Leopardi ha letto la 2^e édit. (Paris 1789) del tutto corrispondente alla prima, se non per la suddivisione in sette volumi anziché nei quattro volumi in quarto della prima (ciò produce una discrepanza nell'indicazione delle pagine).

unanimente riconosciuti nella grande stagione delle *Operette*, non senza tuttavia averli inquadrati nell'interpretazione antropologica complessiva fornita da Barthélemy.

Barthélemy evidenzia subito nell'*Introduction au voyage de la Grèce*, come la prossimità al divino che pervase ogni aspetto della civiltà greca⁷⁸ rese possibile una migliore conoscenza della natura dell'uomo:

Par cette légère addition au culte religieux, les dieux parurent se rapprocher de la Grèce, et partager entre eux ses provinces. Le peuple les crut plus accessibles, en les croyant moins puissans et moins occupés. Il les trouva par-tout autour de lui; et, assuré de fixer désormais leurs regards, il conçut une plus haute idée de la nature de l'homme (Voyage I, 5).

La descrizione antropologica dei Greci, realizzata attraverso la finzione narrativa di un *journal* composto da un giovane Scita dopo un viaggio in Grecia che si conclude nel 338 a.C., anno della battaglia di Cheronea e della vittoria simbolica di Filippo di Macedonia sulla Grecia delle *poleis* («ANACHARSIS, Scythe de nation, fils de Toxaris, est l'auteur de cet ouvrage qu'il adresse à ses amis. Il commence par leur exposer les motifs qui l'engagèrent à voyager» [Voyage I, 241])⁷⁹, mette in scena il rapporto tra una civiltà più arcaica e "naturale" e quella della Grecia classica e presenta caratteri umani che

⁷⁸ Scriverà più avanti: «De quelque côté que nous tournions nos pas, nous sommes en présence des dieux; nous les trouvons au dehors, au dedans de nous; ils se sont partagé l'empire des ames, et dirigent nos penchans; les uns président à la guerre ou aux arts de la paix; les autres nous inspirent l'amour de la sagesse, ou celui des plaisirs; tous chérissent la justice, et protègent la vertu: trente mille divinités, dispersées au milieu de nous, veillent continuellement sur nos pensées et sur nos actions» (Voyage I, 43-44).

⁷⁹ L'orizzonte storico della descrizione parte dalla fine della guerra del Peloponneso e dalla sconfitta di Atene del 404 a. C. e si conclude con la vittoria di Filippo a Cheronea, che si evince dai due seguenti passi del *Voyage*: «J'ai passé les plus belles années de ma vie en Grèce, en Egypte et en Perse; mais c'est dans le premier de ces pays que j'ai fait le plus long séjour. J'ai joui des derniers momens de sa gloire; et je ne l'ai quitté qu'après avoir vu sa liberté expirer dans la plaine de Chéronée. Pendant que je parcourois ses provinces, j'avois soin de recueillir tout ce qui méritoit quelque attention. C'est d'après ce journal, qu'à mon retour en Scythie, j'ai mis en ordre la relation de mon voyage. Peut-être seroit-elle plus exacte, si le vaisseau sur lequel j'avois fait embarquer mes livres, n'avoit pas péri dans le Pont-Euxin» (Voyage I, 243); «La bataille [di Cheronea] est perdue. Philotas est mort; je n'ai plus d'amis; il n'y a plus de Grèce. Je retourne en Scythie. / Mon journal finit ici, je n'eus pas la force de le continuer: mon dessein étoit de partir à l'instant; mais je ne pus résister aux prières de la soeur de Philotas et d'Apollodore son époux; je passai encore un an avec eux, et nous pleurâmes ensemble» (Voyage IV, 346).

corrispondono all'immagine leopardiana: i Greci sono robusti nel corpo, attivi, ricchi di sentimento e di sensibilità, modellati su principi ed eroi, eletti per nobiltà e coraggio e «avides de gain, de gloire, de préférences et de plaisirs», mossi soprattutto dall'amore e dall'amicizia, quest'ultima fonte di azioni che oggi appaiono prodigiose⁸⁰. Tra le qualità dello spirito prevale l'immaginazione, manifestazione dell'infanzia di uomini e popoli, caratteristica dei Greci anche per il clima della loro terra e i legami culturali con l'oriente⁸¹. A partire da tale primato dell'immaginazione i Greci hanno prodotto una religione filosofica o una filosofia religiosa che mescola verità e menzogna, tradizione e superstizione⁸², una «mezza filosofia», per dirla con Leopardi, che lascia libero campo all'azione e che valorizza la dimensione pratica, confondendo il movimento con la vita e la vita con il

⁸⁰ «Les corps naturellement robustes le devoient encore plus par l'éducation; les ames sans souplesse et sans apprêt, étoient actives, entreprenantes, aimant ou haïssant à l'excès, toujours entraînés par les sens, toujours prêtes à s'échapper: la nature, moins contrainte dans ceux qui étoient revêtus du pouvoir, se développoit chez eux avec plus d'énergie, que chez le peuple; ils repousoient une offense par l'outrage, ou par la force; et plus foibles dans la douleur que dans les revers, si c'est pourtant une foiblesse de paroître sensible, ils pleuroient sur un affront dont ils ne pouvoient se venger: doux et faciles, dès qu'on les prévenoit par des égards; impétueux et terribles, quand on y manquoit, ils passaient leur faute, avec la même simplicité qu'ils en faisoient l'aveu. Enfin, comme les vices et les vertus étoient sans voile et sans détour, les princes et les héros étoient ouvertement avides de gain, de gloire, de préférences et de plaisirs. Ces coeurs, mâles et altiers, ne pouvoient éprouver des émotions languissantes. Deux grands sentimens les agitoient à-la-fois, l'amour et l'amitié; avec cette différence que l'amour étoit pour eux une flamme dévorante et passagère; l'amitié, une chaleur vive et continue: l'amitié produisoit des actions regardées aujourd'hui comme des prodiges, autrefois comme des devoirs» (Voyage I, 34-35).

⁸¹ «De toutes les qualités de l'esprit, l'imagination fut cultivée la première, parce que c'est celle qui se manifeste le plutôt dans l'enfance des hommes et des peuples, et que, chez les Grecs en particulier, le climat qu'ils habitoient, et les liaisons qu'ils contractèrent avec les Orientaux, contribuèrent à la développer. / En Égypte, où le soleil est toujours ardent, où les vents, les accroissemens du Nil, et les autres phénomènes sont assujétis à un ordre constant; où la stabilité et l'uniformité de la nature semblent prouver son éternité, l'imagination agrandissoit tout; et s'élançant de tous côtés dans l'infini, elle remplissoit le peuple d'étonnement et de respect. Dans la Grèce, où le ciel, quelquefois troublé par des orages, étincelle presque toujours d'une lumière pure; où la diversité des aspects et des saisons offre sans cesse des contrastes frappans; où à chaque pas, à chaque instant, la nature paroît en action, parce qu'elle diffère toujours d'elle-même, l'imagination, plus riche et plus active qu'en Égypte, embellissoit tout, et répandoit une chaleur aussi douce que féconde, dans les opérations de l'esprit» (Voyage I, 39-40).

⁸² «Alors se forma cette philosophie, ou plutôt cette religion qui subsiste encore parmi le peuple; mélange confus de vérités et de mensonges; de traditions respectables, et de fictions riantes: système qui flatte les sens, et révolte l'esprit; qui respire le plaisir en préconisant la vertu, et dont il faut tracer une légère esquisse, parce qu'il porte l'empreinte du siècle qui l'a vu naître» (Voyage I, 40). Barthélemy scriverà più avanti – in una nota al Chapitre LXXIX. Suite du voyage de Délos. *Sur les Opinions religieuses*. – che le opinioni religiose greche erano lontane tanto dall'ateismo quanto dal politeismo: «Nous dirons enfin que notre intention n'est pas de soutenir que les philosophes, dont je parle, avoient des idées aussi saines sur la Divinité que le nôtres, mais seulement qu'ils étoient en général aussi éloignés de l'athéisme que du polythéisme» (Voyage IV, 378).

sentimento⁸³. Tutta la tradizione letteraria e poetica ne è viva testimonianza, a partire da Omero, che traspone nell'armonia dei suoi versi l'armonia dei Greci; e ciò perché tutto ama e tutto pervade di sentimento vivo e attivo⁸⁴. Il riferimento a Omero non passa inosservato a Leopardi, che ancora nel 1827 (il 13 aprile) richiama una notazione linguistica in esso contenuta: «*Embrasé p. ardente. Ses regards embrasés. Barthélemy, Voyage d'Anacharsis, dove parla di Omero. Raffiné spesso p. fin semplicemente.*» (Zib

⁸³ «Dans le même temps, les fausses idées qu'on avoit sur la physique, enrichissoient la langue d'une foule d'images; l'habitude de confondre le mouvement avec la vie, et la vie avec le sentiment; la facilité de rapprocher certains rapports que les objets ont entre eux, faisoient que les êtres les plus insensibles prenoient dans le discours, une ame ou des propriétés qui leur étoient étrangères [...]» (Voyage I, 46).

A partire dalla voce «Filosofia perfetta, e mezza filosofia» proposta nell'*Indice del mio Zibaldone* si può ricostruire la caratterizzazione della «mezza filosofia» come «filosofia perfetta»: più che di una pienezza razionale, si ha bisogno di una «mezza filosofia»: mentre «l'intera filosofia è del tutto inattiva», la mezza filosofia è compatibile con l'azione in quanto non è pura verità ed è madre di «errori semifilosofici» che «possono essere vitali» (anche se oggi la filosofia si va perfezionando e la mezza filosofia perde fautori) ([Zib 520-522] del 17 gennaio 1821). Soltanto la «mezza filosofia» può produrre uno stato piacevole ([Zib 1792-1793] del 26 settembre 1821), anche se il mezzo filosofo combatte le illusioni e quindi mostra di essere egli stesso illuso ([Zib 1715] del 16 settembre 1821). La «mezza filosofia» muove dal riconoscimento che si ha bisogno di credenze per vivere, piuttosto che di cognizioni, e che quindi bisogna chiedersi quali credenze siano vantaggiose ([Zib 437-439] del 22 dicembre 1820); In questo caso Leopardi, pensando a Rousseau e a Madame de Staël capovolge – con una parziale contraddizione – il rapporto tra «mezza filosofia» e «vera filosofia» a vantaggio di quest'ultima che ama le illusioni proprio perché non è illusa. Vorrei richiamare per contrasto un passo della lettera *A Pietro Giordani*, Recanati 21 febbraio 1817 (EPIST, I, 36, 53), nella quale si esprime una ripulsa per ciò che è mezzano in letteratura: «Odiando io fieramente il mezzano in Letteratura [...] ben sò che appena a due o tre altri potrei rivolgermi in Italia se non mi volgessi a Lei». Si potrebbe asserire che le stesse ragioni che conducono Leopardi a rigettare il mezzano in letteratura valgono a sostenere la «mezza filosofia», e con essa una «natura, bisognosa bensì di un mezzano aiuto della ragione» ([Zib, 1175-1716] del 16 giugno 1821). Timpanaro scrive al proposito: «Di qui in avanti [dall'inizio del 1821], pur senza abbandonare del tutto la tesi dell'eccesso di filosofia come causa della decadenza del mondo antico, il Leopardi viene riscoprendo la positività della filosofia antica in quanto «mezza filosofia», non interamente razionalistica, ma commista di fantasia e di sentimento», S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, cit., p. 197.

⁸⁴ «Je ne suis qu'un Scythe; et l'harmonie de vers d'Homère, cette harmonie qui transporte les Grecs, échappe souvent à mes organes trop grossiers: mais je ne suis plus maître de mon admiration, quand je le vois s'élever et planer, pour ainsi dire, sur l'univers; lançant de toutes parts ses regards embrasés; recueillant les feux et les couleurs dont les objets étincellent à sa vue; assistant au conseil des dieux; sondant les replis du coeur humain; et, bientôt riche de ses découvertes, ivre des beautés de la nature, et ne pouvant plus supporter l'ardeur qui le dévore, la répandre avec profusions dans ses tableaux et dans ses expressions; mettre aux prises le ciel avec la terre, et les passions avec elles-mêmes; nous éblouir par ces traits de lumière, qui n'appartiennent qu'au génie; nous entraîner par ces saillies de sentiment, qui sont le vrai sublime, et toujours laisser dans notre ame une impression profonde, qui semble l'étendre et l'agrandir: car, ce qui distingue sur-tout Homère, c'est de tout aimer, et de nous pénétrer sans cesse des mouvemens qui l'agitent; c'est de tout subordonner à la passion principale de la suivre dans ses fougues, dans ses écarts, dans ses inconséquences; de la porter jusuq'aux nues, et de la faire tomber, quand il le faut, par la force du sentiment et de la vertu, comme la flamme de l'Etna, que le vent repousse au fond de l'abyme: c'est d'avoir saisi de grands caractères; d'avoir différencié la puissance, la bravoure, et les autres qualités de ses personnages, non par des descriptions froides et fastidieuses, mais par des coups de pinceau rapides et vigoureux, ou par des fictions neuves et semées presque au hasard dans ses ouvrages» (Voyage I, 54-55).

4279)⁸⁵. A Omero era dedicato anche un brano dell'antologia di Noël, dove compare l'espressione indicata (che riporto in corsivo):

Je ne suis qu'un Scythe, et l'harmonie des vers d'Homère, cette harmonie qui transporte les Grecs, échappe souvent à mes organes trop grossiers; mais je ne suis plus maître de mon admiration, quand je vois ce génie altier planer, pour ainsi dire, sur l'univers, lançant de toutes parts ses *regards embrasés*, recueillant les feux et le souleurs dont les objets étincellent à sa vue; assistant au conseil des Dieux; sondant les replis du cœur humain, et bientôt, riche de ses découvertes, ivre des beautés de la nature, et ne pouvant plus supporter l'ardeur qui le dévore, la répandre avec profusion dans ses tableaux et dans ses expressions; mettre aux prises le ciel avec la terre, et les passions avec elles-mêmes; nous éblouir par ces traits de lumière qui n'appartiennent qu'aux talens supérieurs, nous entraîner par ces saillies de sentiment qui sont le vrai sublime, et toujours laisser dans notre âme une impressions profonde qui semble l'étendre et l'agrandir⁸⁶.

Leopardi ripescò nel 1827 le *Leçons* di Noël, riprese in mano – con ogni probabilità – in occasione della preparazione della *Crestomazia della prosa*⁸⁷, in una citazione che è tuttavia strettamente legata all'analisi della lingua francese.

Ma il primo riferimento tematico del *Voyage* sfruttato nella riflessione leopardiana concerne la battaglia delle Termopili e la generale riprovazione che gli Spartani espressero per coloro che non vi avevano trovato la morte. Leopardi annota in una delle prime pagine dello *Zibaldone* (Zib 67-68), assegnabile al 1819:

⁸⁵ La nota si deve a Pacella: «cfr. BARTHÉLEMY, *Voyage*, vol. I, parte I, p. 85.»; G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 1054.

⁸⁶ M. Noël, et M. Delaplace, *Leçons de littérature et de morale...*, Caractères ou portraits et parallèles. *Homère*, cit., p. 484.

⁸⁷ Giacomo Leopardi, *Crestomazia italiana* cioè scelta di luoghi insigni o per sentimento o per locuzione raccolti dagli scritti italiani in prosa di autori eccellenti d'ogni secolo, Ant. Fort. Stella e figli (Tipografia Manini), Milano MDCCCXXVII.

Moltissime volte anzi la più parte si prende l'amor della gloria per l'amor della patria. P. e. si attribuisce a questo la costanza dei greci alle Termopile, il fatto d'Attilio Regolo (se è vero) ec. ec. le quali cose furono puri effetti dell'amor della gloria, cioè dell'amor proprio immediato ed evidente, non trasformato ec. Il gran mobile degli antichi popoli era la gloria che si prometteva a chi si sacrificava per la patria, e la vergogna a chi ricusava questo sacrificio, e però come i maomettani si espongono alla morte, anzi la cercano per la speranza del paradiso che gliene viene secondo la loro opinione, così gli antichi per la speranza, anzi certezza della gloria cercavano la morte, i patimenti ec. ed è evidente che così facendo erano spinti da amor di se stessi e non della patria, dal vedere che alle volte cercavano di morire anche senza necessità né utile (come puoi vedere nei dettagli che dà il Barthélemy sulle Termopile e da quegli Spartani accusati dall'opinione pubblica d'aver fuggito la morte alle Termopile, che si uccisero da se, non per la patria ma per la vergogna). Ed esaminando bene si vedrà che l'amor puramente della patria, anche presso gli antichi era un mobile molto più raro che non si crede.

Il rilievo presente nel mondo antico (e specie greco) per l'amore della patria rinvia ai «dettagli che dà il Barthélemy sulle Termopile», ovvero al passaggio della *Section Seconde* della *Première Partie (Siècle de Thémistocle et d'Aristide)* ricavato da Erodoto:

Deux autres également absents par ordre du général, furent soupçonnés, à leur retour, de n'avoir pas fait tous leurs efforts pour se trouver au combat. Ce doute les couvrit d'infamie. L'un s'arracha la vie; l'autre n'eut d'autre ressource que de la perdre quelque temps après à la bataille de Platée (Voyage I, 134).

Come ha notato già Pacella⁸⁸, si tratta di un brano letto nell'antologia delle *Leçons* di Noël, e non nell'edizione completa, e il riferimento testuale allo storico Greco è senz'altro per Leopardi un'attestazione della veridicità dell'informazione.

Un altro riferimento trascritto dall'antologia di Noël-Delaplace è riportato il 22 agosto 1820:

Ses héros aiment mieux être écrasés par la foudre que de faire une bassesse, Et LEUR COURAGE EST PLUS INFLEXIBLE QUE LA LOI FATALE DE LA NÉCESSITÉ.. Barthélemy dove discorre di Eschilo. (22 Agosto 1820.) (Zib 222)⁸⁹.

Si tratta di un'evidente esaltazione del carattere sovrumano degli eroi greci, quali erano rappresentati dai tragici, che li facevano apparire più coraggiosi dello stesso implacabile destino; va rimarcato (ed era finora sfuggito) che tutto il passo viene sottolineato da Leopardi e che la frase sul coraggio inflessibile, riprodotta in maiuscoletto corsivo, è in realtà, nell'autografo, ulteriormente evidenziata con una doppia sottolineatura, mentre manca ogni evidenziazione nel testo antologico. Di questo passo Leopardi si ricorderà tre

⁸⁸ Scrive Pacella: «allude al seguente passo di BARTHELEMY, *Voyage*: “Deux autres, également absents par ordre du général furent soupçonnés, à leur retour, de n'avoir pas fait tous leurs efforts pour se trouver au combat. Ce doute les couvrit d'infamie: l'un s'arracha la vie; l'autre n'eut d'autre ressource que de la perdre quelque temps après à la bataille de Platée“. Citiamo il passo da NOËL-DELAPLACE, vol. I, p. 11, dove probabilmente fu letto. Leopardi intraprese la lettura dell'originale francese del Barthélemy (1716-1795) nel febbraio del 1823, come risulta da *Elenchi*, II, 30 e 46; ma a Recanati possedeva anche una traduzione italiana (vedi BARTHÉLEMY, *Viaggio*)», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 507. Cfr. J.-F. Noël – M.-J. Delaplace, *Leçons de littérature et de morale...*, Narrations. *Combat des Thermopyles*, cit., p. 11 (le piccole differenze nella punteggiatura avvalorano l'ipotesi della lettura antologica).

⁸⁹ Nota Pacella, «il passo è citato da NOËL-DELAPLACE, vol. I, p. 488. Leopardi non possedeva l'opera di Barthélemy nell'originale francese. Vedi l'inizio di p. 68 e ivi la nota I.», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 546. Cfr. J.-F. Noël – M.-J. Delaplace, *Leçons de littérature et de morale...*, Caractères ou portraits et parallèles. *Aeschyle*, cit., p. 488 (dove la frase è in tondo normale); riporto il passo dal Barthélémy: «Il inspire par-tout une terreur profonde et salutaire; car il n'accable notre âme par des secousses violentes, que pour la relever aussitôt par l'idée qu'il lui donne de sa force. Ses héros aiment mieux être écrasés par la foudre, que de faire une bassesse, et leur courage est plus inflexible que la loi fatale de la nécessité. Cependant il savoit mettre des bornes aux émotions qu'il étoit si jaloux d'exciter; il évita toujours d'ensanglanter la scène, parce que ses tableaux devoient être effrayans, sans être horribles» (*Voyage* III, 545). Il passo fa parte dello Chapitre LXIX. *Histoire du Théâtre des Grecs*, che sarà ripreso nella citazione del 20 settembre 1823; cfr. più avanti pp. 145-146.

anni dopo (il 26 luglio 1823) nel contesto di una rilettura dell'edizione italiana dell'opera del Barthélemy sulla quale mi soffermerò più avanti.

Nella presentazione dell'età aurea della *polis* ateniese Leopardi ritrova nel Barthélemy anche un'ampia caratterizzazione della figura di Aspasia, che non può non averlo colpito per il fortissimo ascendente che ebbe su Pericle, per aver raccolto attorno a sé la migliore compagnia d'Atene, per la sua bellezza ed eloquenza, ma soprattutto per essere stata assunta a modello dell'età di Pericle e di quel passaggio dal tempo del valore e della gloria a quello della distruzione della repubblica a causa del potere e del lusso diffusisi ad Atene⁹⁰.

Un altro luogo immaginario che avrà forte risonanza nella poesia leopardiana è quello dedicato alla descrizione di Lesbo e in particolare alla figura di Saffo. Viene difesa la sua violenza passionale, tanto consona all'«*extrême sensibilité des Grecs*», e stigmatizzata la diffamazione della sua persona e dei suoi sentimenti. L'estrema sensibilità

⁹⁰ Riporto i passi relativi alla figura di Aspasia: «La célèbre Aspasia, née à Milet en Ionie, seconda les vues de Périclès, dont elle fut successivement la maîtresse et l'épouse. Elle eut sur lui un tel ascendant, qu'on l'accusa d'avoir plus d'une fois suscité la guerre, pour venger ses injures personnelles: elle osa former une société de courtisanes, dont les attraites et les faveurs devoient attacher les jeunes Athéniens aux intérêts de leur fondatrice. Quelques années auparavant, toute la ville se fût soulevée à la seule idée d'un pareil projet: lors de son exécution, il excita quelques murmures: les poètes comiques se déchaînèrent contre Aspasia; mais elle n'en rassembla pas moins dans sa maison la meilleure compagnie d'Athènes»; «Des philosophes qui remontent aux causes des grands évènements, ont dit que chaque siècle porte, en quelque manière, dans son sein, le siècle qui va le suivre. Cette métaphore hardie couvre une vérité importante, et confirmée par l'histoire d'Athènes. Le siècle des lois et des vertus prépara celui de la valeur et de la gloire; ce dernier produisit celui des conquêtes et du luxe, qui a fini par la destruction de la république»; «On peut conclure de ces réflexions, 1°. Que les Grecs ont toujours plus honoré les talents qui servent à leurs plaisirs, que ceux qui contribuent à leur instruction; 2°. Que les causes physiques ont plus influé que les morales, sur le progrès des lettres; les morales plus que les physiques, sur celui des arts; 3°. Que les Athéniens ne sont pas fondés à s'attribuer l'origine, ou du moins la perfection des arts et des sciences»; «Périclès se les attachoit par la supériorité de son crédit; Aspasia, par les charmes de sa conversation; l'un et l'autre, par une estime éclairée. On ne pouvoit comparer Aspasia qu'à elle-même. Les Grecs furent encore moins étonnés de sa beauté, que de son éloquence, que de la profondeur et des agréments de son esprit. Socrate, Alcibiade, les gens de lettres et les artistes les plus renommés, les Athéniens et les Athéniennes les plus aimables s'assembloient auprès de cette femme singulière, qui parloit à tous leur langue, et qui s'attiroit les regards de tous. / Cette société fut le modèle de celles qui se sont formées depuis. L'amour des lettres, des arts et des plaisirs, qui rapproche les hommes et confond les états, fit sentir le mérite du choix dans les expressions et dans les manières. Ceux qui avoient reçu de la nature le don de plaire, voulurent plaire en effet; et le desir ajouta de nouvelles grâces au talent. Bientôt on distingua le ton de la bonne compagnie. Comme il est fondé en partie sur des convenances arbitraires, et qu'il suppose de la finesse et de la tranquillité dans l'esprit, il fut long-temps à l'épurer, et ne put jamais pénétrer dans toutes les conditions. Enfin, la politesse qui ne fut d'abord que l'expression de l'estime, le devint insensiblement de la dissimulation. On eut soin de prodiguer aux autres des attentions, pour en obtenir de plus fortes, et de respecter leur amour-propre, pour n'être pas inquiété dans le sien» (Voyage I, 225-226, 228, 237-238 e 238-239).

di Saffo converge verso la sua estrema infelicità, culminata nel gesto disperato del salto di Leucade:

Sapho étoit extrêmement sensible. Elle étoit donc extrêmement malheureuse, lui dis-je. Elle le fut sans doute, reprit-il. Elle aima Phaon dont elle fut abandonnée: elle fit de vains efforts pour le ramener; et désespérant d'être désormais heureuse avec lui et sans lui, elle tenta le saut de Leucade, et périt dans les flots. La mort n'a pas encore effacé la tache imprimée sur sa conduite: et peut-être, ajouta-t-il en finissant, ne sera-t-elle jamais effacée: car l'envie qui s'attache aux noms illustres, meurt à la vérité; mais elle laisse après elle la calomnie qui ne meurt jamais (Voyage I, 288-289)⁹¹.

La fine mitica di Saffo aveva richiamato già nel 1819 a Leopardi un appunto sul salto di Leucade (Zib 82), che, piuttosto che un «dovuto omaggio» alla figura di Saffo, legato alle

⁹¹ Anche in questo caso riporto per intero la descrizione della figura di Saffo: «Je rapportois un jour ces expressions [tratte da sue poesie], et beaucoup d'autres semblables, à un citoyen de Mytilène; et j'ajoutois: L'image de Sapho est empreinte sur vos monnoies: vous êtes remplis de vénération pour sa mémoire. Comment concilier les sentimens qu'elle a déposés dans ses écrits, et les honneurs que vous lui décernez en public, avec les moeurs infâmes qu'on lui attribue sourdement? Il me répondit: Nous ne connoissons pas les détails de sa vie, pour en juger. A parler exactement, on ne pourroit rien conclure en sa faveur, de la justice qu'elle rend à la vertu, et de celle que nous rendons à ses talens. Quand je lis quelques-uns de ses ouvrages, je n'ose pas l'absoudre; mais elle eut du mérite et des ennemis, je n'ose pas la condamner. / Après la mort de son époux, elle consacra son loisir aux lettres, dont elle entreprit d'inspirer le goût aux femmes de Lesbos. Plusieurs d'entre elles se mirent sous sa conduite; des étrangères grossirent le nombre de ses disciples. Elle les aima avec excès, parce qu'elle ne pouvoit rien aimer autrement; elle leur exprimoit sa tendresse avec la violence de la passion. Vous n'en serez pas surpris, quand vous connoîtrez l'extrême sensibilité des Grecs; quand vous saurez que parmi eux les liaisons les plus innocentes empruntent souvent le langage de l'amour»; «Si les bruits dont vous me parliez, ne sont pas fondés, comme je le pense, son exemple a prouvé que de grandes indiscretions suffisent pour flétrir la réputation d'une personne exposée aux regards du public et de la postérité. / Sapho étoit extrêmement sensible. Elle étoit donc extrêmement malheureuse, lui dis-je. Elle le fut sans doute, reprit-il. Elle aima Phaon dont elle fut abandonnée: elle fit de vains efforts pour le ramener; et désespérant d'être désormais heureuse avec lui et sans lui, elle tenta le saut de Leucade, et périt dans les flots. La mort n'a pas encore effacé la tache imprimée sur sa conduite: et peut-être, ajouta-t-il en finissant, ne sera-t-elle jamais effacée: car l'envie qui s'attache aux noms illustres, meurt à la vérité; mais elle laisse après elle la calomnie qui ne meurt jamais»; «C'étoit à Mytilène que, d'après le jugement de plusieurs personnes éclairées, je traçois cette foible esquisse des talens de Sapho; c'étoit dans le silence de la réflexion, dans une de ces brillantes nuits si communes dans la Grèce, lorsque j'entendis, sous mes fenêtrés, une voix touchante où cette illustre Lesbienne s'abandonne sans réserve à l'impression que faisoit la beauté sur son coeur trop sensible. Je la voyois foible, tremblante, frappée comme d'un coup de tonnerre, qui la privoit de l'usage de son esprit et de ses sens, rougir, pâlir, respirer à peine, et céder tour-à-tour aux mouvemens divers et tumultueux de sa passion, ou plutôt de toutes les passions qui s'entrechoquoient dans son âme. / Telle est l'éloquence du sentiment. Jamais elle ne produit des tableaux si sublimes et d'un si grand effet, que lorsqu'elle choisit et lie ensemble les principales circonstances d'une situation intéressante; et voilà ce qu'elle opère dans ce petit poème, dont je me contente de rapporter les premières strophes» (Voyage I, 287-288, 288-289 e 290-291).

«*Notti romane* di Alessandro Verri, uno scrittore che, con le sue *Avventure di Saffo* (1780), aveva contribuito non poco al rinnovarsi dell'alone fantastico intorno alla poetessa», rinvia alla frequentazione leopardiana delle *Heroides* di Ovidio. Va aggiunto che sul tema si è soffermata Paola Tesi⁹², stabilendo una relazione stretta tra il salto di Leucade e la genesi del *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, dove il salto viene così presentato:

Scrivono gli antichi, come avrai letto o udito, che gli amanti infelici, gittandosi dal sasso di Santa Maura (che allora si diceva di Leucade) giù nella marina, e scampandone; restavano, per grazia di Apollo, liberi dalla passione amorosa. Io non so se egli si debba credere che ottenessero questo effetto; ma so bene che, usciti di quel pericolo, avranno per un poco di tempo, anco senza il favore di Apollo, avuta cara la vita che prima avevano in odio; o pure avuta più cara e più pregiata che innanzi. Ciascuna navigazione è, per giudizio mio, quasi un salto dalla rupe di Leucade; producendo le medesime utilità, ma più durevoli che quello non produrrebbe; al quale, per questo conto, ella è superiore assai. (TPP 569).

Torna ora a stimolarlo con un nuovo appunto dello *Zibaldone*:

Alla p. 2670. [si tratta della pagina riportata qui sotto] Le peuple de Leucade qui célèbre tous les ans la fête d'Apollon, est dans l'usage d'offrir à ce dieu un sacrifice expiatoire, et de détourner sur la tête de la victime tous les fléaux dont il est menacé. On choisit pour cet effet un homme condamné à subir le dernier supplice. On le précipite dans la mer de haut de la montagne de

⁹² La prima affermazione, unita anche all'individuazione del pensiero tra la prima metà di novembre e il 17 dicembre del 1819, si trova in Paola Tesi, *L'America come un azzardo: il Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, «Studi e problemi di critica testuale», 50, aprile 1995, pp. 138-139. Una lettura simile si ritrova anche in Silvia Parigi, *Leopardi, Colombo e il metodo della scienza*, «Rivista di Filosofia» XCV, 3, dicembre 2004, 419-439. Ma l'ipotesi che prediligo rinvia a Ovidio e al Barthélemy: «È il celebre salto di Leucade che Leopardi conosce ovviamente da Ovidio, *Heroides*, XV, 165-72, e su cui raccoglie nuove informazioni dal Barthélemy, del cui *Voyage* trascrive un passo a p. 2673 dello *Zibaldone*. Cfr. anche *Poesie e prose*, a cura di Rolando Damiani e Mario Andrea Rigoni, 2 voll., I Meridiani, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, 2, p. 1338 e *Zib.* 82», M. Balzano, *L'ultrafilosofia del viaggio di Colombo*, in corso di stampa sulla «Rassegna della Letteratura Italiana», nota 36. Sul *Colombo* cfr. anche Alberto Frattini, *Leopardi e Colombo*, «Humanitas», XLVIII, 1993, pp. 263-267 ed Emilio Giordano, *Il mago, il viaggio e l'eroe: il Colombo leopardiano*, «Studi leopardiani», 10, 1997, pp. 99-115.

Leucade. Il périt rarement dans les flots; et après l'en avoir sauvé, on le bannit à perpétuité des terres de Leucade. (Strab. I. 10, p. 452. Ampel. lib. memorab. c. 8.) Voyage d'Anacharsis etc. ch. 36. t. 3. p. 402. (17. Feb. 1823.) (Zib 2673)⁹³.

Il rapporto intricato e intrigante di Leopardi con questa tradizione mitica richiederebbe un intero saggio, come asserisce Bésomi con la consueta lungimiranza, muovendo dal *Colombo*: nel quale

Si potrebbe dare spazio a una lunga esplorazione intratestuale sul tema della 'noia' e sul mito del 'salto di Leucade', nei *Canti*, nello *Zibaldone*, nelle *Lettere* (per le implicazioni autobiografiche), in altre operette, muovendoci in più direzioni e intersecando a più livelli il dialogo. Qui ora importa cogliere, per il tipo di lettura privilegiato, il messaggio affidato all'immagine: la navigazione-vita, sottratta alla speranza della riuscita, è ricondotta alla e risolta nella sua immanenza, senza più riferimenti alla *congettura principale* 28⁹⁴.

Indicazioni simili, con un'attenzione agli echi provenienti dalla letteratura greco-latina, ha fornito Marcello Gigante⁹⁵, che ipotizza un richiamo all'*Edipo Re* nell'espressione zibaldonica del 30 giugno 1822 «Bisogna vivere eëké *témere, au hasard*, alla ventura» (Zib 2529), citando il verso fatto pronunciare da Sofocle a Giocasta: «vivere a caso è la cosa migliore» e aggiunge:

⁹³ Barthélemy aveva scritto: «A la fin, un citoyen d'Ambracie me dit: Ce peuple qui célèbre tous les ans, à pareil jour, la fête d'Apollon, est dans l'usage d'offrir à ce Dieu un sacrifice expiatoire, et de détourner sur la tête de la victime tous les fléaux dont il est menacé. On choisit pour cet effet un homme condamné à subir le dernier supplice. Il périt rarement dans les flots; et après l'en avoir sauvé, on le bannit à perpétuité des terres de Leucade (b)» [«(b) Strab. lib. 10, p. 452. Ampel. lib. memor. cap. 8.»] (Voyage I, 345). Come nota Pacella, «queste parole sono ricavate dal contenuto di brani precedenti del *Voyage*», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit. vol. III, p. 783.

⁹⁴ Ottavio Bésomi, *Il Colombo di Leopardi, ovvero del dubbio*, in Sebastian Neumeister, Hrsg., *Leopardi in seiner Zeit. Leopardi nel suo tempo*. Akten des 2. Internationalen Kongresses der Deutschen Leopardi-Gesellschaft Berlin, 17. bis 20. September 1992, Stauffenburg, Tübingen 1995, p. 118.

⁹⁵ Marcello Gigante, *Ultimo canto di Saffo* (1993), in Id., *Leopardi e l'antico*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 49-79 (le citazioni nel corpo del testo sono alle pp. 52, 59, 52-53 e 63).

Il Leopardi che ebbe chiaro il discrimine tra lirica – a cui assegnava la preminenza assoluta – epos e tragedia, pur non potendo disporre di un testo dei tragici greci, includeva l'*Edipo Re* di Sofocle con la *Sofonisba* di Alfieri fra i drammi “ne’ quali l’infelicità de’ buoni o degli immeritevoli, non vien da’ cattivi, né da altri vizi o colpe, ma dal fato o da circostanze”, sapeva e amava i versi dell'*Edipo Coloneo* (vv. 1224-28) “l’esser nati è la più grande sventura, la morte la più grande felicità”, del *Filottete* (v. 789) sull’invidia divina che si abbatte sull’umana felicità [...].

Specificamente, in riferimento all'*Ultimo Canto di Saffo* Gigante intende la sua collocazione conclusiva alla «fine di un periodo poetico»:

E a intendere la sua poesia il Leopardi stesso ci fa guida: nulla di quel che ha scritto o annotato e soprattutto variato può essere trascurato, a partire dalla “collocazione” dell'*Ultimo Canto di Saffo* “nell’architettura dei *Canti*”. Il Muscetta qui ha ragione a condividere l’opinione dello Zottoli: “Leopardi stesso, posponendo nell’ordine dei suoi *Canti* la canzone di Saffo all’*Inno ai Patriarchi*, disse in certo modo che la morte di Saffo era per lui l’avvenimento decisivo che segnava la fine di un periodo poetico” [C. Muscetta, *L’Ultimo Canto di Saffo*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», LXIII (1959), pp. 194-218].

E vi ritrova echi non irrilevanti da Virgilio:

In breve, al canto di Damone, che è il primo dei canti dell’ottava *Bucolica*, ci riportano la collocazione del suicidio all’alba, l’invocazione dell’astro di Venere, la disperazione e il rifiuto della luce e della vita, mentre luce e vita stanno per riprendere il loro corso [...]⁹⁶.

⁹⁶ Gigante richiama anche il *Discorso Della fama di Orazio presso gli antichi* (comparso sullo «Spettatore italiano» del 15 dicembre 1816 [TPP 950]): «volentieri darebbe via la zavorra delle “misere opere” a noi pervenute – di Proclo o di Artemidoro o dei commentatori aristotelici o di Porfirio, Aristide e Libanio almeno “in gran parte” – per “un volumetto” delle “preziosissime opere” perdute, “in pagamento di alcuno dei tanti poemi perduti che gli antichi citano sotto il nome di Omero, delle estinte poesie di Alceo, di Anacreonte, di Simonide, di Stesicoro e di quella gran donna di Saffo di cui abbiamo poco più che niente; di qualche tragedia delle trecento e più che di Eschilo, di Sofocle, di Euripide furono e non sono più al mondo”», ivi, p. 68.

Non seguo tuttavia qui tali tracce, che condurrebbero a un'indagine sul *Colombo* che esula dal mio percorso. Mi limito a ricordare, con Piero Boitani, come Leopardi veda che «*ogni navigazione è quasi un salto dalla rupe di Leucade*» e, attraverso tale simbolo, si proponga come «un anti-Ulisse italiano che considera l'essere un nulla e per il quale il naufragio sembra costituire l'unica speranza»:

Ricusato il discorso scientifico, Ulisse [il Colombo dell'Operetta] è divenuto un fanciullo davanti al quale ciò che la ragione non può in alcun modo provare albeggia come possibile. Soltanto dopo la fine del logos si rivelano all'uomo la meraviglia e l'incanto del suo essere primigenio. Ritorna, sognata, l'allegrezza dell'Ulisse di Dante dinanzi al monte lontano, e compaiono quasi per miracolo, incerte all'intelletto ma visibili nel cielo e nel mare – nella natura – le speranze di Cristoforo Colombo: l'aura e i colori del paradiso, perduto nel Vecchio Mondo e ritrovato nel Nuovo.

Perché questo avvenga, occorre riconoscere che *ogni navigazione è quasi un salto dalla rupe di Leucade*: che il balzo appassionato e disperato verso la morte è necessario alla vita affinché essa sia, persino nel dolore, qualcosa di più della noia, del soffocamento che procura all'uomo il senso stesso del «solido» nulla da cui tutto proviene e cui tutto ritorna. Compimento davvero inatteso, questo, dell'Ulisse dantesco: Colombo che, lasciandosi alle spalle il Newton di Wordsworth, sillogizza come Amleto interrogando e contestando il valore del ragionamento; un Ulisse che varca le Colonne d'Ercole alla ricerca del mondo senza gente, balzando dalla rupe di Leucade per curare la vita⁹⁷.

Poco prima dell'annotazione zibaldonica relativa al salto di Leucade viene citato un altro passo di Barthélemy, di poco precedente, nel quale si ricorda l'origine antropologica dei sacrifici umani, sostituiti poi dall'immolazione di animali. Leopardi annota:

⁹⁷ Piero Boitani, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 129 e 136-137.

Sopra quello che ho detto altrove che l'uso de' sacrifici nacque dall'egoismo del timore. *Toutes les fois que le courroux des dieux se déclare par la famine, par une épidémie ou d'autres fléaux on tâche de le détourner sur un homme et sur une femme du peuple, entretenus par l'état pour être, au besoin, des victimes expiatoires, chacun au nom de son sexe. On les promène dans les rues au son des instrumens; et après leur avoir donné quelques coups de verges, on les fait sortir de la ville (d'Athènes). Autrefois on les condamnoit aux flammes et on jetoit leurs cendres au vent.* (Aristoph. in equit. V. 1133. Schol. ibid. Id. in ran. V. 745. Schol. ib. Hellad. ap. Phot. p. 1590. Meurs. graec. fer. in thargel.). Voyage du jeune Anacharsis en Grèce t. 2. ch. 21. 2^e édit. Paris 1789. p. 395. Vedere anche nello stesso capit. la 3^a pag. avanti a questa, circa i sacrifici di vittime umane, i quali si facevano principalm. ne' maggiori pericoli e timori, come dice altrove il med. Autore. (7. Feb. 1823.). (Zib 2669-2670).

Il riferimento interno sull'«uso de' sacrifici» legato all'«egoismo del timore» rinvia a (Zib 2208-2209; 1° dicembre 1821), dove il tema del sacrificio rituale viene collegato con il timore, «passione immediatamente figlia dell'amor proprio e della propria conservazione» e rintracciato tra «gli Americani (ed altri antichi, massime ne' grandi disastri ec. o altri popoli barbari)», che immolavano anche vittime umane, e a (Zib 2387-2389; 6 febbraio 1822), dove si torna a ricordare l'«egoismo del timore» e il sacrificio umano, ancora una volta con una convergenza tra esempi assunti dai popoli americani e dagli antichi (come nel caso di Ifigenia). Un'ulteriore attestazione della convergenza tra la riflessione sull'antropologia greca e quella sui primitivi americani. Nel testo di Barthélemy, alla pagina richiamata da Leopardi alla fine del suo appunto si legge:

Les sacrifices sanglans s'introduisirent avec peine. L'homme avoit horreur de porter le fer dans le sein d'un animal destiné au labourage, et devenu le compagnon de ses travaux: une loi expresse le lui défendoit sous peine de mort; et l'usage général l'engageoit à s'abstenir de la chair des

animaux. Le respect qu'on avoit pour les traditions anciennes, est attesté par une cérémonie qui se renouvelle tous les ans (Voyage I, 502-503).

E poco dopo:

La superstition domine avec tant de violence sur nostre esprit, qu'elle avoit rendu féroce le peuple le plus doux de la terre. Les sacrifices humains étoient autrefois assez frequens parmi les Grecs. Ils l'étaient chez presque tous les peuples; et ils les sont encore aujourd'hui chez quelques-uns d'entre eux. Il cesseront enfin, parce que les crautés absurdes et inutiles cèdent tôt ou tard à la nature et à la raison. Ce qui subsistera plus long-temps, c'est l'aveugle confiance que l'on a dans les actes extérieurs de religion (Voyage I, 505).

A questo punto è inserito il passo trascritto da Leopardi:

On purifie tous les ans la ville d'Athènes, le 6 du mois targélon. Toutes les fois que le courroux des dieux se déclare par la famine, par une épidémie ou d'autres fléaux on tâche de le détourner sur un homme et sur une femme du peuple, entretenus par l'état pour être, au besoin, des victimes expiatoires, chacun au nom de son sexe. On les promène dans les rues au son des instrumens; et après leur avoir donné quelques coups de verges, on les fait sortir de la ville. Autrefois on les condamnoit aux flammes, et on jetoit leurs cendres au vent (Voyage I, 507).

Come ricorda anche Pacella, le indicazioni bibliografiche sono copiate da Barthélemy⁹⁸.

⁹⁸ In nota si legge: «(c) Aristoph. in equit. V. 1133. Schol. ibid. Id. in ran. V. 745. Schol. ib. Hellad. ap. Phot. p. 1590. Meurs. Graec. fer. in thargel.» (Voyage I, 507); scrive Pacella: «in questo, come nei passi successivi, gli autori latini e greci sono citati da BARTHÉLEMY, *Voyage*.», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 782. Barthélemy prosegue con la seguente riflessione: «Chaque particulier peut offrir des sacrifices sur un autel placé à la porte de sa maison, ou dans une chapelle domestique (g) [«(g) Hesych. in | δρᾶν. Lomey, de lustr. p. 120.».]. C'est là que j'ai vu souvent un père vertueux, entouré de ses enfans, confondre leur hommage avec le sien, et former des voeux dictés par la tendresse, et dignes d'être exaucés. Cette espèce de sacerdoce ne devant exercer ses fonctions que dans une seule famille, il a fallu établir des ministres pour le culte public» (Voyage I, 508). Su questo tema dei sacrifici umani Barthélemy scrive in nota allo Chapitre LII. *Voyage d'Arcadie*: «J'ai dit que les sacrifices humains étoient abolis en Arcadie dans le quatrième siècle avant J. C. On pourroit m'opposer un passage

È questo il primo passo citato dall'edizione francese del Barthélemy, letta a Roma, dove Leopardi è arrivato il 23 novembre 1822. Per l'omogeneità dei riferimenti e per il rilievo che vi acquisiscono il *Voyage* e gli *Opuscoli morali* di Plutarco, seguirò in stretta successione l'ordine dei 29 pensieri romani a partire da questa data (7 febbraio) fino al 14 aprile (data dell'ultimo pensiero romano: il 3 maggio Leopardi sarà di ritorno a Recanati).

2.3. *La riflessione romana sulla condizione naturale dell'uomo*

Vorrei però ricordare preliminarmente che a partire dal soggiorno romano si accentua una riflessione sulla condizione naturale dell'uomo che segue la linea che conduce dall'*Inno ai Patriarchi* alla *Scommessa di Prometeo*.

Nel pensiero consegnato allo *Zibaldone* prima della partenza per Roma Leopardi scrive:

L'uomo odia l'altro uomo per natura, e necessariamente, e quindi per natura esso, sì come gli altri animali è disposto contro il sistema sociale. E siccome la natura non si può mai vincere, perciò veggiamo che niuna repubblica, niuno istituto e forma di governo, niuna legislazione, niun ordine, niun mezzo morale, politico, filosofico, d'opinione, di forza, di circostanza qualunque, di clima ec. è mai bastato nè basta nè mai basterà a fare che la società cammini come si vorrebbe, e che le relazioni scambievoli degli uomini fra loro, vadano secondo le regole di quelli che si chiamano diritti sociali, e doveri dell'uomo verso l'uomo. (2. Nov. di de' Morti. 1822.). (Zib 2644).

de Porphyre, qui vivoit 600 ans après. Il dit en effet, que l'usage de ces sacrifices subsistait encore en Arcadie et à Carthage. Cet auteur rapporte dans son ouvrage beaucoup de détails empruntés d'une traité que nous n'avons plus, et que Théophraste avoit composé. Mais comme il avertit qu'il avoit ajouté certaines choses à ce qu'il citoit de Théophraste, nous ignorons auquel de ces deux auteurs il faut attribuer le passage que j'examine, et qui se trouve en partie contredit par un autre passage de Porphyre» (*Voyage III*, 583-584). Il capitolo era stato oggetto di citazione nello *Zibaldone* a proposito dell'orgoglio nazionale degli Arcadi cfr. (Zib 2675) del 23 febbraio 1823 (citato alla pp. 122-123).

Il tema della natura egoistica degli uomini e dell'odio reciproco in funzione della comprensione della debolezza e della decadenza degli Stati, qui proposto, verrà riformulato in una prospettiva storico-politica più ampia, con riferimento a Niccolò Machiavelli e a Plutarco, nel pensiero del 3-4 marzo, che presenterò più avanti. Per intanto va segnalato come questo tema intrecci strettamente le concezioni antropologiche con la visione della decadenza delle civiltà e orienti le letture romane, specie quelle del *Voyage* e di Plutarco.

Nell'appunto successivo, siglato «Recanati – Roma», Leopardi trascrive e commenta un passo dalle *Vite de' Santi Padri*, in una direzione consona a quanto aveva scritto nell'*Inno ai Patriarchi*:

Se l'uomo esce fuori della naturale puritate, allora pecca. Servando dunque la nostra condizione e virtù, bastiti o uomo, lo naturale ornamento, e *non mutare l'opera del tuo Creatore, perocchè volerla mutare è un guastare*. *Vite de' Santi Padri*, parte I. capitolo 9. fine, p.25. e son degne d'esser vedute anche le cose precedenti a queste parole. Le quali sono in bocca di Sant'Antonio, e nella sua Vita, il cui testo originale greco è di S. Atanasio. (Recanati – Roma. Novembre. 1822.). (Zib 2645)⁹⁹.

⁹⁹ Questo testo trecentesco di Feo Belcari fu consigliato a Leopardi da Pietro Giordani che, nella lettera *Di Pietro Giordani*, Milano 15. aprile [1817] (EPIST, I, 56, 83), scrive: «Ella senza dubbio conoscerà il nome del P. Cesari di Verona, tanto benemerito nella nostra lingua. Questo valentissimo uomo è mio particolare amico. A mia istanza egli s'induce (come già ristampò le preziosissime vite de' Santi Padri) a ristampare un aureo e raro libretto di Feo Belcari, testo di lingua, e di stile simile a quelle perfettissime vite», e ancora nella lettera *Di Pietro Giordani*, Milano il dì dell'Ascensione [16 maggio 1817] (EPIST, I, 63, 103): «Le sarò gratissimo se, per quanto si può, aiuterà il Cesari nella ristampa del Belcari. Ho riso alla saporita descrizione che mi fa della letteratura Picena. Ma il Belcari non è *dantesco* nel senso che dispiacerebbe costi! È uno scrittore purissimo, e di umilissima semplicità; che le vite *de' santi Padri*, ch'ell'avrà, o della Edizione del Manni, o di quella del Cesari; e ch'io la prego di leggere, come la prosa che a me è paruta la più bella e soave d'Italia»; Leopardi risponde con la lettera *A Pietro Giordani*, Recanati. 8 Agosto [1817] (EPIST, I, 82, 130): «Vi rimando la nota degli associati al Belcari, ma mi dispiace che l'abbiate senza l'altra mia, dove nuovamente vi scongiurava a perdonarmi la scarsezza del numero che m'è scemato crudelmente fra le mani.». È da notare come la lettura di Belcari nell'edizione di Antonio Cesari edita a Verona, registrata nel II *Elenco di letture* (databile, come è noto, al primo periodo romano tra novembre 1822 e aprile 1823) – «(23) *Vite de' SS. PP. Verona, Cesari. T.1.*» (TPP 1114/1) – sia registrata nel momento della partenza per Roma (cfr. G. Pacella, *Letture di Leopardi a Roma*, in AA. VV., *Leopardi e Roma*, cit., p. 246). La lettura è collegata alla prova di contraffazione realizzata con il *Martirio de' Santi Padri del Monte Sinai e dell'eremo di Raitu*, «Cominciato a Recanati ai 29 di ottobre del 1822. Finito a Roma il primo di dicembre», scritto da Leopardi proprio per burlarsi di Cesari e dei puristi che esaltavano il Trecento. L'uso strumentale del testo, ai fini della contraffazione della traduzione trecentesca inedita di un'opera latina (che trasse in inganno lo stesso

L'abbandono della "naturale puritate" adamicata risuona dei versi dell'*Inno* e non possiede quella connotazione antropologica negativa che era apparsa nel pensiero precedente. È visibile una contraddizione ancora irrisolta tra l'interpretazione cristiana della decadenza sociale come frutto del peccato e quella, ben più radicale, secondo la quale l'uomo «si come gli altri animali è disposto contro il sistema sociale». Tale contraddizione verrà sciolta definitivamente durante il soggiorno romano, anche – se non soprattutto – attraverso la lettura del *Voyage* e degli *Opuscoli morali* di Plutarco.

Il 23 novembre, due giorni dopo il suo arrivo a Roma, Leopardi scrive un lungo pensiero, che riporto in gran parte, nel quale ancora trapela un'immagine positiva della fanciullezza del genere umano, se pure mutuata dalla "nostalgia" per il valore esemplare della storia dei popoli antichi, Greci, Romani ed Ebrei, che «ci richiamano idee quasi primitive per noi»:

La storia greca, romana ed ebraica contengono le reminiscenze delle idee acquistate da ciascuno nella sua fanciullezza. Ciascun nome, ciascun fatto delle dette storie, e massime i principali e più noti ci richiamano idee quasi primitive per noi, e sono in certo modo legati alla storia della vita, e della fanciullezza massimamente, delle cognizioni, de' pensieri di ciascuno di noi. Quindi l'interesse che ispirano le dette storie, e loro parti, e tutto ciò che loro appartiene; interesse unico nel suo genere, come fu osservato da Chateaubriand (*Génie ec.*): interesse che non può esserci mai ispirato da verun'altra storia, sia anche più bella, varia, grande, e per se più importante delle sopraddette; sia anche più importante per noi, come le storie nazionali. Le suddette tre sono le più *interessanti* perché sono le più *note*; perché sono le più domestiche, familiari, pratiche, e quasi strette parenti di ciascun uomo civile e colto, ancorchè di patria diversissimo da queste tre nazioni. E perciò esse sono le più, anzi le sole, feconde di argomenti storici veramente propri d'epopea, di

Cesari), conduce a registrare un luogo che risuona nel formarsi del pensiero antropologico di quei mesi. Scrive Pacella: «Penso che proprio nella primavera del '21, dopo la sua accurata indagine personale sui testi del trecento, Leopardi concepì quella contraffazione pseudo-trecentesca del Martirio de' Santi Padri del Monte Sinai e dell'eremo di Raitu per burlarsi del Cesari e dei puristi», *ivi*, p. 247.

tragedia, ec. e all'interesse dei detti argomenti, massime nella poesia, non si può supplire in verun conto, né con veruna industria, cavando argomenti o dall'immaginazione, o dalle altre storie, neppur dalle patrie. (Zib 2645-2647).

A sostegno della sua notazione Leopardi richiama qui il *Génie du Christianisme* di Chateaubriand, assunto a modello – come si è detto – di un ipotetico poema sulle selve. Il 13 dicembre discetta su un tema filosofico a lui caro: quello del rapporto tra verità e bellezza, sostenendo che

Il vero certamente non è bello: ma pur anch'esso appaga o, se non altro, affetta in qualche modo l'anima, ed esiste senza dubbio il piacere della verità e della conoscenza del vero, arrivando al quale, l'uomo pur si diletta e compiace, ancorché brutto e misero e terribile sia questo tal vero. Ma la peggior cosa del mondo, e la maggiore infelicità dell'uomo si è trovarsi privo del bello e del vero, trattare, convivere con ciò che non è né bello né vero. Tale si è la sorte di chi vive nelle città grandi, dove tutto è falso, e questo falso non è bello, anzi bruttissimo. (Roma 13. Dic. 1822.). (Zib2653-2654).

Affermazioni che torneranno in veste poetica ancora nel marzo 1826 nell'epistola in versi *Al conte Carlo Pepoli* («che conosciuto, ancor che tristo, / ha suoi dilette il vero.») (TPP 144, vv. 151-152).

Dopo una serie di riflessioni di argomento linguistico, legate anche a letture ciceroniane (specie del *De re publica* e del *De oratore*), il 2-3 febbraio Leopardi pone il problema della centralità della filosofia pratica e della sua inutilità:

Chi mi chiedesse quanto e fino a qual segno la filosofia si debba brigare delle cose umane e del regolamento dello spirito, delle passioni, delle opinioni, de' costumi, della vita umana; risponderei tanto e fino a quel punto che i governi si debbono brigare dell'industria e del commercio nazionale

a voler che questi fioriscano, vale a dire non brigarsene né punto né poco. E sotto questo aspetto la filosofia è veramente e pienamente paragonabile alla scienza dell'economia pubblica. La perfezione della quale consiste nel conoscere che bisogna lasciar fare alla natura, che quanto il commercio (interno ed esterno) e l'industria è più libera, tanto più prospera, e tanto meglio camminano gli affari della nazione; che quanto più è regolata tanto più decade e vien meno; che in somma essa scienza è inutile, poiché il suo meglio è fare che le cose vadano come s'ella non esistesse, e come anderebbero da per tutto dov'ella e i governi non s'intrigassero del commercio e dell'industria; e la sua perfezione è interdirti ogni azione, conoscere il danno ch'essa medesima reca, e in somma non far nulla, al quale effetto gli uomini non avevano bisogno d'economia politica, ma s'ella non fosse stata, ciò si sarebbe necessariamente ottenuto allo stesso modo, e meglio. Ora tale appunto si è la perfezione della filosofia e della ragione e della riflessione ec. come ho detto altrove. (2 3. Feb. 1823.). (Zib 2668-2669).

Al di là dell'interpretazione dell'economia politica come scienza del *laissez-faire*, in piena sintonia con il liberismo, viene qui ribadito un concetto ripetuto da Leopardi, ovvero l'affermazione che il grande valore della filosofia sta nel riconoscimento del ruolo decisivo, e unico, che la natura svolge nella determinazione delle azioni umane individuali e collettive. Il problema della filosofia pratica, ovvero la ricerca della felicità umana, si conferma senz'altro come il più rilevante problema filosofico per Leopardi, tuttavia la filosofia non può far altro che segnalarlo lasciando che la natura faccia il suo corso. In ciò la filosofia antica era più accorta di quella moderna, che intende forzare il corso della natura e presume di ritrovare la felicità nel progresso sociale e civile. Ancora una volta si configura un orizzonte antropologico nel quale le letture romane troveranno un fertile terreno per una riflessione sulla natura umana, già sostanzialmente impostata, ma ancora aperta, e anche aporetica, nelle sue soluzioni.

2.4. La lettura romana del Voyage e la nuova antropologia della Grecia antica

La lettura leopardiana del *Voyage* riprende il 7 febbraio, soffermandosi ancora, nella pagina successiva dello *Zibaldone* (richiamata anche dall'annotazione sopra ricordata sul salto di Leucade), sul tema religioso. Nel pensiero Leopardi scrive:

Sopra la riunione del sacerdozio e dello stato civile nelle medesime persone, presso gli antichi, del che ho detto altrove; e come le funzioni del sacerdozio non impedissero in modo alcuno gli antichi preti di servire alla patria. *Chaque particulier peut offrir des sacrifices sur un autel placé à la porte de sa maison, ou dans une chapelle domestique.* (Hesych. in | dran. Lomey, *de lustrat.* p. 120.)
Même ouvrage, même chap. p. 397. (V. anche Aristoph. in Plut. V. 1155. et Schol. ibid.) *Cette espèce de sacerdoce ne devant exercer ses fonctions que dans une seule famille, il a fallu établir des ministres pour le culte public.* Ibid. *Tous (les prêtres de la Grèce) pourroient se borner aux fonctions de leur ministère, et passer jours dans une douce oisiveté.* (Isocr. de permut. t. 2. p. 410.)
Cependant plusieurs d'entre eux empressés à mériter par leur zèle les égards dus à leur caractère, ont rempli les charges onéreuses de la république, et l'ont servie soit dans les armées, soit dans les ambassades. (Herodot. I. 9. c. 85. Plut. in Aristid. p. 321. Xenoph. hist. graec. p. 590. Demosth. in Neaer. p. 880.) Ibid. p. 403. Vedi il 2° dell'Eneide intorno a Panto sacerdote, e l'Iliade intorno ad Eleno ec. (7. Feb. 1823.)» (Zib 2670-2671)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ La citazione salta una frase del *Voyage* ritenuta forse troppo tenera e sentimentale e poco consona al contesto – «C'est là que j'ai vu souvent un père vertueux, entouré de ses enfans, confondre leur hommage avec le sien, et former des vœux dictés par la tendresse, et dignes d'être exaucés» (*Voyage I*, 508) –, ma testimonia un'aderenza totale al lessico e all'apparato delle note del *Voyage*, che si risolve in un errore linguitico: non soltanto (come è stato rilevato da Pacella) essa riporta un piccolo errore nella trascrizione della parola greca – «| δρον» al posto di «δρον» –, ma i riferimenti bibliografici sono ricalcati dal *Voyage*, a eccezione di quello ad Aristofane, frutto di un'aggiunta successiva. Riporto le annotazioni di Pacella al riguardo: «"δρον" nell'autografo e nel BARTHÉLEMY»; «la commedia di Aristofane [(V. anche Aristoph. in Plut. V. 1155. et Schol. ibid.)] non è citata nel BARTHÉLEMY. Leopardi lesse nel settembre del '23 (cfr. *Elenchi*, IV, 72) il *Plutus* nell'edizione di Firenze del 1754, la quale però non ha scoli; la citazione in esame, invece, è tratta dall'edizione vista a Bologna nell'agosto del 1826. Quest'aggiunta marginale, quindi, dovrebbe essere di quel periodo. Cfr. *Elenchi*, IV, 382», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 782-783.

Attraverso il passo del *Voyage* Leopardi rimarca il legame forte stabilitosi nella Grecia classica tra l'esercizio del sacerdozio e l'amore della patria, legame ulteriormente sottolineato dal Barthélemy nella prosecuzione del testo:

Ceux de la Grèce ont obtenu des honneurs, tels que des places distinguées aux spectacles. Tous pourroient se borner aux fonctions de leur ministère, et passer leurs jours dans une douce oisiveté. Cependant plusieurs d'entre eux, empressés à mériter par leur zèle les égards dûs à leur caractère, ont rempli les charges onéreuses de la république, et l'ont servie soit dans les armées, soit dans les ambassades (*Voyage I*, 512)

Procedendo nella lettura, molto rapida e lineare, Leopardi riporta il giorno successivo (8 febbraio) un passo dallo *Chapitre XXVI*. (il giorno prima ha annotato dallo *Chapitre XXI*.) relativo all'educazione degli Ateniesi, nel quale emerge il motivo – che vedremo cruciale per il pensiero maturo di Leopardi – del “meglio è non esser nati”:

Parmi plusieurs de ces nations que les Grecs appellent barbares, le jour de la naissance d'un enfant est un jour de deuil pour sa famille. (Herodot. I. 5. c. 4. Strab. I. II, p. 519. Anthol. p. 16.) Assemblée autour de lui, elle le plaint d'avoir reçu le funeste présent de la vie. Ces plaintes effrayantes ne sont que trop conformes aux maximens des sages de la Grèce. Quand on songe, disent-ils, à la destinée qui attend l'homme sur la terre, il faudroit arroser de pleurs son berceau. (Eurip. fragm. Ctesph. p. 476. Axioch. ap. Plat. t. 3. p. 368. Cic. tusc. I. I. c. 48. t. 2. p. 273.) Même ouvrage ch. 26. t. 2. p. 3. (8. Feb. 1823.). (Zib 2671).

La citazione è talmente letterale da riprodurre – come ha già segnalato Pacella – lo stesso errore presente nel Barthélemy: l'errato «Ctesiph.» al posto del corretto «Cresph» (che sta

per *Cresfonte*, tragedia perduta di Euripide)¹⁰¹. Non vi è alcun commento, ma è inutile ricordare che intorno a questo motivo concreteranno momenti decisivi nella poesia dei *Canti* e nella scrittura delle *Operette*. Ritornerò sull'argomento. Nello stesso capitolo Barthélemy scrive:

Nos premiers législateurs comprirent aisément que c'étoit par l'imagination qu'il falloit parler aux Grecs, et que la vertu se persuadoit mieux par le sentiment que par les préceptes. Ils nous annoncèrent des vérités parées des charmes de la poésie et de la musique. Nous apprenions nos devoirs dans les amusemens de notre enfance: nous chantions les bienfaits des dieux, les vertus des héros. Nos moeurs s'adoucirent à force de séductions; et nous pouvons nous glorifier aujourd'hui de ce que les Grâces elle-mêmes ont pris soin de nous former (Voyage, II 91).

La consistenza poetica e musicale delle verità trasmesse dai primi legislatori greci, in nome del primato dell'immaginazione, ha consentito di addolcire i costumi del popolo, allontanandolo da una cruda esperienza del vero che sarà invece patrimonio della civiltà moderna.

Le citazioni e i riferimenti al Barthélemy proseguono a ritmo fitto e senza interruzione per cinque pensieri, a partire dal 7 febbraio: il 10 febbraio vi sono due rimandi, il primo dei quali riporta insieme la Sentenza di Sileno in Stobeo serm. 96 e il verso di Pindaro (Zib 2672); e l'attenzione all'*Anthologion* di Stobeo si protrae nel tempo ed è variamente attestata¹⁰². Mi sembra rilevante riportare il testo dello Chapitre XXVIII. *Suite*

¹⁰¹ Scrive Pacella: «l'errato "Ctesiph." dell'autografo è conforme al testo del BARTHÉLEMY», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 783.

¹⁰² Scrive al proposito Timpanaro: «Il Leopardi, per quanto risulta, non ebbe poi occasione di leggere la *Consolatio ad Apollonium* in greco; ma il testo originale del verso menandro gli capitò sott'occhio qualche anno dopo, leggendo STOBEO IV 52, 27 (vol. V p. 1081 Hense): cfr. la nota del Leopardi al Tristano (*PP*, I, p. 1033, ultima nota) e, per la lettura di Stobeo, qui sotto, p. 204 e n. 44»; «Citazioni dirette da Stobeo vi sono nello *Zibaldone* a cominciare da p. 4019 (20 gennaio 1824) [...]. Vedi anche le note del Leopardi alle *Operette morali*, in *PP*, I, p. 1032 sg. (note 37 e 62)», S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* (1965), in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, cit., pp. 203, nota 41 e 204 nota 44.

Nello *Zibaldone* Stobeo è citato ben diciotto volte, e la prima citazione – relativa a un «Detto di Crate Cinico presso il Laerzio (VI. 86. in Cratete Thebano) mentovato anche da altri scrittori, e riferito con qualche

des moeurs des Athéniens., che ne costituisce il necessario contesto teorico. Viene qui presentato un discepolo di Eraclito che avvia un discorso sulla essenziale infelicità umana,

diversità da Stobeo, e da Suida.») – risale al 13 gennaio 1821 (Zib 501), ben prima del 20 gennaio 1824 (e comprende il passo di Barthélemy citato in (Zib 2672) e riportato nel corpo del testo, anche se la più parte (quindici) delle citazioni è concentrata tra quest'ultima data e il 2 aprile 1829. L'interesse per il *Florilegio* fu tale da condurre Leopardi a proporre una traduzione parziale allo Stella; nella lettera *Ad Antonio Fortunato Stella*, Bologna 16. Nov. 1825. Leopardi scrive: «Intanto mi occupo di un altro volume che conterrebbe *Pensieri Morali tratti da libri perduti di antichi scrittori greci*, opera che sarebbe tratta da Stobeo, la cui Collezione contiene infiniti pensieri e lunghi tratti di auotri greci perduti e assolutamente classici, e nondimeno la detta Collezione è ignota affatto, non solo alla lingua italiana, ma a tutte le lingue viventi. Di modo che il mio volumetto sarebbe una cosa nuova, e di un interesse generale anche fuor d'Italia, poiché vi si vedrebbe p[er] la prima volta tutto il meglio e il più conveniente ai nostri tempi, che sia nella Collezione di Stobeo.» (EPIST, I, 773, 998-999). La consultazione diretta è attestata anche dal VI *Elenco di letture*, del 1830 o di poco successivo, dove al n. 4 si legge: «Di Stobeo, ediz. di Basilea 1549. dal capo 78. inclusive, sino a tutto il 125. ed ultimo.» (TPP 1122). Per la nota al *Tristano* cfr. la nota 126; altri riferimenti a Stobeo sono presenti nel *Dialogo d'Ercole e di Atlante* e nel *Parini* (Opmor 425 e 432).

Sulla straordinaria ricorrenza della sentenza, oggetto dell'affascinante libro di Curi *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, in corso di stampa presso Bollati Boringhieri di Torino, riporto quanto scrive Michele Curnis nella sua edizione dei frammenti del *Bellerofonte* di Euripide, in uno dei quali – il fr. 285 Kn (387 M) – è riportata la sentenza al verso 2 («κρῆτιστον εἶναι φημὲ μῆ φᾶναι βροτῦ»): «Il f. 285 è il brano più esteso a noi noto appartenente al *Bellerofonte*, e rivela anzitutto forti legami con le tematiche di un dibattito etico assai antico (e forse per questo ricordato con insistenza nell'ambito gnomico della letteratura antologica), con discussione d'un concetto [la sentenza appunto «il meglio per un mortale è non essere nato»] introdotto in maniera sentenziosa e retorica»; «Parte del pubblico avvertiva certamente che l'eroe, sulle cui labbra erano senza dubbio posti questi versi, citasse così puntualmente Teognide [si tratta di Teogn. 425: «πέντων μὲν μῆ φᾶναι Ἐπιχθονέοισιν Ἐριστον») con un'affermazione iniziale talmente icastica da non permettere sviluppo del discorso se non sotto forma di commento (proprio come nel citato coro del *Coloneo*)», *Il Bellerofonte di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, a cura di Michele Curnis, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, p. 118. Riporto anche una nota inserita in un'altra recente ricerca sul *Bellerofonte* di Euripide, che propone anche una sua collocazione nella struttura della tragedia perduta: «Ricorrenze della sentenza pessimistica: "che la cosa migliore è non nascere per un mortale κρῆτιστον εἶναι φημὲ μῆ φᾶναι βροτῦ": Theogn. 425-428, Bacch. V 160-162, Soph. OC 1224-1228, Alex. fr. 145, 14-16 K.-A., Aristot. Eudem. fr. 65 Gigon, Cicerone Tusc. I 48, 114 [passo esplicitato dall'autore, Massimiliano Fabbri, con un richiamo al *Cresfonte*: «Anche Cicerone (*Tusc. I 48, 114*) racconta che Sileno, come ricompensa per la sua liberazione, insegnò a Mida *non nasci homini longe optimum esse, proximum autem primum mori*¹⁰⁹; nota 109: «All'aneddoto segue la traduzione di un brano del *Cresfonte* euripideo (fr. 449 N.² = fr. 5 Musso), che sostiene la necessità di piangere chi è nato, considerando i mali a cui va incontro, e di celebrare con gioia le esequie di chi è morto ed ha posto fine alle pene». La massima si presenta ampliata e variata in Cic. *Consol.* Fr. 9 Müller *non nasci longe optimum nec in hos scopulos incidere vitae, proximum autem, si natus sis, quam primum tamquam ex incendio fugere fortunae*»; «Contrariamente a Wagner 1846, 683 non credo che in queste parole [il passo di Aristotele, *Eudemo* fr. 65] si possa riconoscere un riferimento ai versi del *Bellerofonte*: la ricorrenza del participio ai versi del *Bellerofonte*: la ricorrenza del participio θρυλοῦμενον [da *qrulew* = borbottare, essere ripetuto] non pare, infatti, elemento sufficiente per stabilire un rapporto diretto tra i due testi», Massimiliano Fabbri, *Ricerche sul Bellerofonte di Euripide*, Univ. degli Studi di Bologna a.a. 2001-2002 (tesi di dottorato), pp. 42-43. Ringrazio l'amico prof. Massimo Bruno per l'aiuto fornitomi su questi riscontri.

In un volume molto recente Lorenzo Polato ha descritto l'intensa sintonia di Leopardi con Pindaro, «esempio del poeta visionario, non di un poeta in senso stretto, ma in un certo senso di filosofo-poeta, del genio, dove entusiasmo pazzo fuoco e immaginazione concorrono alla più profonda conoscenza», illustrandola a partire dal verso di Pindaro citato in (Zib 2672), utilizzando anche il *Voyage* di Barthélemy e mostrando le simmetrie con l'interpretazione di Pindaro e del dionisiaco in Nietzsche; Polato conclude la sua ricostruzione, molto efficace e ricca di suggestioni, asserendo: «È questo che canta Pindaro: inni di vittoria e questa corale felicità. / Leopardi aveva intravisto tutto ciò forse non direttamente in Pindaro, ma certamente nella poesia greca che conosceva, come anche il carattere agonistico, basato sull'agone, di quella felicità e con esso l'assoluta irripetibilità di quel mondo», cfr. Lorenzo Polato, *Leopardi e Pindaro: il sogno di un'ombra*, in Id., *Il sogno di un'ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 65-115 (citazioni alle pp. 88 e 115).

conseguente al cieco ordine naturale che tutto distrugge e che uccide per far nascere, e viceversa:

Je trouvai un jour, au portique de Jupiter, quelques Athéniens qui agitoient des questions de philosophie. Non, disoit tristement un vieux disciple d'Héraclite, je ne puis contempler la nature sans un secret effroi. Les êtres insensibles ne sont que dans un état de guerre ou de ruine; ceux qui vivent dans les airs, dans les eaux et sur la terre, n'ont reçu la force ou la ruse, que pour se poursuivre et se détruire. J'egorge et je dévore moi-même l'animal que j'ai nourri de mes mains, en attendant que de vils insects me dévorent à leur tour (Voyage II, 167);

Je ne sais pas, reprit le premier [discepolo di Eraclito], si c'est pour se jouer, ou pour un dessein sérieux, que les dieux nous ont formés; mais je sais que le plus grand des malheurs est de naître; le plus grand des bonheurs, de mourir. La vie, disoit Pindare, n'est que le rêve d'une ombre; image sublime, et qui d'un seul trait peint tout le néan de l'homme. La vie, disoit Socrate, ne doit être que la méditation de la mort; paradoxe étrange, de supposer qu'on nous oblie de vivre, pour nous apprendre à mourir.

L'homme naît, vit et meurt dans un même instant; et dans cet instant si fugitif, quelle complication de souffrances! (Voyage II, 168-169).

Il discepolo di Eraclito vede da un lato la materia inerte in uno stato di guerra o di rovina, dall'altro gli esseri viventi legati al vincolo reciproco della sopravvivenza e della morte; e aggiunge – con l'*Edipo a Colono* di Sofocle – «c'est pour se jouer, ou pour un dessein sérieux, que les dieux nous ont formés». A questo punto viene presentata la sentenza riportata da Stobeo, con ulteriori riferimenti, oltre che all'*Edipo a Colono*, a Bacchilide e a Cicerone; essa è immediatamente seguita dal notissimo verso di Pindaro («σκιᾷ ζῆναι / ζῆναι ζωῆς», tramandato anch'esso, come la sentenza di Sileno, ma in forma inesatta rispetto all'originale riportato anche da Plutarco – qui «la vita» sostituisce

«l'uomo» –, dalla *Consolazione ad Apollonio*, della quale scriverò più avanti) e dall'affermazione di Socrate secondo la quale la vita è meditazione della morte. Leopardi si limita a trascrivere la sentenza, insieme al verso di Pindaro, con i riferimenti bibliografici proposti dal *Voyage*:

Le plus grand des malheurs est de naître, le plus grand des bonheurs, de mourir. (Sophocl. Oedip. Colon. v. 1289. Bacchyl. et alii ap. Stob. serm. 96. p. 530. 531. Cic. tusc. I. I. c. 48. t. 2. p. 273.) La vie, disoit Pindare, n'est que le rêve d'une ombre (Pyth. 8. v. 136.); image sublime, et qui d'un seul trait peint tout le néan de l'homme. Même ouvrage. ch. 28. p. 137. t. 3. (10. Feb. 1823.). (Zib 2672).

Ma il verso di Pindaro (*Pythica*, VIII, 136) comparirà circa un anno dopo – nella forma proposta dal Barthélemy – nella *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* (scritta a Recanati fra il 22 e il 25 febbraio 1824): «La quale [la vita] oltre a ciò, per detto di Pindaro, non essendo cosa di più sostanza che un sogno di un'ombra.» (TPP 507).

In un secondo momento Leopardi riporta l'ultima frase di un passaggio rintracciato due pagine dopo: «Les plaisirs de l'esprit ont des retours mille fois plus amers que ceux des sens. Ib. p. 139. (10. Feb. 1823.).» (Zib 2672). Mentre in Barthélemy si legge:

La conversation varioit sans cesse. L'un nioit l'existence du mouvement; l'autre, celle des objets qui nous entourent. Tout au dehors de nous, disoit-on, n'est que prestige et mensonge; au dedans, qu'erreur et illusion. Nos sens, nos passions, notre raison nous égarent; des sciences, ou plutôt de vaines opinions nous arrachent au repos de l'ignorance, pour nous livrer au tourment de l'incertitude; et les plaisirs de l'esprit ont des retours mille fois plus amers que ceux des sens (Voyage II, 170).

La frase ben si confà all'amarezza con la quale Leopardi stesso ha raccolto la precedente citazione, ma trascura il precedente riconoscimento scettico della pervasiva diffusione dell'errore e dell'illusione e della vanità del sapere, fondato sull'incertezza¹⁰³.

La conversazione filosofica qui presentata si conclude con alcune considerazioni di Anacarsi, che rimarcano la novità e la "stranezza" della conversazione tenuta dai due filosofi, unitamente al *pathos* del protagonista posto dinanzi alla tragica risposta dei saggi sulla miseria della condizione umana:

Il n'étoit pas en mon pouvoir de soutenir plus long-temps une conversation si étrange et si nouvelle pour moi. Je sortis avec précipitation du portique; et sans avoir où porter mes pas, je me rendis sur les bords de l'Illissus. Les pensées les plus tristes, les sentimens les plus douloureux agitoient mon ame avec violence. C'étoit donc pour acquérir des lumières si odieuses, que j'avois quitté mon pays et mes parens! Tous les efforts de l'esprit humain ne servent donc qu'à montrer que nous sommes les plus misérables des êtres! Mais d'où vient qu'ils existent, d'où vient qu'ils périssent ces êtres? Que signifient ces changemens périodiques qu'on amène éternellement sur le théâtre du monde? A qui destine-t-on un spectacle si terrible? Est-ce aux dieux qui n'en ont aucun besoin? Est-ce aux hommes qui en sont les victimes? Et moi-même sur ce théâtre, pourquoi n'a-t-an forcé de prendre un rôle? Pourquoi me tirer du néant sans mon aveu, et me rendre malheureux, sans me demander si je consentois à l'être? J'interroge les cieux, la terre, l'univers entier. Que pourroient-ils répondre? ils exécutent en silence des ordres dont ils ignorent les motifs. J'interroge

¹⁰³ L'area semantica dell'«errore» in Leopardi rinvia naturalmente anche a quella del sogno e dell'illusione e, come ben ricorda Sozzi, gli «ameni errori» significano «gradevoli, pur se incerti e magari sbagliati, vagabondaggi di una mente errabonda», Lionello Sozzi, *Il paese delle chimere. Aspetti e momenti dell'idea di illusione nella cultura occidentale*, Sellerio, Palermo 2007, p. 48. Cfr. anche, nello stesso volume, la sottile analisi del tema dei «cari inganni» in rapporto dinamico con le posizioni di Rousseau, seguito nella sostanza fino al 1829, quindi abbandonato sia per l'affermazione del carattere "naturale" delle illusioni nell'uomo selvaggio, che, cancellatele, diviene barbaro, sia nel concetto di natura, lontano, dopo il 1829, dall'«idealismo» rousseauiano e più vicino alla «lezione dei materialisti del Settecento» (e soprattutto di Paul Thiry d'Holbach), second una lezione «portata adesso alle estreme conseguenze», «sino alla più totale negazione» e «alla nuda certezza dell'«infinita vanità del tutto»»; Sozzi ne conclude che «La contraddizione leopardiana compendia splendidamente, se si vuole, i due poli antitetici della semantica delle illusioni, le due grandi anime della cultura settecentesca giungono finalmente, con lui, alla loro necessaria collisione. Dalle aspre e impietose premesse della filosofia materialistica deriva la convinta certezza di una natura ingannatrice che schernisce i suoi figli illudendoli con "errori" di cui poi la ragione scopre l'assoluta inanità» (pp. 268-273; le citazioni sono alle pp. 271, 272 e 273).

les sages. Les cruels! ils m'ont répondu. Ils m'ont appris à me connoître; il m'ont répouillé de tous les droits que j'avois à mon estime, et déjà je suis injuste envers les dieux, et bientôt peut-être je serai barbare envers les hommes (Voyage II, 171).

Vengono toccate corde che risuonano spesso nei *Canti* (si pensi al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*), anche nella forma interrogativa e angosciata proposta da Anacarsi e che illuminano di sentimento tragico la “verità” della sentenza di Sileno, inserita in un contesto speculativo, senza alcun riferimento alla narrazione mitica sottostante: se questo è il primo luogo nel quale Leopardi legge la sentenza, esso è rivestito dalla trama del sapere filosofico e della saggezza greca, ma non possiede quella dimensione immaginaria e mitologica che l'incontro tra Mida e Sileno ben evidenzia (come ha felicemente illustrato Curi)¹⁰⁴ e che Leopardi leggerà comunque poco dopo nella *Consolazione ad Apollonio*.

A queste due citazioni del 10 febbraio segue – il 12 – una citazione in greco (accompagnata dalla traduzione latina) dal *Gorgia* di Platone, che viene raccolta a indicazione della funzione corrottrice della filosofia e per presentare la «vera legge naturale, che ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole,

¹⁰⁴ Cfr. U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, cit.

e si goda quel di costui», ovvero dell'egoismo insito nell'amor proprio¹⁰⁵. Va segnalato che in quei giorni Leopardi sta vagliando la proposta di curare la traduzione delle opere di Platone offertagli dal libraio e tipografo romano Mariano Augusto De Romanis (editore delle «Effemeridi letterarie di Roma», dove Leopardi pubblicherà una nota filologica

¹⁰⁵ Riporto il testo per intero: «Μῆ προθυμείσθαι εἰς τὴν ἄκρῆβαιαν φιλοσοφείν, ἄλλ'εὐλαβεῖσθαι ἢ πῶς μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφότεροι γενόμενοι, λῶσετε διαφθαρέντες. Plato in Gorgia ed. Frider. Astii. Lips. 1819 – ... t. 1. p. 362-4. Ne enitami ut diligenter philosophemini, sed cavete ne, supra quam oportet, sapientiores facti ipsi inscientes corrumpamini. Φιλοσοφία γὰρ τοῦ ἔστι, ἐστὶν ἡ Σὸκράτης, χαρῆς, ἢ τὴν αὐτῶν μετρέως ἄγεται; Ἐὰν δὲ ἡ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρῆσθαι, διαφθορὰ τῆν ἄντροπον. ib. p.356. Philosophie enim, o Socrate, est illa quidam lepida, si quis eam modice attingit, sin ultra quam opus est ei studet, corruptela est hominum. Tutta la vituperazione della filosofia che Platone in quel Dial. mette in bocca di Callicle, dalla p.352. alla p.362. è degna d'esser veduta. V'è anche insegnata (sebben Platone lo fa per poi negarla e confutarla) la vera legge naturale, che ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole, e si goda quel di costui. (Roma 12.Feb. 1823. primo dì di Quaresima.)». Leopardi richiama il luogo nel quale Callicle interviene contro Socrate per sostenere che ciò che vale per natura non vale per legge, in quanto le leggi sono fatte dai deboli contro i diritti dei pochi, più forti per natura, e chi è più forte per natura può trasgredire la legge degli uomini. Riporto i passi salienti, ponendo in corsivo le frasi evidenziate da Leopardi: «Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio in questo, nel tentativo di prevalere sugli altri. Essi, i più deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza! Ecco perché la legge dice ingiusto e brutto il tentativo di voler prevalere sui molti, ecco perché lo chiamano commettere ingiustizia. Io sono invece convinto che la stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il più capace sul meno capace. Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie»; «Questa è la verità! e te ne renderesti conto, se ti cogliessi a più alte cose, abbandonando la filosofia. Certo, Socrate, la filosofia è, senza dubbio, piena di grazia, purchè venga studiata, con misura, in età giovanile, ma se con essa ci s'intrattiene oltre il dovuto limite, è la rovina degli uomini»; «In un giovane, in un adolescente mi fa piacere vedere coltivata la filosofia, mi sembra gli convenga, credo gli servirà per formarsi uomo veramente libero, mentre un giovane che non filosofa mi sembra di natura servile, che mai aspirerà a cosa bella e nobile. Quando vedo, invece, un uomo già maturo che più non la finisce di filosofare, un uomo del genere, caro Socrate, mi sembra proprio degno d'essere preso a bastonate. Sì, perché un simile uomo, come dicevo, anche per natura assai dotato, diviene un mezzo uomo a forza di sfuggire i centri della vita cittadina e degli affari – ove, dice il poeta, gli uomini dimostrano il proprio valore – passando, invece, tutta la vita nascosto in un canto, chiacchierando a bassa voce con tre o quattro ragazzi, senza dire mai qualcosa di veramente grande, libero, significativo»; «Ebbene, una volta vi ho ascoltato mentre vi consigliavate fin dove si deve giungere nell'esercizio scientifico, e so che tra voi prevalse l'opinione che non si debba approfondire il filosofare fino alla pedanteria, e che, anzi, vi esortavate a vicenda a fare attenzione perché la troppa dottrina, senza accorgervene, non avesse a guastarvi», Platone, *Gorgia*, 482b – 486d, in Id., *Opere complete*, Laterza, Bari 1980, vol. V, pp. 196-201. Pacella sostiene che «Essa [la traduzione “alternativa” di Plat., *Gorg.* 486 D che Leopardi dà a p. 2672 dello *Zibaldone*] è molto più esatta e fedele allo spirito dell'originale di quella involuta ed approssimativa dell'Ast», G. Pacella, *Letture di Leopardi a Roma*, in AA. VV., *Leopardi e Roma*, cit., pp. 252-253. Ricordo che in questo periodo Leopardi legge, oltre il *Gorgia*, i seguenti dialoghi platonici nell'edizione dell'Ast: *Protagora*, *Fedro*, *Ipparco*, *Menesseno*, *Minosse*, *Clitofonte*, *Amanti*, *Fedro*, *Teeteto*, *Sofista*, *Simposio*, *Repubblica*, *Cratilo*, come riportato dal II *Elenco di letture*, redatto in gran parte nel primo periodo romano, ai nn. 22 e 31, dal III *Elenco di letture* del maggio 1823 al n. 7 e dal IV *Elenco di letture*, nel luglio 1823, ai nn. 41 e 42, nel marzo 1824, al n. 148 (che registra nuovamente il *Fedro*), nel dicembre 1827 (che cita il tomo 4 dell'Ast, non posseduto, ma rintracciato probabilmente durante il soggiorno fiorentino o pisano) e nel maggio 1828 (TPP 1114, 1115, 1117, 1120 e 1121).

all'edizione di Angelo Mai del *De Republica* di Cicerone¹⁰⁶), che gli ha concesso «*gratis*» i primi tre volumi dell'edizione di Lipsia (Libreria Weidmann, 1819-1829, 10 voll.), curata dal filologo tedesco Friedrich Ast (che vi aggiunse la sua versione latina), tra i quali è presente il *Gorgia*¹⁰⁷.

Ricordo che in quegli stessi giorni e per più di un mese Leopardi sarà impegnato nel tentativo di ottenere un «qualche impiego amministrativo» presso la Curia Papale grazie anche all'interessamento del Ministro di Prussia e ambasciatore del re di Prussia a Roma Barthold Georg Niebuhr. Ricusando la proposta di «prender l'abito di Corte», ovvero di farsi prelado, Giacomo, dopo aver scritto una «memoria pel Segretario di Stato» gli chiederà di poter occupare il posto di «Cancelliere del Censo in qualche importante Capo-luogo di Delegazione.»: il tentativo non avrà esito, per la partenza del Niebuhr e per l'ostilità del padre¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cfr. *Iacobi Leopardii notae in M. Tullii Ciceronis de Re Publica quae supersunt edendae Angelo Maio Vaticananae Bibliot. Pref. Romae anno MDCCCXXII typis vulgata*, «Effemeridi letterarie di Roma», IX, dicembre 1822 [ma marzo 1823], pp. 333-340, quindi in Giacomo Leopardi, *Scritti filologici (1817-1832)*, a cura di Giuseppe Pacella e Sebastiano Timpanaro. Le Monnier, Firenze 1969, pp. 177-189. L'edizione del *De Re Publica* a cura di Mai uscì a Roma poco prima dell'arrivo di Leopardi, che la lesse ai primi di dicembre del 1822 e scrisse subito dopo le note latine, cfr. G. Leopardi, *Scritti filologici*, cit., pp. 171-172.

¹⁰⁷ Cfr. la lettera *A Monaldo Leopardi*, [Roma] 13 Gen. [1823], dove Giacomo scrive: «ho già presso di me un Platone di Lipsia 1819-22 8.^{vo}, volumi, finora, 3, datomi da De Romanis gratis [...]» (EPIST, I, 497, 625).

¹⁰⁸ Per la ricostruzione della vicenda cfr. le lettere: *A Pietro Giordani*, Roma, 10 Marzo 1823. (dove menziona per la prima volta un «incarico richiesto al segretario di stato tramite Niebuhr»), *Di Barthod Georg Niebuhr* [Roma, Palazzo Savelli, li 11 di Marzo 1823.] (che scrive: «[...] parlai di Ella al Cardinal Segretario di Stato [...]»), *A Carlo Leopardi*, Roma 12 Febbraio [ma marzo] 1823. (dove informa il fratello di aver scritto una «memoria pel Segretario di Stato», *Ad Ercole Consalvi* [s.d., ma Roma, 13 marzo 1823] (dove chiede un «[...] qualche impiego amministrativo [...]» e precisa di prediligere l'incarico di «[...] Cancelliere del Censo in qualche importante Capo-luogo di Delegazione.»), *A Carlo Leopardi*, [Roma] 22 Marzo 1823. (dove descrive per intero la vicenda al fratello pregandolo di non parlarne al padre, richiama la proposta di «[...] prender l'abito di Corte [...]», che sente di dover rifiutare – «lo mi diedi un'occhiata dintorno, e conchiusi di non volerne saper niente.» e aggiunge che avrebbe preferito fare il cancelliere del Censo, *Di Carlo Leopardi*, Recanati 27 Marzo 1823 (dove il fratello gli riferisce che il padre ne è venuto a conoscenza grazie a una lettera dello Zio Carlo Antici e che disapprova l'iniziativa), *A Carlo Leopardi*, Roma 5 Aprile 1823 (dove Giacomo si mostra dispiaciuto che la cosa sia venuta a conoscenza del padre e prepara la contromossa), *A Monaldo Leopardi*, Roma, 5. Aprile, 1823. (dove Giacomo spiega tutto al padre, con un sottile gioco di omissioni e di dissimulazione), *A Pietro Giordani*, Roma 26 Aprile 1823. (dove mantiene ancora una tenue speranza che la richiesta di Niebuhr possa avere esito: «Se il Segretario di Stato si ricorderà di me, non resterò a Recanati gran tempo: altrimenti non vedo come ne potrò di nuovo uscire; del che mi prendo pochissima pena.») e infine l'ultima lettera da Roma *A Francesco Capaccini*, [s.d., ma Roma, fine di aprile 1823] (dove mantiene ferma la speranza dell'incarico: «lo parto dunque con viva e ferma lusinga fondata sulla magnanima generosità dell'Em Sua, e nel partire raccomando confidentemente me stesso alla memoria ed alla bontà di V. S. Ill.», nonchè fa una proposta operativa, in merito al posto di Cancelliere del Censo liberatosi a Rimini) (EPIST, I, 527, 663-664; 529, 666; 530, 668; 538, 678-679; 540, 681-682; 543, 688-689; 544, 690-691, 557, 708, 558, 709-710).

Il motivo filosofico e antropologico è il medesimo: l'eccesso di filosofia, proprio dei tempi moderni, ha corrotto gli uomini allontanandoli dalla saggezza antica, testimoniata dal *Voyage*, che conosceva bene la natura costitutivamente malvagia degli uomini e mirava a cementare l'amor di patria per ridurla o indirizzarla a buon fine. Il ragionamento conseguente verrà messo in chiaro nella successiva riflessione consegnata alle pagine 2677-2679 del 3 o 4 marzo, della quale riferirò più avanti.

Il 15 febbraio Leopardi matura inoltre un'esperienza che non esita a considerare «l'unico *piacere* che [ha] provato in Roma»: la visita al sepolcro del Tasso¹⁰⁹.

2.5. Gli *Opuscoli morali* di Plutarco: il *Discorso di consolazione ad Apollonio*

Qualche giorno dopo – il 17 – torna a scrivere sullo *Zibaldone* trascrivendo la tradizione del salto di Leucade sopra ricordata. Quindi iniziano, nei pensieri immediatamente successivi, le citazioni dal primo tomo degli *Opuscoli morali* di Plutarco (l'unico che Leopardi legge a Roma)¹¹⁰, e in particolare dallo scritto *Come debba il giovane udir le poesie*¹¹¹ – le due del 19 febbraio – e dal *Discorso di consolazione ad Apollonio*, le altre

¹⁰⁹ Nella lettera *A Carlo Leopardi*, [Roma] 20 Febbraio [1823] (EPIST, I, 520, 652) Giacomo scrive: «Venerdì, 15 febbraio 1823 fui a visitare il sepolcro del Tasso, e ci piansi. Questo è il primo e l'unico *piacere* che ho provato in Roma».

¹¹⁰ Nel IV *Elenco di letture* compare nel novembre 1825 al n. 344 «Plutarco Dell'aver moltitudine di amici, tradotto da M. Adriani. Mil. 1825.» (TPP 1119/1), ma si tratta di una lettura milanese o bolognese, che non è inseribile nel contesto qui evidenziato; lo scritto si trova nel primo volume della nuova edizione degli *Opuscoli* di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da Francesco Ambrosoli, tomi 6, fratelli Sonzogno, Milano 1825-1829.

¹¹¹ Mi riferisco a *Opuscoli morali* di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il Giovine, Piatti, Firenze 1819-1820, tomi VI. I cinque volumi rendono pubblici tre volumi manoscritti in quarto, conservati a partire dal 1595 presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze e sono seguiti da un sesto volume, pubblicato l'anno successivo a cura di Sebastiano Ciampi a completamento dell'opera; cfr. *Prefazione*. (anonima, ma di Ciampi), pp. III-XXIV (nelle citazioni, tratte sempre dal primo tomo, riporto la sigla OM seguita del numero della pagina). Adriani detto «il Giovane» figlio dello storico Giovan Battista e nipote dell'umanista e uomo politico Marcello Virgilio (che fu nel 1494 maestro di Machiavelli), visse dal 1553 al 1604 e insegnò lettere latine e greche nello Studio di Firenze; fu noto per le traduzioni del *Trattato della locuzione* di Demetrio Falereo e soprattutto degli *Opuscoli morali* di Plutarco. Leopardi riporterà un passo dagli *Opuscoli morali* volgarizzati da Adriani nella sezione Filosofia pratica (XVII *Dell'aver molti amici*), cfr. Giacomo Leopardi, *Crestomazia Italiana. La prosa*. Secondo il testo originale del 1827, Introduzione e note di Giulio Bollati, Einaudi, Torino 1968, pp. 353-356.

Nella Biblioteca Leopardi sono presenti le seguenti opere di Plutarco: *Plutarchi Chaeronensis Omnium, quae exstant, operum*, H. Auserii et G. Xylandri, Officina Danielis ac Daudis Aubriorum, & Clementis Schleichii,

due annotate tra il 20 e il 21 febbraio. Tra le prime e le seconde due, sempre il 19 Leopardi riporta un breve appunto linguistico, sempre relativo al *Gorgia* di Platone¹¹².

Nel primo opuscolo (*Come debba il giovane udir le poesie*) Plutarco discetta sulla funzione filosofica della poesia, sull'efficacia che possono avere i versi poetici per avvicinare i giovani alle verità filosofiche, e invita il giovane ad avvicinarsi alla poesia, proprio in funzione dell'avviamento a una buona pratica filosofica: «chi vuol essere buon filosofo non fugga le poesie, ma vada fra esse filosofando, e s'aiuti a cercare, e compiacersi del profitto, che fra' diletti si trova, o almeno a contrastarli, e disamarli» (OM 118)¹¹³. Le pagine conclusive ribadiscono il valore propedeutico che assume una «verità temprata con le favole» per chi è «ripieno delle folli opinioni apprese sempre dalla madre,

Francofurti 1620, in due tomi; *Sui ritardi della giustizia divina nella punizione*, traduzione del Conte De Maistre, Benacci, Imola 1823, e una ristampa settecentesca anonima della traduzione di Marc'Antonio Gandino (Fiorauante Prati, Venetia 1598) – *Opuscoli morali* di Plutarco Cherone Filosofo, e Istorico notabilissimo. Copiosi di necessarij precetti da essere eseguiti da Principi, da Popoli, da Padri, da Figliuoli, da Mariti, da Mogli, da Padroni, e da Servi. Tradotti in italiana favella ed in quest'ultima Impressione da infinitissimi errori diligentemente corretti, Desiderj, Roma 1790, tomi 5 – che, nel Tomo III, riporta *Della maniera, con la quale debbono da' giovani i poeti essere ascoltati, Orazione, nella quale consola Apollonio nella morte del figliuolo* e gli altri opuscoli variamente citati da Leopardi. Si tratta di un'opera che presenta un *ex libris* di Monaldo e che per la sua collocazione (l. XIV.C.16-20) si trova nella prima stanza della Biblioteca e va considerata tra i primi libri acquistati da Monaldo, ma che, per motivi a me incogniti, non viene mai utilizzata da Giacomo (ringrazio ancora la Signora Magri per le preziose indicazioni). Per l'edizione critica di riferimento cfr. la nota 116.

Sull'interesse del giovane Leopardi per il Plutarco filosofo in funzione di critica alla superstizione e agli errori degli antichi ha bene scritto Angiola Ferraris: «Gli errori popolari degli antichi nascono invece dall'ignoranza fittizia», e generano l'infelicità. Come scrive Plutarco nel passo del *De superstitione*, posto ad epigrafe del *Saggio* leopardiano: «Ogni falso giudizio, soprattutto in tali questioni, è un male». Questa citazione dal *De superstitione* – un opuscolo dei *Moralia* – è indicativa del favore con cui il giovane Leopardi guarda al Plutarco filosofo, condividendone la religiosità illuminata e la battaglia contro la superstizione in quanto *deisidaimonia*, nel senso letterale di «timore del soprannaturale»: «il nome stesso della superstizione – scrive Plutarco – rivela che essa è un'opinione emozionale ed un concetto che produce timore, avvilendo e fiaccando l'uomo, poiché egli crede all'esistenza degli dèi, ma li considera dannosi e ostili». Anche Rousseau cita il *De superstitione* nell'*Emile*, riconoscendo al «buon Plutarco» il merito di aver liberato la religione dalla maschera cattiva della superstizione [...].»; e aggiunge: «Leopardi accoglie l'interpretazione plutarchea della superstizione come «timore del soprannaturale», e inizia la sua «Storia dei pregiudizi degli antichi» dal «timore» che condiziona all'origine il rapporto dell'uomo con la divinità [...].», Angiola Ferraris, *L'enciclopedia infernale di Leopardi. Sul «Saggio sopra gli errori popolari degli antichi»*, «Lettere Italiane», anno L, n. 2, aprile-giugno 1998, pp. 180-181e 181.

¹¹² Si tratta di una ipotesi su « Εμβραχυ», termine ritrovato in «Platone, Gorgia, ed. principe Ald. T... p. 457. A.» (Zib 2674).

¹¹³ Plutarco esemplifica l'argomento richiamando anche i versi di Esiodo relativi al dialogo tra Prometeo ed Epimeteo: «Esiodo, introducendo Prometeo consigliare il fratello Epimeteo, / Rifiuta i doni, che ti vuol dar Giove, [Op e g. § 6] / usa il nome di Giove invece della possanza della fortuna; perché nomina i beni di fortuna doni di Giove, come le ricchezze, i maritaggi, i principati, e tutti gli altri beni esterni, la cui possessione è dannosa a chi bene non sa usarli. Pertanto stimo, che Epimeteo di nullo valore, e folle dovesse prendersi cura, e aver temenza delle prosperità, quasi fosse ben tosto per riceverne onta, e danno» (OM 137).

dalla nutrice, e dal padre, o maestro ancora» e non è in grado di «affisare gli occhi della mente al sole della ragione» (OM 168-169); dopodichè Plutarco riporta quattro sentenze sapienziali, la prima delle quali è stralciata dal *Cresfonte* di Euripide (ed è riportata anche da Cicerone nelle *Tusculanae*)¹¹⁴, l'ultima è tratta da *Adesp.* fr. 360¹¹⁵, aggiungendo che tali letture poetiche possono rendere meno aspro l'apprendimento delle verità proposte dai filosofi ai giovani, di modo che essi «meno si conturbano, e travagliano, quando odono essere stato detto da' Filosofi». Ecco il testo di Plutarco nella traduzione di Adriani:

Perché l'accomodare in tal guisa, ed appropriare i detti de' poeti a' precetti della vita, tira la poesia fuor dalle favole, e mascere, e dona gravità alle sentenze utilmente dette, e da vantaggio apre, e piega la mente del giovane a' discorsi di Filosofia. Perché non entra digiuno, o al tutto forestiero nel campo di lei senza averne qualche parte udita, o senza giudicamento, ripieno delle folli opinioni apprese sempre dalla madre, dalla nutrice, e dal padre, o maestro ancora, i quali stimano avventuratissimi, e adorano i ricchi, hanno in orrore la morte, e il travaglio, e credono la virtù non essere desiderabile, e non fanno stima di cosa alcuna che dalle ricchezze, e dall'onore sia disgiunta. E quando la prima volta sentono le ragioni de' filosofi tutte contrarie a queste opinioni rimangono soprappresi da stupore, turbamento, e spavento, non potendo riceverle, né soffrirle, se prima quasi dimorati lungamente fra tenebre folte, e non potendo affisare gli occhi della mente al sole della ragione, non s'avvezzano a' lumi falsi, cioè alla verità temprata con le favole, la quale perciò abbia il lume abbacinato, e così senza dolore alzino lo sguardo, e non fuggano somiglianti concetti. Perché avendo prima udito, e letto ne' poemi queste sentenze:

Pianger si de' il nascente ch'incomincia

¹¹⁴ Scrive Cicerone: «Qua est sententia in Cresphonte usus Euripides: / Nam nos decebat coetus celebrantis domum / Lugere, ubi esset aliquis in lucem editus, / Humanae uitae uaria reputantis mala; / At qui labores morte finisset grauis, / Hunc omni amicos laude et laetitia exsequi», Cicéron, *Tusculanes*, tome I, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, Les Belles Lettres, Paris 1931, XLVIII, 115, p. 70. La rassegna della tradizione arcaica greca che presenta l'elogio della morte è – come è noto – raccolta in *Tusculanae* XLVII, 113 – XLIX, 117, dove si narra anche, nell'ordine, di Cléobi e Bitone, di Trofonio e Agamède, «de Sileno fabella quaedam» e della *Consolazione* di Crantore.

¹¹⁵ Cfr. Richard Kannicht – Bruno Snell, *Fragmenta adespota; testimonia volumini 1 addenda; indices ad volumina 1 et 2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007 (1981¹), vol. II, p. 111; il frammento è il seguente: «¹ βροτῖν τ'εὐπραγ...α / τῖν τῶν ἔξιστα c...cnetai lupoumšnon» (ringrazio l'amico prof. Massimo Bruno per l'aiuto nel reperimento della fonte).

Or a solcare il mar di tanti mali,
E con gioia al sepolcro s'accompagni
L'uscito de' travagli della vita:

e l'altra,

Qual hanno altro bisogno li mortali,
Che de' frutti di Cerere, e dell'acqua?

e parimente,

O tirannide, a' barbari sì grata;

e questa ancora,

Dei beni umani il più supremo colmo
È sentir meno il duolo;

meno si conturbano, e travagliano, quando odono essere stato detto da' Filosofi, che nulla ci appartiene la morte; e che ricchezza di natura ha termino; e che la felicità, e beatitudine non ha suo seggio nella gran quantità d'oro, e d'argento, non negli alti affari, e maneggi, non ne' principati, e nella potenza, ma nella mancanza del dolore, nella mansuetudine degli affetti, e nella disposizione dell'anima co' termini della natura. Onde per queste ragioni, e per l'altre dette avanti, il giovane ha bisogno di guida nella lettura de' poeti, affinché non male instruito, ma provveduto d'erudizione, benevolo, amico, e familiare sia dalla poetica inviato alla filosofia (OM 168-169).

La prima strofa e l'ultimo distico vengono raccolti da Leopardi nelle due citazioni del 19 febbraio, che riporto:

Pianger si de' il nascente ch'incomincia Or a solcare il mar di tanti mali, E con gioia al sepolcro s'accompagni L'uscito de' travagli della vita. Poeta antico appo Plutarco *Come debba il giovane udir le poesie*, volgarizzamento di Marcello Adriani il giovane, pagina ultima, cioè p.169. del tomo primo *Opuscoli morali di Plutarco volgarizzati da Marcello Ariani il giovane* stampati per la prima volta in Firenze, Piatti, 1819.;

Dei beni umani il più supremo colmo È sentir meno il duolo. Sentenza che racchiude la somma di tutta la filosofia morale e antropologica. Poeta antico nel luogo citato qui sopra. (Zib 2673).

Mentre nella prima citazione la strofa è citata senza alcun commento, quasi per raccogliere una memoria insieme poetica e di pensiero per future rielaborazioni, nella seconda alla citazione segue un'affermazione apodittica che non accetta smentite: tutta la filosofia morale e antropologica, quella filosofia pratica che per Leopardi è l'obiettivo più alto della speculazione, in quanto mira alla descrizione della condizione umana e alla via per una eventuale, ma improbabile, felicità, si può sintetizzare nella "sentenza" espressa dalla saggezza antica, secondo la quale la migliore condizione umana è quella di non durare molto nella vita stessa, e quindi nelle sofferenze che le sono congenite. Si tratta di un punto fermo e di non ritorno nell'evoluzione del pensiero leopardiano, nella definizione della sua antropologia negativa.

Dopo aver riportato la ricordata annotazione linguistica tratta dal *Gorgia* di Platone, il 20 e il 21 febbraio Leopardi prosegue nella lettura del Plutarco volgarizzato avvicinando il *Discorso di consolazione ad Apollonio*¹¹⁶. Lo scritto, la cui autenticità è stata a lungo discussa, è ritenuto un'opera giovanile di Plutarco; esso si confà al genere di filosofia morale privilegiato dall'autore, che si voleva direttore di coscienza e medico dell'anima, ed è finalizzato a una funzione consolatoria e alla ricerca della *tranquillitas animi*, in un quadro di pensiero che rinvia, con tratti anche mistici, a Platone e all'Accademia, e in misura minore allo stoicismo (specie di Crisippo). Il tema della consolazione per la morte precoce del figlio tocca un motivo drammatico molto sentito nel mondo greco, al quale Plutarco risponde con la dottrina della "metriopatia", con quella *medietas* che, orientata

¹¹⁶ Utilizzo come edizione di riferimento l'edizione critica curata da Jean Hani: Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, tome II, texte établi et traduit par Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, Les Belles Lettres, Paris 1985, pp. 1-89.

dalla ragione, può curare dall'angoscia dovuta a una perdita prematura¹¹⁷. Per rendere più efficace la propria consolazione Plutarco attinge a un florilegio di citazioni poetiche nelle quali vengono inseriti due frammenti di Pindaro (il secondo dalle *Pitiche*), non altrimenti tramandati, unitamente a un verso dell'*Iliade*, a tre passi di Euripide (il primo dalle *Fenicie*, il secondo e il terzo da *Ino*), e a un frammento di una consolazione analoga di Crantore a Ippocle per la morte dei suoi figli. Riporto la traduzione di Adriani letta da Leopardi, che cela un verso dell'*Iliade* («e non può uomo mortale sfuggirle»):

Ma per mitigazione del dolore non è miglior medicina che la ragione, e 'l suo preparamento nelle mutazioni della vita, e cangiamento di fortuna: che non solo bisogna ricordarsi d'esser nato mortale, ma d'aver eziandio avuto in sorte vita mortale, e casi che cangiano stato, e mutansi in altro tutto contrario. Sono veramente i corpi degli uomini mortali, e caduchi, e mortali sono altresì le fortune, le passioni, e generalmente ciò che appartiene alla vita umana, e non può uomo mortale sfuggirle,

Ma con necessità di ferro duro

Tu fai piegar la vita inverso il fondo

Del Tartato profondo,

come disse Pindaro. Onde ben soggiunse Demetrio Falereo a quelle parole d'Euripide,

Felicità quaggiù non ha fermezza:

Oh! come è picciolo 'l tracollo, e come

Puote un sol giorno nel profondo abisso

Mandar l'uno, e levar l'altro alle stelle.

[Stob. cap. 83] Meglio sarebbe stato se non avesse detto un giorno, ma un piccol punto, e momento di tempo:

¹¹⁷ Scrive Plutarco: «Il travaglio adunque, e l'angoscia per la morte del figliuolo è dolore procedente da cagion naturale, e non da libero arbitrio nostro. Perché non converrò mai con l'opinione di coloro che lodano quella fiera, e rigida indolenza, la quale è fuor di nostro potere, e non giova, anzi leverebbe dal mondo la vicendevole benevolenza dell'amare, e dell'essere amato, il cui mantenimento è più necessario di qualunque altra cosa. Ben cred'io che il lasciarsi trasportare oltre misura, e sempre accrescere il pianto sia contra natura, e proceda da malvagia opinione che abbiamo: però a lei come dannosa, e pessima, e disconveniente al virtuoso, si porga il rimedio» (OM 174).

Degli uomini la vita è come pianta,
Che sopra terra porta frondi, e frutti:
Cresce la vita nostra, e viene al sommo,
E poscia si corrompe, e 'n fin si miete.

E Pindaro altrove:

Che è, che non è l'uomo?

Certo egli altro non è che il sogno d'ombra;

ove con grande espressione ed artificio, usando l'iperbole, ci palesò la condizione della vita degli uomini. Che cosa è più debole che l'ombra? Ma il sogno dell'ombra non potrebbe un altro esprimere chiaramente: le cui vestigie seguendo Crantore¹¹⁸, quando consolava Ippoele per la morte de' figliuoli, disse: tutto l'antica scuola de' filosofi ci prega, e comanda tali precetti, di cui ancor che altro non approvassimo, si è pur troppo vero questo che la vita umana per lo più è travagliata, e ripiena di noie: ed ancorchè di natura tale non sia, noi stessi l'abbiamo condotta a tal corruzione: oltrechè la fortuna sconosciuta sempre ci seguita da lontano fino dal principio del nascimento, non già per bene alcuno; e nelle cose che nascono, sempre è mista qualche porzione di male. Ogni semenza mortale partecipa di questa cagione, onde procede, e serpendo viene a noi la rea inclinazione dell'anima, le malattie, i travagli; e perciò siamo caduti in questo proposito, acciò conosciamo che le sventure nuove non sono all'uomo, ma che tutti siamo a loro soggetto. Narra Teofrasto che la fortuna è inconsiderata, e molto possente a torre quello, che con gran pena avevi acquistato, e atterrare una reputata felicità senza aver prefisso il tempo di sue mutazioni (OM 178-179).

¹¹⁸ Crantore (330 – 270 a. C.) fu direttore dell'Accademia e autore di un Περὶ πένθους, che sarà il modello del genere consolatorio e in linea di massima della stessa *Consolazione* di Plutarco, anche se pare non si possa parlare di una filiazione diretta; sostiene infatti Hani: «En réalité, la source principale de la *Consolation à Apollonios* doit être un *gnomologion* du type de ceux dont Stobée nous a conservé les traces (IV, 33, 34, 40, 43, 48, 47, 51-54, 56). Il y a des correspondances remarquables entre les citations fournies par Stobée et celles de la *Consolation à Apollonios*», e conclude: «Dans ces *gnomologia*, Crantor avait sa place à côté des autres philosophes. La présence de ses fragments dans Plutarque n'a pas à être cherchée ailleurs (à moins que ce ne soit dans les lectures personnelles de Plutarque); mais il est inutile, et vain – nous l'avons vu – d'essayer de démontrer que la *Consolation à Apollonios* n'est qu'un démarquage du livre de Crantor», J. Hani, *Notice*, in Plutarque, *Œuvres morales*, cit., p. 23.

Leopardi non si sofferma su queste citazioni, a lui già consuete, tra le quali ritrova il verso di Pindaro già trascritto dal *Voyage* il 10 febbraio, e sui motivi qui ribaditi: perpetua generazione e distruzione degli esseri viventi, incertezza e brevità della vita, “felicità” di «coloro che son liberati dal suo servaggio», morte come privazione del sentimento¹¹⁹. Non si sofferma neppure sulla citazione (conservata soltanto in questo luogo) del *Cresfonte* di Euripide, tragedia che aveva trovato citata in Barthélemy e trascritto erroneamente l'8 febbraio, e che riporto:

E Cresfonte appresso Euripide così parla d'Ercole:

Se dimora al presente sotto terra

Fra quelli che non son, non ha più forza;

tramutando poche parole dir potresti:

Se dimora al presente sotto terra

Fra quei che non son, non più soffre (OM 192).

¹¹⁹ Riporto i passi più significativi al proposito: «Siccome della medesima terra puoi formare animali, e della medesima massa confusa successivamente rifare or l'uno, or l'altro, così la natura della medesima materia già produsse i nostri avoli, e conseguentemente i nostri padri, e finalmente noi, e così rigenererà altri, ed altri appresso, talchè questo perpetuo, e corrente fiume della generazione, giammai non arresterà il suo corso, né altresì per lo contrario quello della corruzione o sia Acheronte, o Cocito, preso l'uno dai poeti per privazione della gioia, e l'altro pel lamento»; «E mi cred'io che la natura quando considerò l'incertezza, e brevità di nostra vita ordinasse ch'altresì fusse incerto il giorno della morte, che così le parve il migliore; perché se 'l prevedessimo, alcuni ci sarebbero che fra' dolori si liquefarebbero, ed altri avanti alla morte morrebbero: considera i travagli di nostra vita, e 'l consumamento de' gravi, e noiosi pensieri, i quali se volessimo annoverare, aremmo gran pentimento della vita, e riconosceremmo per vera la credenza che vegliò ne' cuori d'alcuni, ch'è migliore la morte che non è la vita»; «Tale adunque essendo la vita umana, come affermano questi poeti, perché non si debbono piuttosto riputare avventurati coloro che son liberati dal suo servaggio, che muoversi a pietà e lamentarsi, come per ignoranza usano molti di fare?»; «Ma se è vero che la morte sia un'intera distruzione, e svanimento dell'anima, e del corpo (che fu la terza similitudine addotta da Socrate) parimente non sarà nella morte nulla di male, perché sarà privazione di tutti i sentimenti, e per conseguenza liberazione d'ogni travaglio, e noioso pensiero, conciossiachè chi non sente il bene non possa provare il male, perché il bene e 'l male non possono esser collocati sopra cosa che non abbia né vita, né sussistenza, e chi non è, e fu tolto dal mondo non sente né l'un, né l'altro. I morti adunque sono nel medesimo stato che furono avanti al nascimento. Sì come avanti al nascere non provammo né bene, né male, così nol proveremo dopo la morte; e siccome il passato nulla ci appartiene, altresì non ci apparterrà ciò che avverrà dopo noi: / Non è dolore alcun che punga il morto: / Va di pari il non esser con la morte, / ed è il medesimo stato avanti al nascimento che dopo la morte. Ma credi tu esser differente il non essere stato giammai, dal restar d'essere poiché sei vissuto?» (OM 184-186 e 191). Sono qui collegati insieme un verso dal *Filottete* perduto di Eschilo («Non è dolore alcun che punga il morto», fr. 255 N) e uno di Euripide («Va di pari il non esser con la morte», dalle *Troiane*).

Lo attira invece, nelle due pagine successive, un ulteriore florilegio proposto da Plutarco che parte dal tema “dove sono gli uomini illustri del passato” e prosegue trattando della morte prematura. Esso contiene nell’ordine citazioni da un poema giambico del II sec. a. C. imitato da Lucrezio, di un ignoto autore di una commedia attica, e da un’altra tragedia che non poteva essere nota a Leopardi, l’*Issipile* di Euripide (forse riportato anche da Crantore, citato da Cicerone nelle *Tusculanae* e variamente tramandato)¹²⁰:

Alle quali parole non senza proposito aggiungere si potrebbe,

Ov’è la maestà, e la potenza

Di Creso il Re di Lidia fortunato?

Ove si trova Xerse, che congiunse

Con gran superbo ponte li due mari?

Tutti a Plutone andarono sotterra,

Magion di folte tenebre, e d’oblio,

e svanì i corpi loro coi tesori. È vero che l’intempestiva morte muove la maggior parte a piangere, e lamentarsi; ma ha sì pronta la consolazione, che ancora è stata conosciuta da’ poeti più vulgari, che seppero trovare le ragioni del conforto. Considera quel che disse un comico a questo proposito a chi s’attristava per l’intempestiva morte d’un suo congiunto:

Se tu fossi sicuro che la parte

Di vita, che da morte gli fu tolta,

Menare egli dovesse avventurosa,

Gli saria stata morte intempestiva;

Ma se porto gli avesse questa vita

Alcuna irrimediabile sventura,

Ben saria stata morte più benigna.

¹²⁰ Cfr. J. Hani, *Notes complémentaires*, Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., p. 283, notes 4, 7, 8 e 11.

Essendo adunque incerto, se il lasciare la vita gli fu giovevole, e fu libero da maggiori mali, o no, non è sì da travagliarsene, che crediamo avere interamente perduto ciò che potevamo acquistare da lei. Perché non male sembra che Amfiarao appresso il Poeta consolasse la madre d'Archemidoro, forte addolorata per l'acerba morte del figliuolo di tenera età, e così parla:

Uomo non nacque mai senza travagli;
Seppellisce figliuoli, e ne produce,
E in fin muore egli stesso: nondimeno
Tutto giorno van gli medesimi piangendo
Que' ch'alla madre terra son renduti.
Ancor che in guisa di feconda spiga
Di seminare, e mieter ci sia forza
Questa nostra caduca, e frale vita,
sì ch'abbia l'esser l'uno, e l'altro manchi.
A che dunque più piangere per questo?
Correr convien l'aringo di natura.
Grave non è né a farsi, né a soffrirsi
Quello a che noi necessità costringe (OM 193-194).

Gli ultimi due versi sono trascritti nella citazione del 20 febbraio, dove si legge:

Grave non è né a farsi, né a soffrirsi Quello a che noi necessità costringe. Tragico antico, ap. Plut. Discorso di consolazione ad Apollonio, una pag. avanti il mezzo. Volgarizz. di Marcello Adriani il giovine. Fir. 1819. t.1. p.194. (20. Feb. 1823.). (Zib 2674).

La *Consolazione* prosegue discettando, sulla scia di Crantore, sulla vera maniera di onorare i morti e sull'irragionevolezza di un dolore eterno¹²¹. Plutarco passa quindi a

¹²¹ Scrive Plutarco: «Diceva Crantore che l'innocenza nelle avversità di fortuna non è piccolo alleviamento; ma forse meglio si direbbe, ch'ella è sovrano rimedio da estinguere il dolore. L'amare un che sia morto non

sostenere che la morte è preferibile alla vita e in questo contesto propone l'affermazione di Crantore che la vita è punizione e la nascita un gran male per l'uomo, proponendo il frammento dell'*Eudemo* che narra del confronto tra re Mida e Sileno¹²². Riporto il passo per intero¹²³:

Perché molte e savie persone (come disse Crantore) non ora, ma già piansero le miserie umane, stimando la vita essere punizione, e 'l cominciamento del nascer uomo gran calamità. E questo è quello, secondo Aristotele, che Sileno quando fu sorpreso dal Re Mida gli disse; ma per lo migliore reciterò le parole del filosofo. Dice dunque nel libro intitolato Eudemo, ovvero dell'anima: Però, o ottimo, ed avventurosissimo amico, noi riputiamo felici, e beati i morti, e grande impietà stimiamo il mentire, o usare maledicenze contro ad essi, quasi già sieno divenuti migliori, e più perfetti; e questo costume è si anziano, e confermato dalla reverenda antichità, che nessuno sa il principio del tempo, né l'autore, che l'introdusse, e si riduce all'eternità che desse questa legge da osservarsi inviolabilmente. Inoltre tu odi ancora questo detto nelle bocche degli uomini per molto tempo, e lunghezza d'anni assai vulgato. Quale è egli? disse. Il quale soggiunse: che saria il migliore non esser nato mai, e che la morte è più desiderabile della vita, di che ha fatta testimonianza Iddio a molti. Come si narra che avvenne a Mida, il quale avendo in caccia preso Sileno, gli domandava qual fusse la miglior cosa agli uomini, e più desiderabile. Il quale alla prima non volle dir niente, e tace senza aprir bocca; ma poiché, dopo molte prove fatte finalmente

consiste nel travagliar se medesimo; ma nel giovare a colui che ami, e gioverassi, a' trapassati all'altra vita con l'onore la buona memoria, perché il virtuoso non merita lamenti, ma celebrazione, e lode, non pianti, ma gloriosa memoria, non lagrime dolenti, ma onesti voti, e preghi a Dio, se è vero che per morte sia andato a vita più divina, e liberatosi dalla servitù del corpo, e gravi pensieri, e miserie, che soffrire conviene in questa vita mortale infino a che non ha adempiuto il corso del vivere destinato dalla natura non eterno, ma quale ci ordinò con le leggi del fato. Però non deve il saggio per cagion dell'amico trapassato rivolgersi a vano, e barbaresco pianto oltre a' termini della natural misura del dolore dell'animo, e giammai non rifinire, come è costume di molti, che sì per lunga amaritudine s'afflissero, che avanti al fine del duolo si morirono, e fra' pianti delle malavventurose esequie altrui disavventurosamente apprestarono quelle di loro medesimi, ed insieme con essi si seppellirono i mali originati dalla loro follia, talchè si può dire quel che cantò Omero: / Sopravvenne la morte, e ancor piangevano (OM 202-203).

¹²² Il frammento dell'*Eudemo* qui presentato costituisce il secondo dei tre frammenti dell'opera perduta di Aristotele e il più rilevante; cfr. J. Hani, *Notice*, Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., p. 25.

¹²³ La narrazione è preceduta da un'ulteriore affermazione sull'incapacità della ragione di comprendere la diffusa esistenza dei mali, sorretta da un verso di Esiodo (*Opere e Giorni*) e da un frammento di un poeta ignoto, avvicinato a Simonide: «Come adunque non potranno comprendere per discorso di ragione che, / Pieno è di mali il ciel, piena la terra; / e medesimamente, / Destin fatal di mali sopra mali / Circonda sempre il gener de' mortali, / Anzi penetr' ancor fino alle stelle (OM 203).

l'indusse a rispondergli, così parlò: O semenza del destino inesorabile, e della travagliosa fortuna, o germe di sì corta durata, perché mi forzate a dire quel che me' sarebbe che non sapeste mai? La vita è men dolente quando non conosce i proprj mali: gli uomini non possono conseguire il bene sovrano, né partecipare dell'ottima natura: perché il migliore di tutti, e di tutte è il non essere mai stato: quel che segue appresso, secondo in ordine, ma primo fra le cose che l'uomo può fare è il morire subito che nascesti. È manifesto adunque che Sileno giudica, e pronunzia che la condizione del morire è migliore di quella del vivere. Potrebbonsi aggiungere mille, e mille altri esempj per confermare tal conclusione, ma non ci bisogna allungare il ragionamento. Non conviene adunque pianger la morte de' giovani perché sieno privi de' beni, che crede il vulgo apportar la lunga vita, perché non sappiamo (come per più fiate ho detto) se son privi de' beni, o de' mali. Maggiore è il numero de' mali nella vita umana, e s'acquista il bene con gran pena, e gravi pensieri, là dove il male molto agevolmente si riscontra. E dicono che i mali han figura tonda, e son continui l'uno all'altro, e si vanno dietro per molte cagionj; ma i beni disgiunti sono, e malagevolmente convengono, a quasi non mai, se non ne' termini della vita: però usiamo agguagliarli alle cose dimenticate; perché non solo (come dice Euripide) non posseggono gli uomini benj propri, ma semplicemente nessuno de' beni umani. Per la qual cagione di tutte le cose dire conviene:

Godiamo l'usufrutto delli beni

Proprj agli Iddii, e quando ad essi pare

Cen ponno agevolmente spodestare.

Non ti contristare se richieggono quel che per breve spazio ci prestaro (OM 203-205).

È indubbia l'origine orfico-pitagorica della narrazione¹²⁴, ma non credo che Leopardi si muova su tale linea interpretativa. Il suo riferimento è il seguente:

¹²⁴ Riporto al proposito le osservazioni di Hani: «L'idée que la vie est un châtement et la mort un gain est d'origine orphico-pythagoricienne et il n'est sans doute pas dû au hasard que le fragment de Crantor, où elle est exprimée, soit cité dans notre chapitre, à côté du fragment d'Aristote dont l'inspiration orphique paraît évidente. [...]. En tout cas, la liaison des deux thèmes devait être traditionnelle, sinon obligatoire, dans les Consolations. Nous savons par Lactance (*Inst. Div.* 3, 18, 18) que Cicéron aussi avait placé dans la sienne la pensée de Crantor; par ailleurs, l'anecdote de Silène est dans les *Tusculanes* I, 48 (115). Pour l'histoire même de Midas et Silène, cf. Hérod. 8, 138 et Xén., *An.* I, 2, 13. Élien, *V.H.* 3, 18; Philostr., *Vit. Apoll. Tyan.* 6, 27; Virg. *Buc.* 4, 14 ss. Cette histoire développe le thème connu de la prise d'un *daimon* (ici un *daimon* de la forêt), semblable à la prise de Protée par Ménélas. Nous savons que Silène fut regardé comme un sage

Alla p. antecedente. V. un detto di Crantore, e un frammento d'Aristotele in questo proposito, appresso il med. Plutarco dell'Adriani, nel Discorso di consolaz. ad Apollonio t.1. p.203.4. e un verso di Menandro ib. 213. (21. Feb. 1823.). (Zib 2674).

In esso si avvicina la pagina della *Consolazione*, con la formula più celebre del "pessimismo greco"¹²⁵ sopra riportata, al successivo verso di Menandro, che farà da esergo in *Amore e Morte* e che verrà richiamato nel *Dialogo di Tristano e di un Amico*¹²⁶.

La *Consolazione* prosegue ricordando come la vita ci è soltanto prestata, richiamando le lezioni della saggezza delfica, criticando l'attitudine insensata di chi geme sui morti (compresi i poeti) e sostenendo che la vita è breve e non bisogna trascorrerla lamentandosi¹²⁷. Vengono poi presentati esempi celebri di costanza nella sopportazione

et le précepteur de l'Olympe à qui il enseigne le néant de la vie (Pyndare selon Schol. Ar., *Nub.* 223). C'est là un aspect de Silène différent de celui du joyeux compagnon de Dionysos. Pour l'iconographie, cf. Roscher, *Myth. Lex.* III, 479 (vases où l'on voit Silène capturé par Midas)», J. Hani, *Notes complémentaires*, Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., pp. 291-292, note 1.

¹²⁵ Cito al riguardo quanto scrive Hani: «C'est la formule la plus célèbre du "pessimisme grec". Cf. Bacch. 160 (*fr.* 37 B 1) ; Théogn. 427. (Ces deux passages de Bacchylide et Théognis sont dans Stobée au chap. "Sur la brièveté de la vie" (4, 34, 26) et "Éloge de la vie" (4, 52b, 30) ; Soph., O.C. 1225. Eur. *Beller.* (285.N²)); «L'apostrophe est dans le ton poétique et solennel; l'emploi de "δαέμων" au sens de destinée, et de "σπέρμα" au sens de "créature", appartient surtout à la langue des Tragiques. Cf. Eur. *Hipp.* 251, 253; Soph., *Ant.* 981; Esch., *fr.* 399 N². Par ailleurs, on comparera avec le début de la parabase des *Oiseaux* (685 ss.) qui a, on le sait, une origine orphico-phytagoricienne. Voir Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, 1956, p. 108 et 248», J. Hani, *Notes complémentaires*, Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., p. 292, notes 5 e 6.

¹²⁶ Dice Tristano: «Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano; i quali tutti sono pieni pienissimi di figure, di favole, di sentenze significanti l'estrema infelicità umana; e chi di loro dice che l'uomo è il più miserabile degli animali; chi dice che il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna; altri, che uno che sia caro agli Dei, muore in giovinezza, ed altri altre cose infinite su questo andare [qui si trova una nota – «vedi Stobeo, Serm. 96, p. 527 et seqq. Serm 119, p. 601 et seqq.» (Opmor 434) – che non è riportata direttamente da Barthélemy, trascritto in (Zib 2672), ma è riscontrata sul testo originale di Stobeo, come dimostrano le differenze nella pagina del serm. 96 e l'aggiunta del serm. 119]. E anche mi ricordai che da quei tempi insino a ieri o all'altr'ieri, tutti i poeti e tutti i filosofi e gli scrittori grandi e piccoli, in un modo o in un altro, avevano ripetute o confermate le stesse dottrine.» (TPP 603).

¹²⁷ A questo proposito vengono riportate le parole dette, nell'*Iliade*, da Ettore ad Andromaca (la citazione era forse stata utilizzata anche da Crisippo; cfr. J. Hani, *Notes complémentaires*, Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., p. 297, note 8): «Ma essendo brevissimo il tempo della peregrinazione di questa vita, non conviene consumare se stesso fra amaro duolo, ed infelicissimo pianto, fino ad affliggere il corpo nostro con battiture, ma provarsi di ritornare alla condizione migliore, e più umana, e dar opera di / conversare con uomini che non si condolgano, e con parole d'adulazione risvegliano il pianto nostro, ma diminuiscono e spengono del tutto il duolo con generosa, e grave consolazione ascoltando, e ritenendo nella mente questo verso d'Omero, ove Ettore consola Andromaca: / [Il 6. 486.] Deh! Più non travagliar la mente mia, / Niun farà ch'io iscenda da Plutone / Oltre al fermo decreto del destino; / E dico

del dolore dovuto alla morte dei figli¹²⁸. A questo punto Plutarco espone un elogio del defunto (il figlio di Apollonio, dello stesso nome del padre), siglato dal verso di Menandro citato da Leopardi nella ricordata nota del 21 febbraio e richiamato ancora in quella del 25 febbraio:

Ma che i giovani di sovrana virtù, come cari a Dio morti sieno nel fior degli anni, già mostrai di sopra, ed ora tenderò di rimostrarlo con brevissima storia confermando la savia sentenza di Menandro:

In giovinezza muor quel che ama Iddio¹²⁹.

Ma forse, o carissimo Apollonio, mi replicherai: Troppo fu fortunato il giovinetto Apollonio, e conveniva ch'io trappassato a miglior vita, da lui pervenuto alla maturità degli anni fussi seppellito (OM 213).

Il testo di Plutarco aggiunge che Apollonio è entrato nel regno eterno del bene e si conclude con una riproposizione del mito sulla vita futura proposto da Platone nel *Gorgia* e con un epilogo. Sembra che Leopardi non trovi interesse in questa parte finale (nonostante il *Gorgia* sia – come si è visto – in quel momento al centro della sua attenzione, sia filosofica che linguistica, ma in un luogo diverso), e che più in generale non abbia tenuto conto della prospettiva mistica che attraversa lo scritto, ben evidenziata nei temi orfici, pitagorici e platonici che traspaiono dall'episodio di re Mida e del Sileno, ma

ch'uom vivente non fu mai / O fusse buono, o reo che lo sfuggisse / Appresso fu creato in questo mondo» (OM 209-210).

¹²⁸ Scrive al proposito Plutarco: «Il vulgar proverbio che per la bocca di ciascun si raggira, che il prolungatore di qualunque azione contende con le calamità, per mio avviso ben si conviene a chi indugia, e differisce ad altro tempo lo strigersi dalle gravi, e noiose passioni dell'anima, e conviene rivolger gli occhi a quelli che generosamente, e con animo grande sopportarono la morte de' loro figliuoli, come Anassagora Clazomenio, Demostene Ateniese, Dione Siracusano, il Re Antigono, e più altri antichi, e moderni» (OM 211).

¹²⁹ Hari individua il frammento: «Fr. 125 K. Ce fragment se trouve dans Stob. 4, 52 (Éloge de la vie), 27, chap. où l'on trouve les citations déjà rencontrées dans notre traité sur le malheur de naître. La source de ce thème est Homère, *Od.* 15, 246 (cité ch. 17-111 B)», Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., p. 83, note 8.

anche nel mito stesso del *Gorgia*¹³⁰, segno forse – come asserisce Pacella – di un rifiuto più profondo «nei confronti del pensiero platonico, permeato di misticismo» e «di Platone quale pensatore tornato di moda in un'epoca di restaurazione e di immobilismo politico»¹³¹. È indubbio che queste esperienze di lettura si verificano nelle biblioteche romane (e molto nella Barberiniana), anche se non è possibile individuare il luogo preciso; lo stesso Giacomo scrivendo al padre il 22 febbraio lo informa: «lo fò molto moto e sono ordinariamente in giro per le biblioteche.»¹³².

¹³⁰ Riporto alcune indicazioni di Hani al proposito: «La place importante occupée par la réflexion stoïcienne et sa méthode thérapeutique ne doit pas nous tromper sur l'esprit de la *Consolation à Apollonios*. Non seulement cette thérapeutique est intégrée dans une perspective académique et platonicienne, comme on l'a vu, mais il faut dire encore qu'elle débouche sur une perspective mystique. Nous croyons, en effet, déceler dans l'œuvre une inspiration orphique et pythagorique. Cette inspiration suit, dans la dernière partie de la *Consolation*, une ligne ascendante qui part du fragment de l'*Eudème* d'Aristote (ch. 27) pour atteindre son point culminant dans les fragments de Pindare du ch. 35 et le mythe du *Gorgias* du ch. 36. / On sait que l'*Eudème* a été écrit dans la jeunesse d'Aristote, à l'époque où le philosophe, encore sous l'influence de Platon, s'orientait vers les doctrines mystiques. On a relevé dans l'*Eudème* des traces certaines des croyances orphiques et pythagoriciennes»; «[...] en effet, Silène dit que l'homme ne peut obtenir le bien suprême et, plus loin, que ce bien est de ne pas naître; mais aussitôt après avoir dit qu'il ne peut obtenir le bien suprême, il ajoute qu'il "ne peut participer à la nature de ce qui est parfait, (οὐ δὲ μετασχεῖν τῷ τῶ βελτέστου φόσεως). L'expression ne peut désigner que la nature de la divinité. Ne pas naître, cela veut dire dans cette perspective, non pas ne pas exister du tout, mais ne entrer dans le courant de la "génération", et demeurer dans l'état non manifesté de la Divinité; de même mourir, ce n'est pas retourner au néant, mais au contraire rentrer dans un état supérieur. / Nous retrouvons donc le thème orphique du "Retour de l'âme", en même temps qu'un autre thème orphique devenu familier à Platon, celui du *σῆμα*–*σῆμα*, du corps-tombeau»; «Ainsi, dans l'*Eudème*, la vieille formule pessimiste sert d'expression à la nostalgie de l'âme exilée et qui aspire à rejoindre, dans la mort, l'endroit d'où elle est venue. / Si l'on voulait de nouvelles preuves de l'inspiration orphique du passage d'Aristote, on en trouverait encore dans la comparaison de l'apostrophe de Silène (*Ἐφόμερον σπρέμμα...*) avec le début de la parabase des *Oiseaux* (685 ss.), qui a une origine orphique»; «Tout le mythe final du *Gorgias*, que Plutarque transcrit ici, a une origine orphique (selon Guthrie, *Orphée*, p. 271)»; «Cette apothéose mystique de la *Consolation à Apollonios* est conforme à la pensée et à l'habitude de Plutarque dans des cas analogues. Qu'on relise la fin du *De exilio* (607 C ss.), on y trouvera une citation d'Eschyle sur "Apollon, dieu exilé du ciel" et son exégèse initiatique par un passage d'Empédocle, qui rejoint encore la doctrine de la vie terrestre considérée comme châtement», J. Hani, *Notice*, Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, cit., p. 35.

¹³¹ Per Pacella, sulla scia di Timpanaro, è questa anche «la ragione più profonda» della rinuncia a proseguire nella traduzione dei *Dialoghi* platonici; Pacella aggiunge che «rispetto ad esso [Platone] gli sono assai più congeniali autori come Aristotele, Teofrasto, Archelao, Aristippo, Diogene Cinico e Sesto Empirico: nella maggiore concretezza dei loro interessi o nel più marcato relativismo del loro filosofare egli trova un conforto alle sue idee ed esperienze», G. Pacella, *Lecture di Leopardi a Roma*, in AA. VV., *Leopardi e Roma*, cit., p. 252.

¹³² Lettera A Monaldo Leopardi, [Roma 22 Febbrajo 1823] (EPIST, I, 521, 654).

2.6. Barthélemy e Plutarco: “meglio non esser nati”

Leopardi torna a scrivere sullo *Zibaldone* il 23 e il 25 febbraio, con quattro riferimenti a Barthélemy (l'ultimo dei quali insieme al Plutarco di Adriani). Il primo è ricavato dallo *Chapitre L. Du Service Militaire chez les Spartiates*. (aveva lasciato l'annotazione sullo *Chapitre XXXVI. il 17*: in sei giorni ha letto 14 capitoli). In esso Barthélemy mette in rilievo il discredito degli Spartani per la cavalleria e la relazione tra il coraggio della fanteria spartana e l'esercizio alla lotta armata nel corpo a corpo. Riporto la citazione che copia come di consueto alla lettera il testo del Barthélemy, comprensivo delle note:

On ne fait entrer dans la cavalerie (Lacédémonienne) que des hommes sans expérience, qui n'ont pas assez de vigueur ou de zèle. C'est le citoyen riche qui fournit les armes, et entretient le cheval. (Xen. hist. gr. l. 6. p. 596.). Si ce corps a remporté quelques avantages il les a dus aux cavaliers étrangers que Lacédémone prenoit à sa solde (Id. de magistr. equit. p. 971.). En général les Spartiates aiment mieux servir dans l'infanterie: persuadés que le vrai courage se suffit à lui-même, ils veulent combattre corps à corps. J'étois auprès du roi Archidamus, quand on lui présenta le modèle d'une machine à lancer des traits, nouvellement inventée en Sicile. Après l'avoir examinée avec attention: C'en est fait, dit-il, de la valeur. (Plut. apophth. Lac. t. 2. p. 219.) Voy. d'Anach. ch. 50. t. 4. p. 252. Applicate tutto questo all'invenzione ed uso delle armi da fuoco ed alla milizia moderna. (23. Feb. 1823.). (Zib 2674-2675)¹³³.

¹³³ Annota Pacella: «cfr. le pp. 659-60 e 984-5.», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 784. Scrive Barthélemy: «On ne fait entrer dans la cavalerie que des hommes sans expérience, qui n'ont pas assez de vigueur ou de zèle. C'est le citoyen riche qui fournit les armes, et entretient le cheval. (d) Si ce corps a remporté quelques avantages, il les a dus aux cavaliers étrangers que Lacédémone prenoit à sa solde (e). En général les Spartiates aiment mieux servir dans l'infanterie: persuadés que le vrai courage se suffit à lui-même, ils veulent combattre corps à corps. J'étois auprès du roi Archidamus, quand on lui présenta le modèle d'une machine à lancer des traits, nouvellement inventée en Sicile. Après l'avoir examinée avec attention: C'en est fait, dit-il, de la valeur (f).» [«(d) Xenoph. hist. Graec. lib. 6, p. 596. / (e) Id. de magistr. equit. p. 971 / (f) Plut. apophth. Lacon. t. 2, p. 219.»] (Voyage II, 601).

Leopardi utilizza la citazione per rilevare il maggior valore degli eserciti antichi, che non disponevano delle micidiali armi moderne e la relazione inversa tra sviluppo della armi da fuoco e coraggio in battaglia, nel contesto di una riflessione già sedimentata precedentemente in due altre pagine zibaldoniche del 14 febbraio (Zib 659-660) e del 25 aprile 1821 (Zib 984-985).

La seconda citazione, sempre dello stesso giorno, coglie un passaggio posto due capitoli dopo, nello *Chapitre LII. Voyage d'Arcadie.*, dove viene ripreso un motivo di orgoglio nazionale degli Arcadi unito a una valorizzazione della giovinezza di un popolo che non ha mai subito dominazioni. Ecco la citazione:

Alla p. 2665. Les Arcadiens se regardent comme les enfans de la terre, parce qu'ils ont toujours habité le même pays, et qu'ils n'ont jamais subi un joug étranger. (Thucyd. I. I. c. 2. Xen. hist. gr. L. 7. p. 618. Plut. quaest. roman. t. 2. p. 286.). Même ouvrage ch. 52. t. 4. p. 295. (23 Feb. 1823.) (Zib 2675)¹³⁴.

Rimane da chiarire se per Leopardi avesse qui maggior valore la «giovinezza» degli Arcadi o la loro unità nazionale: entrambi gli aspetti rappresentano valori consolidati del mondo greco rispetto al moderno (e a quello italiano in particolare)¹³⁵.

Le altre due citazioni sono del 25 febbraio e si soffermano, più avanti nel testo, su due figure che colpirono il poeta, oltre che il pensatore. La prima riguarda la vicenda di Bitone e Clèobi; ecco il testo di Barthélemy:

Or, du temps de Cydippe [sacerdotessa del tempio di Giunone a 40 stadi da Argo, uno dei più celebri della Grecia], la procession ayant défilé, et l'attelage n'arrivant point, Biton et Cléobis

¹³⁴ Scrive Barthélemy: «Les Arcadiens se regardent comme les enfans de la terre, parce qu'ils ont toujours habité le même pays, et qu'ils n'ont jamais subi un joug étranger» (*Voyage III*, 29).

¹³⁵ «L'affievolimento stesso dell'amore e fervor nazionale» è ricordato come tratto distintivo delle «nazioni civili d'Europa» (TPP 1011) in apertura del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (marzo-aprile 1824).

s'attachèrent au char de leur mère, et pendant 45 stades, la trainèrent en triomphe dans la plaine et jusque vers le milieu de la montagne, où le temple étoit alors placé: Cydippe arriva au milieu des cris et des applaudissemens; et dans le transports de sa joie, elle supplia la Déesse d'accorder à ses fils le plus grand des bonheurs. Ses vœux furent, dit-on, exaucés: un doux sommeil les saisit dans le temple même, et les fit tranquillement passer de a vie à la mort; comme si les dieux n'avoient pas de plus grand bien à nous accorder, que d'abrèger nos jours.

Les exemples d'amour filial ne sont pas rares sans doute dans les grandes nations; mais leur souvenir s'y perpétue à peine dans le sein de la famille qui les a produits: au lieu qu'en Grèce, une ville entière se les approprie, et les éternise comme des titres dont elle s'honore autant que d'une victoire remportée sur l'ennemi. Les Argiens envoyèrent à Delphes les statues de ces généreux frères, et j'ai vu dans un temple d'Argolide un groupe qui les représente attelés au char de leur mère (Voyage III, 61-62).

La citazione dello *Zibaldone* parte dal punto cruciale della narrazione:

Dans le transports de sa joie (Cydippe la prêtresse de Junon), elle supplia la Déesse d'accorder à ses fils (Biton et Clébis) le plus grand des bonheurs. Ses vœux furent, dit-on, exaucés: un doux sommeil les saisit dans le temple même (de Junon, entre Argos e Mycènes) et les fit tranquillement passer de a vie à la mort; comme si les dieux n'avoient pas de plus grand bien à nous accorder, que d'abrèger nos jours. (Herodot. I. 31. Axioch. ap. Plat. t. 3. p. 367. Cic. Tusc. I. 47. Val. Max. V. 4. estern. 4 Stob. serm. 169. p. 603. Serv. et Philarg. in Georg. III. 532.) Même ouvrage ch. 53. t. 4. p. 343-4. Aggiungi Plutarco nel libro della consolazione ad Apollonio, volgarizzam. di Marcello Adriani il giovine. Fir. 1819. t. I. p. 189. e vedi ciò ch'egli soggiunge a questo proposito. Al qual luogo egli ha rispetto nella pag. 213. da me citata qui a tergo. (25 Feb. 1823.). (Zib 2675).

La descrizione viene come di consueto riprodotta alla lettera, con l'intero apparato delle note, ma Leopardi vi aggiunge anche la narrazione proposta da Plutarco nel

volgarizzamento di Adriani, non considerata da Barthélemy. Plutarco inserisce la narrazione in un quadro “socratico” di condanna della paura della morte: non soltanto non si deve temere la morte perché non si sa cosa sia e potrebbe anche essere «il maggior bene che possa venire all’uomo», ma è noto che in alcuni casi essa fu donata dagli dei agli uomini. Ecco quindi la narrazione del caso di Bitone e Clèobi (un cenno alla vicenda si trova anche nell’opuscolo XIII. *Come si possa distinguere l’amico dall’adulatore.*, nel quale è messo in bocca a Solone interrogato da Creso su quali fossero gli uomini più fortunati)¹³⁶:

E parimente che ne facci Iddio testimonianza; perché abbiamo udito che molti per loro pietà conseguirono tal dono particolare dagl’Iddii, gli esempi de’ quali lascerò per fuggir lunghezza, e solamente ridurrò a memoria i più famosi, di cui tutto il mondo ragiona; e prima ti racconterò quel di Cleobi, e Bitone giovinetti argivi. Narrasi che essendo la loro madre sacerdotessa di Giunone, e venuto il tempo d’entrar nel tempio, e soprastando l’ora, e indugiando a venire i muli che tiravano il carro, i figliuoli stessi sottentrando al carro tirarono la lor madre nel tempio: la quale da maravigliosa allegrezza soprappresa per tanta pietà conosciuta ne’ figliuoli, fece preghiera alla Dea che lor concedesse il miglior bene. Essi adunque addormentati non mai si svegliarono, avendo la Dea donata loro la morte in ricompensa della pietà (OM 189)¹³⁷.

¹³⁶ Scrive Plutarco: «E Solone domandato da Creso Re di Lidia quali uomini stimasse più avventurati nel mondo, nominò un certo Tello semplice cittadino Ateniese, e disse d’aver conosciuti Cleobi, e Bitone per i meglio fortunati» (OM 339). La coppia, che richiama – come ha ben dimostrato Curi nel citato *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche* – quella di Mida e Sileno, torna nell’opuscolo *Come si possa distinguere l’amico dall’adulatore*: «In quali casi adunque dee il verace amico usar impero, e rinforzar la voce della libera ammonizione? Quando t’invitano l’occasioni di raffrenar la forza d’un lascivo piacere, o dell’ira, o dell’insolenza, e ritener l’avarizia, ed arrestare alcun folle movimento. così liberamente parlò Solone a Creso guasto, e gonfiato dall’aura incerta di ventura pregandolo a risguardare il fine. Così tarpò Socrate l’ali ad Alcibiade, e dagli occhi di lui convinto, e riprovato trasse vere lagrime, e gli fe’ mutar pensiero» (OM 366-367).

¹³⁷ Riporto il contesto con il quadro “socratico” proposto da Plutarco: «Però a buon diritto si può riporre fra’ beni, come dimostrò Platone; onde divinamente così parlò Socrate a’ giudici: Il temer la morte, o giudici, non è altro che apparir d’esser Savio, e non essere, cioè mostrar di sapere quel che l’uomo non sa; perché non è alcuno che sappia che cosa sia morte, e se ell’è il maggior bene che possa venire all’uomo; ed egli la teme come se fosse ben sicuro che sia il peggior male che possa incontrare. Con Socrate par che convenga colui che disse: / Alcuno più non sia che tema morte, / Che mette l’uomo fuor delli travagli: / anzi de’ mali maggiori (OM 188-189).

È indicativo che l'episodio di Cleobi e Bitone sia riportato nel contesto della lettura del *Voyage* e solo in un secondo momento richiami la presentazione fattane nella *Consolazione ad Apollonio*, che si trova in un punto precedente a quelli trascritti il 20 e 21 febbraio, quasi che Leopardi si ricordi del testo di Plutarco, che senz'altro arricchisce di opportuni particolari l'accento del *Voyage*, soltanto a illustrazione del vivido quadro antropologico fornito da Barthélemy¹³⁸. L'appunto è talmente saldo nella mente di Leopardi da essere ricordato al momento della stesura del *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*¹³⁹. E non sarebbe peregrino considerare l'ipotesi che anche il richiamo ad «alcuni insetti, chiamati efimeri, dei quali si dice che i più vecchi non passano l'età di un giorno» (TPP 527), abbia origine da una testimonianza riportata da Plutarco nella *Consolazione*¹⁴⁰. Le due letture qui convergono per la prima volta mostrando come Leopardi le veda del tutto complementari: la narrazione di Plutarco arricchisce di sfumature descrittive il riferimento proposto da Barthélemy, rendendolo più completo ed efficace. È peraltro notevole l'abbondanza di citazione plutarchesche presenti nei brani del *Voyage* richiamati nei pensieri romani dello *Zibaldone* (ben quattro).

¹³⁸ L'episodio è narrato anche da Cicerone nelle *Tusculanae* I, 113; la prima narrazione è dovuta a Erodoto I, 31, anche se la vicenda viene fatta risalire ad epoca arcaica prima del VI sec. a. C.

¹³⁹ Scrive Leopardi nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*: «Bitone e Cleobi fratelli, un giorno di festa, che non erano in pronto le mule, essendo sottentrati al carro della madre, sacerdotessa di Giunone, e condottala al tempio; quella supplicò la dea che remunerasse la pietà de' figliuoli col maggior bene che possa cadere negli uomini. Giunone, in vece di farli immortali, come avrebbe potuto; e allora si costumava; fece che l'uno e l'altro pian piano se ne morirono in quella medesima ora.» (TPP 526). Riporto la nota di Pacella: «anche in Plut., *Moral.*, 108 E, la pietà filiale dei due fratelli Cleobi e Bitone è premiata dagli dei col dono più grande che l'uomo possa desiderare, la morte. Questo passo è ricordato nel *Dialogo di un fisico e di un metafisico* (PP, I, p. 870)», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, pp. 784-785.

¹⁴⁰ Scrive infatti Plutarco: «Anzi fra la lunga, e la corta durata, in quanto all'eternità, nulla apparisce di differenza, perché mille anni, o dieci mila (secondo Simonide) non sono altro che un punto, ed un momento in rispetto dell'infinito; anzi, per dir più vero, picciola particella d'un momento. La provincia di Ponto ha certi animali (come si legge per le storie) che durano un sol giorno; nascono la mattina, nel mezzo giorno son cresciuti, e la sera vecchi terminano la vita. Se questi avessero anima umana, e uso di ragione proverebbero le medesime passioni che turbano noi, e loro avverrebbero i medesimi casi; talchè quegli che mancassero avanti mezzo giorno risveglierebbero pianto, e lagrime, e gli altri che morissero a sera serebbero reputati avventurosi. Virtù adunque, e non lunghezza di tempo è misura della vita: perché si dee stimare vana, e grande sciocchezza l'uso di tali esclamazioni: non doveva esser rapito così giovane; e chi è colui che dica come si dovrebbe?» (OM 195-106).

Polato ricorda come anche Pindaro, nella stessa *Pitica* VIII che riporta la ricordata sentenza, definisca gli uomini «effimeri» e che «"effimero" sarà il termine che marcherà per molti secoli la comprensione greca dell'esistenza», L. Polato, *Leopardi e Pindaro: il sogno di un'ombra*, in Id., *Il sogno di un'ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*, cit., p. 93.

La seconda citazione del 23 febbraio ricorda la figura della poetessa Telesilla, che si staglia nel contesto dell'esaltazione dell'Argolide, non tanto per la sua virtù poetica, quanto per essersi armata per difendere la patria e aver combattuto con coraggio salvandola dai nemici. Così ce la presenta Barthélemy:

Ainsi que les Arcadiens, ils ont négligé les sciences, et cultivé les arts. Avant l'expédition de Xerxès, ils étoient plus versés dans la musique que les autres peuples; ils furent pendant quelque temps si fort attachés à l'ancienne, qu'ils mirent à l'amende un musicien qui osa se présenter au concours avec une lyre enrichie de plus de sept cordes, et parcourir des modes qu'ils n'avoient point adoptés. On distingue parmi les musiciens nés dans cette province, Lasus, Sacadas et Aristonicus; parmi les sculpteurs, Agéladas et Polyclète; parmi les poètes, Télésilla (Voyage III, 55-56);

Télésilla, qui florissoit il y a environ 150 ans, illustra sa patrie par ses écrits, et la sauva par son courage. La ville d'Argos alloit tomber entre les mains des Lacédémoniens; elle venoit de prendre 6000 hommes, parmi lesquels se troivoit l'élite de la jeunesse. Dans ce moment fatal, Télésilla rassemble les femmes les plus propres à seconder ses projets, leur remet les armes dont elle a dépouillé les temples et les maisons des particuliers, court avec elles se placer sur les murailles, et repousse l'ennemi, qui, dans la crainte qu'on ne lui reproche ou la victoire ou la défaite, prend le parti de se retirer.

On rendit les plus grand honneurs à ces guerrières. Celles qui périrent dans le combat, furent inhumées le long du chemin d'Argos; on permit aux autres d'élever une statue au dieu Mars. La figure de Télésilla fut posée sur une colonne, en face du temple de Vénus; loin de porter ses regards sur des volumes représentés et placés à ses pieds, elle les arrête avec complaisance sur un casque qu'elle tient dans sa main, et qu'elle va mettre sur sa tête. Enfin, pour perpétuer à jamais un événement si extraordinaire, on institua une fête annuelle, où les femmes sont habillées en hommes, et les hommes en femmes Voyage III, 57-58).

Leopardi si sofferma, nella citazione, che qui introduce una lieve differenza («statue» al posto di «figure»), ma rimane completa nell'apparato delle note, sulla statua che le fu dedicata ad Argo:

La statue de Télésilla (famosa poetessa d'Argo, e guerriera, salvatrice della sua patria) fut posée sur une colonne, en face du temple de Vénus; loin de porter ses regards sur des volumes représentés et placés à ses pieds, elle les arrête avec complaisance sur un casque qu'elle tient dans sa main, et qu'elle va mettre sur sa tête (Pausan. II. 20, p. 157.). Même ouvrage I. c. p. 338. Così potrebb'essere rappresentata la nazione latina, la nazione greca e tutta l'antichità civile: inarrivabile e inarrivata nelle lettere e arti belle, e pur considerante l'une e l'altra come suoi passatempi, ed occupazioni secondarie; guerriera, attiva e forte (Zib 2676)¹⁴¹.

La considerazione conclusiva propone un ulteriore tassello nella concezione leopardiana del mondo antico – peraltro riproposto, come ricorda Pacella, nel *Parini* –, nel quale il primato artistico e letterario non escludeva la centralità della vita e dell'azione. La popolazione antica era «guerriera, attiva e forte», ancorché poetica e amante del bello, quindi «inarrivabile» per gli uomini moderni; la nostalgia per un popolo indica la presenza di un “incantamento” per il mondo classico che convive ancora contraddittoriamente con il riconoscimento dell'uniformità negativa della natura umana, anche se già nel pensiero successivo l'incantamento è ridimensionato, se non del tutto scomparso, in nome di una visione generalmente negativa dell'umanità.

Come è noto, nell'estate-autunno del 1819 Leopardi versifica delle scene pastorali di una tragedia che ha per titolo *Telesilla*: ci rimangono 457 versi, un *Abbozzo del seguito de la Telesilla*, derivato da un episodio di *Girone il Cortese*, poema cavalleresco di Luigi

¹⁴¹ Annota Pacella: «il brano è nel vol. IV, cap. 53 – *Voyage d'Argolide*. Notiamo che a “statue” dello Zib. corrisponde “figure” del *Voyage*; questo cambiamento, come ci pare probabile, non deriva da una svista, ma dalla sostituzione voluta di una parola che a Leopardi doveva sembrare generica. “Télésilla” nell'autografo non ha gli accenti»; «cfr. *Il Parini ovvero della gloria* (PP, I, p. 891)», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 785.

Alemanni, e una *Prima idea della Telesilla*. Il proposito di comporre tale opera teatrale, perseguito fino al 1821, fu poi definitivamente abbandonato, prima della lettura del Barthélemy¹⁴². L'immagine raccolta nel Barthélemy tornerà invece – con la medesima nota a Pausania («Pausania, lib. 2, cap. 20, pag. 157.» [Opmor 432]) – nell'Operetta *Il Parini, ovvero della gloria*: «lo penso che l'antichità, specialmente romana o greca, si possa convenevolmente figurare nel modo che fu scolpita in Argo la statua di Telesilla, poetessa, guerriera e salvatrice della patria. La quale statua rappresentavala con un elmo in mano, intenta a mirarlo, con dimostrazione di compiacersene, in atto di volerlosi recare in capo; e a' piedi, alcuni volumi, quasi negletti da lei, come piccola parte della sua gloria.» (TPP 537).

L'uso del Barthélemy per le Operette è riscontrabile almeno in un'altra occasione, nelle fonti indicate per una stesura mai avvenuta del *Dialogo di un cavallo e di un bue*: («Voy. d'Anach. ch. 73. t. 6. p. 142» [TPP 613/1]). Scrive al proposito Balzano:

L'accertamento della lettura di Barthélemy nell'edizione romana, che è quella citata in questo abbozzo di operetta, può servire per orientare la datazione della seconda parte a cavallo del 1822-'23, o comunque a stabilire questo periodo come termine ante quem della sua stesura. Il paragrafetto aggiuntivo al *Dialogo*, che risalirebbe al 1820-'21, stanto a ciò che si è detto, pare evidentemente successivo alla stesura della prima parte (quella propriamente dialogica);

Si può notare che i richiami del Barthélemy nello *Zibaldone* sono quasi interamente concentrati tra il 7 febbraio e il 26 marzo del 1823, appunto nel periodo romano. Qui Leopardi cita il *Voyage* sette volte in sette pagine, trascrivendone anche un buon numero di brani, che spesso nemmeno commenta o a cui aggiunge solo poche parole. Questo per due plausibili motivi: il primo è che lo

¹⁴² Cfr. sull'argomento Gennaro Savarese, *Gli appunti leopardiani per la Telesilla*, «Rassegna della Letteratura Italiana», LXXVII, 1973, pp. 552-564 e ora Alessandro Camiciottoli, *L'arma del tragico: intorno alla Telesilla e al teatro di Leopardi*, «Rassegna della Letteratura Italiana», a. 109, serie IX, 2005, 2, pp. 408-436 e Id., *Tempi, temi e modi del laboratorio teatrale leopardiano*, «La Fortezza», XIII, n. 1-2/2002 - XIV, n. 1-2/2003, pp. 115-124.

Zibaldone, come abbiamo visto, contiene più di un passo in cui Leopardi appunta dei brani semplicemente come pro memoria; il secondo è che, evidentemente, a Leopardi doveva apparire immediatamente il rapporto con le concezioni che andava maturando¹⁴³.

Nei giorni successivi sono presenti altri riferimenti e citazioni dagli *Opuscoli morali* di Plutarco, che testimoniano un procedere della lettura anche in altre direzioni tematiche. Dopo un appunto del 2 marzo sulla propria teoria delle lingue, nel solco di un confronto del greco e del latino con le lingue neolatine moderne, che rientrava nel progetto di redigere un *Parallelo delle cinque lingue* (greca, latina, italiana, francese e spagnola), coltivato tra il 1819 e il 1829¹⁴⁴, il pensiero successivo (non datato, ma del 3 o del 4 marzo) propone una lunga riflessione “storico-politica” che si appoggia a Machiavelli e ad altri due opuscoli di Plutarco contenuti nel volume dell’Adriani – *Come si potria trar giovamento da’ nimici e Insegnamenti Civili* – e collocati più avanti nel primo Tomo dell’opera. Leopardi ritiene di poter formulare una legge generale sul declino delle nazioni un tempo dominanti, rilevando come esse, dopo aver «ottenuto dominio sulle altre» perdono «colle guerre civili quell’impero e quella ricchezza ec. che aveano guadagnato colle guerre esterne». Tale legge poggia sulla natura egoistica dell’uomo, «tanto è vero che l’uomo è per sua natura e per natura dell’amor proprio, nemico degli altri viventi e se-amanti». Dopo aver richiamato a sostegno «il proem. del lib.7 delle Stor. del Machiavello»¹⁴⁵, il racconto storico proposto

¹⁴³ E, a proposito della composizione dell’Operetta, Balzano aggiunge: «questi sono anni di raccolta del materiale, in cui il primo pensiero è appunto quello di creare una base di lavoro che rinsaldi l’idea della creazione; poi, come in tutte le fasi di ricognizione, non tutto il materiale accumulato sarà usato, o non tutte le fonti lasceranno la stessa traccia nell’opera realizzata; ma è evidente che il sostrato di quel lavoro, per dir così, sotterraneo, ogni tanto riemerge, magari non vistosamente, ma facendosi a volte capace di ritrovare il capo di un filo che si ricongiunge a matasse molto grandi». Il prolungamento fino all’autunno 1823 dell’interesse per il *Dialogo di un cavallo e di un bue*, a ridosso del *Folletto* e vicino alla riflessione dello *Zibaldone* sui bruti – segnalato da Balzano – sarebbe dovuto al permanere dell’idea di rendere protagonisti del dialogo gli animali; cfr. M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell’opera di Leopardi*, cit., pp. 264-266 e 265-266 (nel corpo del testo).

¹⁴⁴ Cfr. Franco Lo Piparo, *Materialismo e linguistica in Leopardi (Materialisme et linguistique chez Leopardi)*, («Historiographia Linguistica» IX, 3, 1982, pp. 361-387) in Id., *Filosofia, lingua, politica. Saggi sulla tradizione linguistica italiana*, Bonanno Ed., Roma-Acireale 2004, pp. 45-52.

¹⁴⁵ Va però segnalato che il rinvio alle *Istorie fiorentine*, VII, 1, appartiene con la frase che lo precede a un’aggiunta marginale databile al 1824.

da Plutarco nel *Come si potria trar giovamento da' nimici* pare a Leopardi «bello a questo proposito»:

Ed è bello a questo proposito un passo di Plutarco sulla fine del libro *Come si potria trar giovamento da' nimici* (Opusc. Mor. di Plut. volgarizz. da Marcello Adriani il giovane. Opusc. 14. Fir. 1819. t.1.p.394.) *La qual cosa ben parve che comprendesse un saggio uomo di governo nominato Demo, il quale, in una civil sedizione dell'isola di Chio, ritrovandosi dalla parte superiore, consigliava i compagni a non cacciare della città tutti gli avversarj, ma lasciarne alcuni, acciò (disse egli) non incominciamo a contendere con gli amici, liberati che saremo interamente da' nimici: così questi nostri affetti (soggiunge Plutarco, cioè l'emulazione, la gelosia, e l'invidia) consumati contra i nimici meno turberanno gli amici.* V. ancora gl'Insegnamenti Civili di Plut. dove il cit. Volgarizz. p.434. ha Onomademo in vece di Demo: ὄνομα Δῶμοζ.» (Zib 2678-2679)¹⁴⁶.

Da rilevare come, forse nella stessa giornata, Leopardi abbia integrato la citazione con un riferimento allo stesso episodio reperito più avanti nel testo, negli *Insegnamenti Civili*, che gli offre anche lo spunto per la notazione linguistica secondo la quale «Onomademo» non è in realtà altro che un pleonastico di «Demo»: colui che introdusse il conflitto nella città per regolarne l'equilibrio ebbe per nome “demo”, il popolo stesso.

Anche il pensiero del 4 marzo riconduce se pure in modo non esplicito alla stessa lettura, anzi muovendo dalle considerazioni svolte il giorno prima espone una concezione

¹⁴⁶ Riporto i due passi plutarcheschi: «Poiché è forza che tutte l'allodole cappellute (come disse Simonide) abbiano la cresta, e tutte le nature degli uomini portino seco l'emulazione, la gelosia, e l'invidia fra gli amici di vana mente, come disse Pindaro, coglieremo non picciol frutto purgandoci da queste passioni col versarle addosso a' nimici, e torcere il corso di sì lordi canali più lungi che potrai dagli amici, e familiari. La qual cosa ben parve che comprendesse un saggio uomo di governo nominato Demo, il quale, in una civil sedizione dell'isola di Chio, ritrovandosi dalla parte superiore, consigliava i compagni a non cacciare della città tutti gli avversarj, ma lasciarne alcuni, acciò (disse egli) non incominciamo a contendere con gli amici, liberati che saremo interamente da' nimici: così questi nostri affetti consumati contra i nimici meno turberanno gli amici» (OM 394); «Ma poiché tutto il popolo è macchiato di malignità, e desiderio di calunniare i governanti, e credo che molte cose giovevoli se non hanno obiezione, e contradizione si facciano per via di congiure (il che talora suole dar colpa alle compagnie ed amicizie), guardiamoci di non lasciar loro alcuna vera nimicizia, e differenza: come Onomademo principale cittadino, e guida del popolo appresso a' Chii, rimasto superiore in certa dissensione, non lasciò scacciarsi tutti gli avversarj: acciò (disse) non entriamo in discordia con gli amici, che sarebbe gran follia» (OM 434).

antropologica generale che appare il primo decisivo punto di svolta verso l'antropologia negativa, oltre che un punto di connessione con l'*Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi*. Riporto il pensiero per intero:

Ora nello stesso modo che alle famiglie, alle corporazioni, alle città, alle nazioni, agl'imperi, è accaduto al genere umano. Nemici naturali degli uomini furono da principio le fiere e gli elementi ec.; quelle, soggetti di timori e d'odio insieme, questi di solo timore (se già l'immaginazione non li dipingeva a quei primi uomini come viventi). Finchè durarono queste passioni sopra questi soggetti, l'uomo non s'insanguinò dell'altro uomo, anzi amò e ricercò lo scontro, la compagnia, l'aiuto del suo simile, senz'odio alcuno, senza invidia, senza sospetto, come il leone non ha sospetto del leone. Quella fu veramente l'età dell'oro, e l'uomo era sicuro tra gli uomini: non per altro se non perch'esso e gli altri uomini odiavano e temevano de' viventi e degli oggetti stranieri al genere umano; e queste passioni non lasciavano luogo all'odio o invidia o timore verso i loro simili, come appunto l'odio e il timore de' Persiani impediva o spegneva le dissensioni in Grecia, mentre quelli furono odiati e temuti. Quest'era una specie d'egoismo *umano* (come poi vi fu l'egoismo nazionale) il quale poteva pur sussistere insieme coll'individuale, stante le dette circostanze. Ma trovate o scavate le spelonche, per munirsi contro le fiere e gli elementi, trovate le armi ed arti difensive, fabbricate le città dove gli uomini in compagnia dimoravano al sicuro dagli assalti degli altri animali, mansuefatte alcune fiere, altre impedito di nuocere, tutte sottomesse, molte rese tributarie, scemato il timore e il danno degli elementi, la nazione umana, per così dire, quasi vincitrice de' suoi nemici, e guasta dalla prosperità, rivolse le proprie armi contro se stessa, e qui cominciano le storie delle diverse nazioni; e questa è l'epoca del secolo d'argento, secondo il mio modo di vedere; giacchè l'aureo, al quale le storie non si stendono, e che resta in balia della favola, fu quello precedente, tale, quale l'ho descritto. (4. Marzo 1823.). (Zib 2679-2680)¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Nell'*Abbozzo dell'Inno ai Patriarchi*, composto nell'autunno del 1821, aveva scritto, come già ricordato: «Fu certo fu, e non è sogno, né favola, né invenzione di poeti, né menzogna di storie o di tradizioni, un'età d'oro pel genere umano. Corse agli uomini un aureo secolo, come aurea corre e correrà sempre l'età di tutti gli altri viventi, e di tutto il resto della natura.» (TPP 471). Il pensiero dello *Zibaldone* è stato visto da Di Benedetto come anticipazione del noto motivo della «social catena» nella *Ginestra* (TPP 204, vv. 145-157): «In questi pensieri dello *Zibaldone* il Leopardi riprende, ma con un senso storico molto più robusto, il problema della cosiddetta età dell'oro, a cui aveva accennato alcuni mesi prima alla fine dell'*Inno ai*

È un quadro nitido della storia antropologica che propone la distinzione tra secolo d'oro e secolo d'argento, scavando un solco tra i popoli primitivi e quelli civilizzati che segna anche la distanza tra un egoismo umano, di specie, che non scatena l'amor proprio nella guerra di tutti contro tutti, e un egoismo nazionale e quindi individuale che segna la storia con la vicissitudine delle guerre e dei conflitti e con l'affermarsi della negatività naturale degli uomini. Tale riflessione, che – ripeto – appare come la prima coerente espressione dell'antropologia negativa leopardiana, non si potrebbe concepire senza le letture convergenti del *Voyage* e degli *Opuscoli morali*, che peraltro vengono richiamati nel pensiero successivo del 5 marzo, dove torna la citazione degli *Insegnamenti Civili*, lo stesso scritto ricordato alla fine del pensiero del 3-4 marzo. La citazione plutarca che conduce Leopardi a paragonare gli Spartani con i filosofi, che si indignano se non si arriva al vero e ci si nasconde dietro le illusioni:

Plutarco nel principio degli *Insegnamenti Civili*, volgarizzamento cit. di sopra, Opusc. 15. t.1. p.403. *Molto meno arieno ancora gli Spartani patito l'insolenza, e buffonerie di Stratocle, il quale avendo persuaso il popolo (credo Ateniese, o Tebano) a sacrificare come vincitore; che poi sentito il vero della rotta si sdegnava, disse: Qual ingiuria riceveste da me, che seppi tenervi in festa, ed in gioja per ispazio di tre giorni?*¹⁴⁸ Agli Spartani si possono paragonare i filosofi, anzi questo secolo, anzi quasi tutti gli uomini, avidi del sapere o della filosofia, e di scoprire le cose più nascoste dalla natura, e per conseguenza di conoscere la propria infelicità, e p. conseg. di sentirla, quando non

patriarchi. Ma nei molti anni che intercorrono tra *Zib.* 2679-2680 e la *Ginestra* molte idee del Leopardi erano cambiate, e si spiega come egli non parli più di "elementi", ma di empia natura. E nuovo, rispetto a quelle considerazioni dello *Zibaldone*, è quello slancio eroico con cui il Leopardi invita l'umanità ad unirsi contro la natura: in *Zib.* 2679-2680 il Leopardi si limitava invece a ricostruire una fase della storia dell'umanità; e si capisce anche, dato il diverso punto di vista, perché nella *Ginestra* egli indugi nel rappresentare, con grande efficacia espressiva, la guerra comune degli uomini contro l'empia natura, mentre ad essa nello *Zibaldone* si allude soltanto. E pur tuttavia a me pare che quel passo della *Ginestra* presupponga direttamente *Zib.* 2679-2680. Fra l'altro, il paragone che il Leopardi istituisce a vv. 138 ss. tra la situazione dell'umanità e quella di un campo cinto da un esercito nemico trova un precedente nel confronto che in *Zib.* 2680 si fa tra l'umanità primitiva e la Grecia, che la guerra contro la Persia costrinse alla concordia», V. Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, cit., p. 320.

¹⁴⁸ La citazione, letterale, rinvia agli *Insegnamenti Civili* tradotti da Adriani (OM 403).

l'avrebbero sentita mai o di sentirla più presto. E la risposta di Stratocle starebbe molto bene in bocca de' poeti, de' musici, degli antichi filosofi, della natura, delle illusioni medesime, di tutti quelli che sono accusati d'averne introdotti o fomentati, d'introdurre o fomentare o promuovere de' begli errori nel genere umano, o in qualche nazione o in qualche individuo. Che danno recano essi se ci fanno godere, o se c'impediscono di soffrire, per tre giorni? Che ingiuria ci fanno se ci nascondono quanto e mentre possono la nostra miseria, o se in qualunque modo contribuiscono a fare che l'ignoriamo o dimentichiamo? (5. Marzo. 1823.). (Zib 2681).

Anche in questo caso il passo di Plutarco – che viene riportato in forma esplicita nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*¹⁴⁹, a testimonianza di una modalità d'uso dei passi citati nello *Zibaldone* – è funzionale a una riflessione cruciale che concerne il confronto fra la ricerca delle «cose più nascoste dalla natura», che conduce a «conoscere la propria infelicità», e l'introduzione di «begli errori» che «ci fanno godere, o [se] c'impediscono di soffrire, per tre giorni», la coltivazione delle illusioni che rendono meno triste l'esistenza di qualche individuo, qualche nazione o dell'intero genere umano. Leopardi qui non ha dubbi sull'esito della scelta fra l'«arido vero» e i «dolci inganni», anche se questi ultimi non ci fanno soffrire per soli tre giorni; la saggezza antica tramandata da Plutarco conduce nella direzione giusta, avvia verso quella «mezza filosofia» che raccoglie la saggezza popolare

¹⁴⁹ Nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (scritti fra il 29 agosto e il 26 settembre 1824) si legge: «A un passo di Plutarco [qui è riportata la seguente nota: «*Praecept. gerend. reipub. opp.* tom. 2, pag. 709 et seq.» (Opmor 433)], che è trasportato da Marcello Adriani giovane in queste parole: *molto meno arieno ancora gli Spartani patito l'insolenza, e buffonerie di Stratocle: il quale avendo persuaso il popolo (ciò furono gli Ateniesi) a sacrificare come vincitore; che poi, sentito il vero della rotta, si sdegnava; disse: qual ingiuria riceveste da me, che seppi tenervi in festa, ed in gioia per ispazio di tre giorni?* soggiunse l'Ottonieri: il simile si potrebbe rispondere molto convenientemente a quelli che si dolgono della natura, gravandosi che ella, per quanto è in se, tenga celato a ciascuno il vero, e coperto con molte apparenze vane, ma belle e dilettevoli: che ingiuria vi fa ella a tenervi lieti per tre o quattro giorni?» (TPP 565). La nota, errata per l'indicazione della pagina (799 e non 709), rinvia a *Plutarchi Chaeronensis Omnium, quae exstant, operum*, Tomus secundus continens moralia, Gulielmo Xylandro interprete, Officina Danielis ac Daudis Aubriorum, & Clementis Schleichii, Francofurti 1620, *Precepta gereandae reipublicae*, dove alle pp. 799-800 si legge (riporto la traduzione latina): «Nullò vero pacto arbitror Spartanos toleraturos suisse Stratoclis scurrilem insultationē. qui fuis ut ob laetum partae victoriae nuncium acceptum sacrificarent persuasit. cumque ij de accepta clade vero allato nuncio succenserent, populum interrogavit, ecquid iniuriae passi essent, qui ipsius opera triduū sauius vixissent». Ciò dimostra che a Recanati Leopardi ha ritrovato il passo nell'originale, rintracciato nell'*Opera omnia* posseduta nella Biblioteca, e ha risolto il problema relativo al popolo persuaso da Stratocle, rimasto aperto al momento della trascrizione romana, quando non ebbe l'opportunità di controllare l'originale. Viene inoltre modificata la punteggiatura secondo il sistema ritenuto da Leopardi più corretto.

greca e che costituisce la più netta alternativa rispetto alla filosofia del proprio tempo e alla comune opinione del secolo dei lumi. Purtroppo non si dà ritorno indietro verso la «mezza filosofia» e bisognerà attraversare per intero il secolo filosofico per indicare la strada di una futura «ultrafilosofia».

Il silenzio di questi giorni può essere motivato dall'intenso lavoro svolto presso la Biblioteca Barberina per redigere un catalogo dei codici greci ivi presenti, che lo condurrà alla scoperta di un'orazione di Libanio (ἰ περ τῶν ὑπορῶν), come comunica al padre in una lettera del 7 marzo («Sapendo ch'ella s'interessa delle cose mie, non voglio tacerle che da qualche tempo ho trovato mezzo di farmi incaricare del Catalogo de' Codici greci che sono nella Biblioteca Barberina; il qual Catalogo non era stato mai fatto, se non trascuratissimamente, e la maggior parte di quei codici, che non son pochi, era sconosciuta.»¹⁵⁰).

Quella del 5 marzo è l'ultima citazione dal primo tomo degli *Opuscoli morali* di Plutarco, ma la presenza di quest'opera è attestata sul piano linguistico nei *Canti* nelle annotazioni e nella *varia lectio*: qui gli *Opuscoli morali* sono menzionati sette volte (nella *varia lectio* della *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, delle *Annotazioni ai Canti*, dell'*Appendice VI alle Annotazioni*, del *Bruto Minore*). Da due pagine di *Come si possa distinguere l'amico dall'adulatore* Leopardi segnala l'espressione «E tanto basti intorno a ciò» [Canti II, 55, v.l. 12]¹⁵¹ e da un'altra «che

¹⁵⁰ Lettera A *Monaldo Leopardi*, [Roma] 7. marzo [1823] (EPIST, I, 525, 660). Nella già ricordata lettera A *Pietro Giordani*, Roma, 10 Marzo 1823. invierà al Giordani i saluti del bibliotecario della Barberina («L'ab. Rezzi tuo concittadino, ex gesuita, bibliotecario della Barberina, mi pregò pochi giorni addietro di salutarti singolarmente a nome suo.») (EPIST, I, 527, 663).

¹⁵¹ Riporto qui e nelle cinque note successive i passi plutarqueschi nei quali sono inserite le espressioni segnalate da Leopardi: «Così non fallirebbe l'uomo nel lodare altrui, se con le laudi portasse giovamento, e gran profitto al lodato; ma il fatto non va così: al campo con la lode non si fa mal d'occhio, e non diventa peggiore; ma chi loda l'uomo falsamente, oltre al dovere lo riempie di vento, e lo rovina. E tanto basti intorno a questo»; «Talchè se non vivremo in grande ignoranza di noi d'esser avidi, svergognati, o pusillanimità, non ci ingannerà l'adulatore, il quale ha sempre per costume di difendere questi affetti, e parlare in favore d'essi arditamente, ancora quando trapassano i termini. E tanto basti intorno a ciò» (OM 340 e 348).

sormonti qualunque teco contrastare ardisce» [Canti II, 149 v.l. 79]¹⁵². Dagli *Insegnamenti Civili* Leopardi segnala le costruzioni «Che sto io a ridurvi a memoria Alcibiade, il quale ec.?» [Canti II, 143 v.l. 63]¹⁵³, «Chiedere uno d'una cosa» [Canti I, 154 v.l. 23]¹⁵⁴, «acciò Iddio non gli ispirasse mai a sì crudel pensiero» [Canti II, 134 v.l. 28]¹⁵⁵ e «Nel restante» [Canti II, 206]¹⁵⁶.

L'implicito giudizio positivo sulla lingua di Adriani non fu tuttavia sostenuto da un corrispettivo giudizio lusinghiero sull'Adriani traduttore. Nel *Preambolo del volgarizzatore* (febbraio 1826) alla traduzione delle *Operette morali* d'Isocrate, progettata per la «Scelta di Moralisti greci tradotti» dell'editore Stella, ma pubblicata soltanto postuma nel 1845, Leopardi scrive:

Ripigliando e concludendo del secolo decimosesto, lo stile di Marcello Adriani nei *Morali* di Plutarco non passa la mediocrità, nondimeno, risguardando che similmente lo stile di Plutarco, massime in quei Trattati, resta anzi di qua che di là dal mediocre, si potrebbe presumere che quello fosse un volgarizzamento bastevole a tali opere, se esso, per la poca scienza del greco avuta dall'Adriani e per la correzione dei testi greci usati, non fosse in troppo gran parte falso, e

¹⁵² «Ma poi che sì come l'occhio infiammato non riceve la chiara luce del sole, così l'anima passionata non ammette il parlar franco né gli presta correzione, fra i più giovevoli rimedj sarà la lode leggermente temerata: Non più avete a cuor l'onor dell'armi / Voi tutti valorosi, e gran guerrieri, / Ned io con un vil uom combatterei; / Ond'a buon dritto contra voi mi sdegno: / e altrove: / O Pandaro, ov'è l'arco, ove gli dardi / E il pregio di tua gloria, che sormonti / Qualunque teco contrastare ardisce?» (OM 372-373).

¹⁵³ «Però lenta non sia in questo la cura de' proprj costumi, e della vita, studiando di mantenerla pura da ogni biasimo, e colpa; perché gli uomini civili stanno a ragione non solo delle parole, e azioni pubbliche, ma curiosamente ancora s'esamina il convito, il letto, il maritaggio, il giuoco, ed ogni grave azione. Che sto io a ridurvi a memoria Alcibiade, il quale industriosissimo ne' fatti della Repubblica, e Capitano invitto si rovinò con la vita dissoluta, e temeraria, sì che la città per sua lussuria, e intemperanza non ricevette giovamento degli altri suoi tanti beni?» (OM 405).

¹⁵⁴ «Ma ned egli [Temistocle] ancora dirittamente adoprò preferendo la repubblica all'amicizia, e sottomettendo gli affari comuni, e pubblici a' privati benefizj, e favori: ancorchè a Simonide che lo richiese d'alcuna grazia ingiusta molto meglio rispondesse: Non è buon poeta colui che canta fuor della regola, né buono il magistrato che favorisce contro al diritto delle leggi» (OM 420).

¹⁵⁵ «Come se in Atene si rinnovasse la memoria non delle guerre, ma quale fu il decreto dell'annullare la memoria de' passati fatti de' trenta tiranni, e l'aver punito Frinico per aver fatto recitare in tragedia la presa della città di Mileto, e l'essersi coronati quando seppero Cassandro cinger Tebe di mura, e che avendo udito l'uccisione fatta in Argo, dove gli Argivi avevan morto con bastoni mille cinquecento de' loro cittadini, comandarono che si portasse nell'adunanza del consiglio intorno intorno la vittima di purgazione, acciò Iddio non gli ispirasse mai a sì crudel pensiero» (OM 436-437).

¹⁵⁶ «Nel restante dobbiamo stimare ogni magistrato, e colui che l'esercita, cosa grande e sacrata, e però sovranamente onorarlo: e l'onore de' collegi in magistrato, si è l'accordarsi insieme ed amarsi: ed è molto più degno che non sono le corone, e la porpora» (OM 441).

troppo abbondante di errori (TPP 1054).

Immediatamente dopo aver riportato – il 14 e il 15 marzo – tre notazioni linguistiche e stilistiche, il 26 e il 29 marzo compaiono le ultime due citazioni romane dal *Voyage* del Barthélemy, che riguardano altri aspetti della greicità. Il 26 marzo Leopardi trascrive un passo tratto dallo Chapitre LXXI. *Entretiens sur la nature et sur l'objet de la Tragédie.*, che si propone come una lettura dell'origine della tragedia greca:

Quelques sages, épouvantés des vicissitudes qui bouleversent les choses humaine, supposèrent une puissance qui se joue de nos projets, et nous attend au moment du bonheur, pour nous immoler à sa cruelle jalousie. (Herod. I. 32. III. 40. VII. 46. Soph. in Philoct. v. 789.) Voyage d'Anacharsis. ch. 71. p. 136. t. 6. (Roma 26 Marzo. 1823.)» (Zib 2683).

La presenza di «une puissance qui se joue de nos projets» e che ci immola alla sua crudele gelosia nel momento stesso della nostra felicità non può non suscitare in Leopardi l'immagine della “natura matrigna”, così efficacemente descritta nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Riporto il passo per intero, per rendere più agevole la comprensione della scelta leopardiana:

Heureuses néanmoins les nations, lorsque la vengeance céleste ne s'étend que sur la postérité du coupable! Combien de fois l'a-t-on vue s'appesantir sur un royaume entier! Combien de fois encore les ennemis d'un peuple, le sont-ils devenus de ses dieux, quoiqu'ils ne les eussent jamais offensés!

A cette idée outrageante pour la divinité, on en substitua dans la suite une autre qui ne l'étoit pas moins. Quelques sages, épouvantés des vicissitudes qui bouleversent les choses humaines, supposèrent une puissance qui se joue de nos projets, et nous attend au moment du bonheur, pour nous immoler à sa cruelle jalousie.

Il résultat de ces monstrueux systèmes, conclut Théodecte, qu'un homme peut être entraîné dans le crime ou dans le malheur, par la seule impulsion d'une divinité à qui sa famille, sa nation ou sa prospérité et odieuse (Voyage IV, 47).

Il motivo degli dei invidiosi e nemici del proprio popolo e di una potenza avversa agli uomini, condannata da Barthélemy per aver soffocato la libera e volontaria iniziativa umana, viene ripreso da Leopardi nella parte che evidenzia il rapporto tra la saggezza e il riconoscimento di una potenza nemica alla stirpe umana, che si vendica con essa e la condanna all'infelicità. La citazione riportata immediatamente dopo nello *Zibaldone* è del 29 marzo e rinvia – nel segno di una lettura che, abbiamo visto, a Roma, sempre strettamente sequenziale – allo Chapitre LXXVIII. Suite du voyage de Délos. intitolato significativamente *Sur le Bonheur*. Qui Leopardi trascoglie un passaggio che afferma una verità consolidata della propria filosofia morale: l'eccesso di ragione è funesto, seguire la nostra inclinazione razionale è pericoloso per la nostra condizione.

“L'excès de la raison et de la vertu, est presque aussi funeste que celui des plaisirs (Aristot. de mor. II. 2. t. 2. p. 19.); la nature nous a donné des goûts qu'il est aussi dangereux d'éteindre que d'épuiser.” Même ouvrage, ch. 78. t. 6. p. 456. (29. Marzo. Sabato Santo. 1823.). (Zib 2683).

Il quadro fornito dal *Voyage* in questo capitolo descrive con grande e "leopardiana" suggestione la diffusa e inevitabile persistenza dell'infelicità umana, una suggestione che richiama ancora una volta il *Génie* di Chateaubriand^{155bis}, dove si discetta del *vague des passions* analizzando la contraddizione tra la persistenza dei *désirs* e la fine delle *illusions*:

¹⁵⁷ Cfr. Fr.-A. Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, cit., tome II, Seconde partie (*Poétique du Christianisme*), Livre III (*Suite de la poésie; dans ses rapports avec les hommes. Passions*), Chap. IX (*Du vague des Passions*), pp.158-162. Tale richiamo si deve a Sozzi, che scrive: «Chateaubriand, in una pagina famosa del *Génie du Christianisme*, scinderà il binomio *désirs-illusions*, analizzando la contraddizione che ci dilacera allorché “si è delusi senza aver goduto; restano ancora dei desideri, e non si hanno più illusioni”. Leopardi formulerà un'opposizione non dissimile quando,

Jetez les yeux autour de vous; dans tous les lieux, dans tous les états, vous n'entendrez que des gémissemens et des cris; vous ne verrez que des hommes tourmentés par le besoin d'être heureux, et par des passions qui les empêchent de l'être; inquiets dans les plaisirs, sans force contre la douleur; presque également accablés par les privations et par la jouissance; murmurant sans cesse contre leur destinée, et ne pouvant quitter une vie dont le poids leur est insupportable (Voyage IV, 251-252).

Ne consegue il riconoscimento dell'impossibilità per gli uomini di raggiungere una felicità durevole e l'osservazione della miscela inestricabile di bene e male nel sistema generale della natura:

Ainsi desirer un bonheur inaltérable et sans amertume, c'est desirer ce qui ne peut pas exister, et qui, par cette raison là même, enflamme le plus nos desirs: car rien n'a plus d'attraits pour nous que de triompher des obstacles qui sont ou qui paroissent insurmontables.

Des lois constantes, et dont la profondeur se dérobe à nos recherches, mêlent sans interruption le bien avec le mal dans le système général de la nature; et les êtres qui font partie de ce grand tout, si admirable dans son ensemble, si incompréhensible, et quelquefois si effrayant dans ses détails, doivent se ressentir de ce mélange, et éprouver de continuelles vicissitudes. C'est à cette condition que la vie nous est donnée. Dès l'instant que nous la recevons, nous sommes condamnés à rouler dans un cercle de biens et de maux, de plaisirs et de douleurs (Voyage IV, 252).

Altri passaggi nel capitolo danno il tono di uno stile di pensiero tipicamente leopardiano. Compare il rimpianto per il tempo giovanile in cui l'immaginazione della natura che «se peignoit à mes yeux sous des traits enchanteurs»:

nel *Tramonto della luna*, attribuirà alla vecchiaia "incolume il desio, la speme estinta", L. Sozzi, *Il paese delle chimere*, cit., p. 259.

Vous me rappelez, répondit Philoclès, les premières années de ma vie. Je le regrette encore ce temps, où je m'abandonnois, comme vous, aux impressions que je recevois; la nature, à laquelle je n'étois par encore accoutumé, se peignoit à mes yeux sous des traits enchanteurs; et mon âme, toute neuve et toute sensible, sembloit respirer tout-à-tour la fraîcheur et la flamme (Voyage IV, 254-255).

Viene rievocata la sentenza di un sacerdote egizio, per il quale è un male togliere il velo della natura, come anche quella «illusion théâtrale» che regge la società, senza la quale ci si troverebbe «dans le sein du néant»:

[parla un discepolo di Socrate] Etant en Egypte, je connus un prêtre, qui, après avoir tristement consumé ses jours à pénétrer l'origine et la fin des choses de ce monde, me dit en soupirant: Malheur à celui qui entreprend de lever le voile de la nature; et moi, je vous dis: Malheur à celui qui lèveroit le voile de la société; malheur à celui qui refuseroit de se livrer à cette illusion théâtrale, que les préjugés et les besoins ont répandue sur tous les objets; bientôt son âme flétrie et languissante se trouveroit en vie dans le sein du néant; c'est le plus effroyable des supplices. A ces mots, quelques larmes coulèrent de ses yeux, et il s'enfonça dans la forêt voisine.

Vous savez avec quelle précaution les vaisseaux évitent les écueils signalés par les naufrages des premiers navigateurs. Ainsi dans mes voyages, je mettois à profit les fautes de mes semblables. Elles m'apprirent ce que la moindre réflexion auroit pu m'apprendre, mais qu'on ne sait jamais que par sa propre expérience, que l'excès de la raison et de la vertu, est presque aussi funeste que celui des plaisirs; que la nature nous a donné des goûts qu'il est aussi dangereux d'éteindre que d'épuiser; que la société avoit des droits sur mes services, que je devois en acquérir sur son estime; enfin que pour parvenir à ce terme heureux, qui sans cesse se présentoit et fuyoit devant moi, je devois calmer l'inquiétude que je sentoais au fond de mon âme, et qui la tiroit continuellement hors d'elle-même (Voyage IV, 258-259).

E in questo contesto, il narratore (Filocle) conclude ciò che la minima riflessione gli avrebbe potuto insegnare, ovvero che appunto «l'excès de la raison et de la vertu, est presque aussi funeste que celui des plaisirs».

A questo ultimo appunto sul *Voyage* va aggiunto, nel periodo romano, un pensiero di rilievo del primo aprile sul rapporto tra illusioni e felicità, che si pone con un punto d'arrivo nella riflessione sul "primitivo" e che sembra richiamare il rimpianto di Filocle e la sentenza del sacerdote egizio:

L'uomo sarebbe felice se le sue illusioni giovanili (e fanciullesche) fossero realtà. Queste sarebbero realtà, se tutti gli uomini le avessero, e durassero sempre ad averle: perciocchè il giovane d'immaginazione e di sentimento, entrando nel mondo, non si troverebbe ingannato della sua aspettativa, né del concetto che aveva fatto degli uomini, ma li troverebbe e sperimenterebbe quali gli aveva immaginati. Tutti gli uomini più o meno (secondo la differenza de' caratteri), e massime in gioventù, provano queste tali illusioni felicitanti: è la sola società, e la conversazione scambievole, che civilizzando e istruendo l'uomo, e assuefacendolo a riflettere sopra se stesso, a comparare, a ragionare, disperde immancabilmente queste illusioni, come negl'individui, così ne' popoli, e come ne' popoli, così nel genere umano ridotto allo stato sociale. L'uomo isolato non le avrebbe mai perdute; ed elle son proprie del giovane in particolare non tanto a causa del calore immaginativo, naturale a quell'età, quanto della inesperienza, e del vivere isolato che fanno i giovani. Dunque se l'uomo avesse continuato a vivere isolato, non avrebbe mai perdute le sue illusioni giovanili, e tutti gli uomini le avrebbero e le conserverebbero per tutta la vita loro. Dunque esse sarebbero realtà. Dunque l'uomo sarebbe felice. Dunque la causa originaria e continua dell'infelicità umana è la società. L'uomo, secondo la natura sarebbe vissuto isolato e fuor della società. Dunque se l'uomo vivesse secondo natura, sarebbe felice. (Roma. 1. Aprile. Martedì di Pasqua. 1823.). (Zib 2684-2685).

Si tratta di un pensiero importante che conclude un itinerario di riflessione sul rapporto tra mondo primitivo e realtà sociale e sul ruolo della società nella determinazione dell'infelicità umana. Leopardi è qui sicuro nel riconoscere la consequenzialità tra l'abbandono di quelle «illusioni felicitanti» proprie della gioventù, dovuto alla vita sociale e all'esperienza collettiva che ne deriva, e la nascita dell'infelicità umana. In ciò Leopardi sembra operare una torsione della pagina di Barthélemy: l'«illusion théâtrale» che secondo Barthélemy potrebbe reggere la vita sociale non può per Leopardi essere efficace, perchè lo stesso stato sociale porta con sé la scomparsa delle immaginazioni proprie della condizione isolata della vita giovanile, e della illusoria felicità che ne consegue.

In definitiva si può concludere che il percorso romano di lettura di Leopardi segue l'andatura dei capitoli del *Voyage*, anche se a volte si sofferma su temi non direttamente connessi alla propria concezione antropologica, quasi che Leopardi cercasse di utilizzare il *Voyage* come fonte per raccogliere altri luoghi notevoli per modificare e integrare la propria immagine della grecità.

L'ultimo periodo della permanenza romana non trova traccia nello *Zibaldone*, la cui redazione risente a Roma di un deciso rallentamento, con una media di una nota ogni 4-5 giorni, forse anche per la varietà di impegni cui Leopardi è costretto prima della partenza, come testimonia un passaggio della lettera a Carlo del 19 aprile («Ti scrivo brevemente, perchè in questi ultimi giorni sono affollato di occupazioni vanissime e seccantissime, ma che pur levano il tempo»)¹⁵⁸, tra le quali le impegnative trattative, poi fallite, per combinare un matrimonio tra il cav. Martini e la sorella Paolina.

¹⁵⁸ A Carlo Leopardi, Roma 19 Aprile 1823. (EPIST, I, 552, 701).

2.7. La lettura di Barthélemy a Recanati: musica e filosofia

Le piste della lettura leopardiana del Barthélemy riemergeranno a Recanati tre mesi dopo con tre riferimenti – il 21 giugno, il 26 luglio e il 20-21 agosto – tutti ricavati dalla traduzione italiana posseduta a Recanati e inerenti temi tecnici concernenti la musica e il teatro greci (presentati nello Chapitre XXVII. *Entretiens sur la Musique des Grecs.*). Parrebbe che l'immagine della saggezza greca conforme alla massima che “meglio è non esser nati” ricavata dalla lettura romana del Barthélemy passi un po' in secondo piano, quasi che Leopardi avesse ritenuto sufficiente il quadro antropologico acquisito per la sua nuova visione dell'umanità. Ma va notato che tale capitolo è immediatamente precedente a quello nel quale Leopardi ha “scoperto” la sentenza di Sileno: come se a Recanati, con maggiore agio, Leopardi torni a cercare nei luoghi prossimi a quelli compulsati rapidamente a Roma, anche se poi ne ricava argomenti e motivi di minore rilievo teoretico.

Ma non si sta forse discutendo qui di ciò che Nietzsche intende per “dionisiaco”? Non è questo un tragitto interpretativo simile a quello che per suo conto percorrerà Nietzsche intorno alla tragedia greca e che lo porterà al nocciolo dell'interpretazione della sentenza di Sileno, così efficacemente e originalmente riletto da Curi nel suo ultimo libro?¹⁵⁹. Aggiungo che Barthélemy non tralascia di rintracciare nelle feste dionisiache l'origine arcaica del teatro greco:

C'est dans le sein des plaisirs tumultueux, et dans l'égarément de l'ivresse, – scrive all'inizio del Chapitre LXIX. Histoire du Théâtre des Grecs. – que se forma le plus régulier et le plus sublime des arts (Voyage III, 539).

¹⁵⁹ Cfr. U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, cit.

Il 21 giugno Leopardi discetta sull'uso del coro nel dramma, mettendone a confronto la centralità in quello antico e la scomparsa in quello moderno:

Si sa che negli antichi drammi aveva gran parte il coro. Del qual uso molto si è detto a favore e contro. Vedi il Viaggio d'Anacarsi cap. 70. Il dramma moderno l'ha sbandito, e bene stava sbandirlo a tutto ciò ch'è moderno. Io considero quest'uso come parte di quel vago, di quell'indefinito ch'è la principal cagione dello *charme* dell'antica poesia e bella letteratura. L'individuo è sempre cosa piccola, spesso brutta, spesso disprezzabile. Il bello e il grande ha bisogno dell'indefinito, e questo indefinito non si poteva introdurre sulla scena, se non introducendovi la moltitudine. Tutto quello che vien dalla moltitudine è rispettabile, bench'ella sia composta d'individui tutti disprezzabili. Il pubblico, il popolo, l'antichità, gli antenati, la posterità: nomi grandi e belli, perché rappresentano un'idea indefinita. [...] 21. Giugno. 1823.)» (Zib 2804).

Il coro possiede nella tragedia greca la medesima funzione poetica che il vago e l'indefinito assumono nella lirica leopardiana; in esso è rintracciabile «la principal cagione dello *charme* dell'antica poesia e bella letteratura». C'è forse un elemento di connessione tra questa affermazione e la riflessione nicciana sulla nascita della tragedia: ciò che Leopardi trova nel coro rinvia a quella componente poetica che Nietzsche farà risalire al dionisiaco¹⁶⁰. Viene al proposito chiamato a conferma lo Chapitre LXX. *Représentation*

¹⁶⁰ In questa direzione l'intero pensiero dovrebbe essere sottoposto a un'attenta analisi. Sulla questione della natura del dramma antico in relazione al dionisiaco molto opportuno appare ora quanto scrive Polato: «Leopardi, che almeno fino al '23 mostra di non conoscere i tragici, vi si misura tuttavia nel '23 (Zib., 3484-3486; 3976) a proposito proprio del coro, che, come si sa, Nietzsche considera all'origine della tragedia. Le pagine dello *Zibaldone* del giugno e del settembre del '23 sono di estremo interesse perché affrontano la questione della natura del dramma antico confrontato col dramma moderno. Quando Leopardi dichiara la sua predilezione per la funzione del coro, di natura collettiva (la moltitudine rispetto all'individuo dell'azione del dramma) e quando considera, come nel passo precedentemente citato che l'effetto della tragedia antica sullo spettatore era di produrre sensazioni forti, "più materiali ed estrinseche", agendo sull'immaginazione, tocca appunto quello che per Nietzsche è il dionisiaco della tragedia»; «È forse questo il punto di massimo avvicinamento di Leopardi al dionisiaco», L. Polato, *Leopardi e Pindaro: il sogno di un'ombra*, in Id., *Il sogno di un'ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*, cit., pp. 107 e 108.

Sul rapporto tra Leopardi e Nietzsche cfr. sul piano testuale Friedrich Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di Cesare Galimberti, Postfazione di Gianni Scalia, il melangolo, Genova 1989 (che contiene anche il saggio Walter F. Otto, *Leopardi e Nietzsche* [1963]) e sul piano interpretativo Laura Sanò, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, presentazione di Sergio Givone,

des pièces de théâtre à Athènes., precedente a quello dal quale Leopardi aveva preso il passo trascritto il 26 marzo a Roma, lo stesso che aveva anche costituito la fonte della citazione del 22 agosto 1820, tratta dal Noël-Delaplace e che verrà parimenti riconsiderato nel pensiero del 26 luglio, che discute anche delle tragedie e dei giudici che le vagliavano¹⁶¹: è questa un'indicazione concreta di come letture anche lontane nel tempo si stratificano nella memoria di Leopardi e riemergono a distanza. Scrive qui Leopardi:

prefazione di Umberto Curi, Città Aperta, Enna 2005, Cap. IV *Alle origini del pensiero negativo*, pp. 241-275 (ma cfr. l'intera Parte seconda *La sentenza del Sileno: Giacomo Leopardi*, pp. 161-290).

¹⁶¹ Riporto nuovamente il testo originale nella parte che riguarda le decisioni dei giudici sulle tragedie e il ruolo del coro, rilevando che mentre Leopardi si sofferma prima sul coro e poi sui giudici, nel testo il percorso risulta inverso: «C'est au premier des Archontes que les pièces sont d'abord présentées: c'est à lui qu'il appartient de les recevoir ou de les rejeter. Les mauvais auteurs sollicitent humblement sa protection. Ils sont transportés de joie, quand il leur est favorable; ils se consolent du refus, par des épigrammes contre lui, et bien mieux encore, par l'exemple de Sophocle, qui fut exclus d'un concours, où l'on ne rougit pas d'admettre un des plus médiocres poètes de son temps. / La couronne n'est pas décernée au gré d'une assemblée tumultueuse; le magistrat qui préside aux fêtes, fait tirer au sort un petit nombre de juges qui s'obligent par serment de juger sans partialité; c'est ce moment que saisissent les partisans et les ennemis d'un auteur. Quelquefois en effet la multitude soulevée par leurs intrigues, annonce son choix d'avance, s'oppose avec fureur à la création du nouveau tribunal, ou contraint les juges à souscrire à ses décisions» (Voyage IV, 4); «Le théâtre n'est jamais vide: le choeur s'y présente quelquefois à la première scène; s'il y paroît plus tard, il doit être naturellement amené; quelques instans, et pour une cause légitime» (Voyage IV, 6); «Ce qui caractérise proprement l'intermède, c'est lorsque les choristes sont censés être seuls, et chantent tous ensemble. Si par hasard, dans ces occasions, ils se trouvent sur le théâtre avec quelqu'un des personnages de la scène précédente, ils ne lui adressent point la parole, ou n'en exigent aucune réponse. / Le choeur, suivant que le sujet l'exige, est composé d'hommes ou de femmes, de vieillards ou de jeunes gens, de citoyens ou d'esclaves, de prêtres, de soldats, etc.; toujours au nombre de 15 dans la tragédie, de 24 dans la comédie; toujours d'un état inférieur à celui des principaux personnages de la pièce. Comme, pour l'ordinaire, il représente le peuple, ou que du moins il en fait partie, il est défendu aux étrangers, même établis dans Athènes, d'y prendre un rôle, par la même raison qu'il leur est défendu d'assister à l'assemblée générale de la nation. / Les choristes arrivent sur le théâtre, précédés d'un joueur de flûte qui règle leurs pas, quelquefois l'un après l'autre, plus souvent sur 3 de front et 5 de hauteur, ou sur 5 de front et 3 de hauteur, quand il s'agit d'une tragédie; sur 4 de front et 6 de hauteur, ou dans un ordre inverse, quand il est question d'une comédie. / Dans le courant de la pièce, tantôt le choeur exerce la fonction d'acteur, tantôt il forme l'intermède. Sous le premier aspect, il se mêle dans l'action; il chante ou déclame avec les personnages: son coryphée lui sert d'interprete. En certaines occasions, il se partage en deux groupes, dirigés par deux chefs qui racontent quelques circonstances de l'action, ou se communiquent leurs craintes et leurs espérances; ces sortes de scènes, qui sont presque toujours chantées, se terminent quelquefois par la réunion des deux parties du choeur. Sous le second aspect, il se contente de gémir sur les malheurs de l'humanité, ou d'implorer l'assistance des dieux en faveur du personnage qui l'intéresse. / Pendant les scènes, le choeur sort rarement de sa place; dans les intermèdes, et sur-tout dans le premier, il exécute différentes évolutions au son de la flûte. Les vers qu'il chante sont, comme ceux des odes, disposés en strophes, antistrophes, épodes, etc.; chaque antistrophe répond à une strophe, soit pour la mesure et le nombre des vers, soit pour la nature du chant. Les choristes, à la première strophe, vont de droite à gauche; à la première antistrophe, de gauche à droite, dans un temps égal, et répétant le même air, sur d'autres paroles. Ils s'arrêtent ensuite, et, tournés vers les spectateurs, ils font entendre une nouvelle mélodie. Souvent ils recommencent les mêmes évolutions, avec des différences sensibles pour les paroles et la musique, mais toujours avec la même correspondance entre la marche et la contre-marche. Je ne cite ici que la pratique générale; car c'est principalement dans cette partie du drame, que le poète étale volontiers les variétés du rythme et de la mélodie» (Voyage IV, 7-9); «On chante dans les intermèdes; on déclame dans les scènes, toutes les fois que le choeur garde le silence; mais quand il dialogue avec les acteurs, alors, ou son coryphée récite avec eux, ou ils chantent eux-mêmes alternativement avec le choeur» (Voyage IV, 10-11).

E del resto, siccome tra noi e ne' teatri di tutte le colte nazioni, benché la più parte dell'uditorio sia popolo, nondimeno i drammi che s'espongono, non sono scritti né in istile né in lingua popolare, ma sempre colta, e bene spesso anzi poetichissima e diversissima dalla corrente e familiare ed eziandio dalla prosaica colta; così si deve stimare che accadesse appresso a poco più o meno anche in Grecia e in Atene, dove i giudici de' drammi che concorrevano al premio, non era finalmente il popolo, ma uno scelto e piccol numero d'intelligenti, e dove le persone colte fra quelle che componevano l'uditorio, erano per lo meno in tanto numero come fra noi. V. il Viaggio d'Anacar. Cap. 70. [...] (26. Luglio 1823. dì di S. Anna.)» (Zib 3043-3044).

Il pensiero procede a partire da riflessioni sulla lingua omerica e sul carattere popolare dei poemi omerici, passa quindi a esaminare la lingua dei tragici, che si conforma piuttosto al pubblico ateniese che non a tutto il popolo greco e che assume un carattere colto e ricercato, come avviene – aggiunge Leopardi – anche oggi per le tragedie moderne. A questo punto viene chiamato a testimone il *Viaggio di Anacarsi* dove appunto si descrive il giudizio per la scelta dei drammi come una decisione proveniente da un pubblico selezionato e colto. Il pensiero prosegue nell'analisi del rapporto tra i dialetti e i generi nella tradizione letteraria greca.

La riflessione del 20-21 agosto 1823 è inserita in un lungo pensiero sui caratteri della musica, che si configura come un piccolo trattato di storia e filosofia della musica. In questo contesto Leopardi discetta sulla superiorità della musica greca rispetto a quella moderna (anche questo è un tema che avrà una straordinaria espressione nel pensiero di Nietzsche), segnalando la sua influenza nella vita sociale e militare delle *poleis*. Nonostante anche la musica greca attraversasse una fase di decadenza, essa non perdetta mai di vista «il suo primo e proprio fine, cioè di dilettere e muovere l'universale degli uditori ed il popolo»:

Perocché io non dubito che i mirabili effetti che si leggono aver prodotto la musica e le melodie greche sì ne' popoli ossia in interi uditorii, sì negli eserciti, siccome quelle di Tirteo, sì ne' privati, come in Alessandro; effetti tanto superiori a quelli che l'odierna musica non solo produca, ma sembri pure, assolutamente parlando, capace di mai poter produrre; effetti che necessitavano i magistrati i governi i legislatori a pigliar provvidenze e fare regolamenti e quando ordini, quando divieti, intorno alla musica, come a cosa di Stato (v. il Viag. d'Anacarsi, Cap. 27. trattenimento secondo); (e parlo qui degli effetti della musica greca che si leggono nelle storie e avvenuti a' tempi salvatici); non dubito, dico, che questi effetti, e la superiorità della greca musica sulla moderna, che pur quanto a' principii ed alle regole, dalla greca deriva, non venga da questo, ch'essendo fra' greci l'arte musicale, sebbene adulta, pur tuttavia ancora scarsa, non offriva ancora abbastanza al compositore da coniare o inventar di pianta nuove melodie che niun'altra ragione avessero di esser tali se non le regole sole dell'arte; né di poter gittarne sopra queste regole unicamente, o sopra le forme e melodie musicali da altri *inventate di pianta*, delle quali non poteva ancora avervi così gran copia, come ve n'ha tra' moderni. Ma quel ch'è più, l'arte, sebben cominciò anche tra' greci a corrompersi e declinare da' suoi principii, e da' suoi propri obbietti o fini e istituti, anzi molto avanzò nella corruzione (v. Viag. d'Anac. l. c.), non giunse tuttavia di gran lunga ad allontanarsi tanto come tra noi, e così decisamente e costantemente, dalla sua prima origine, dal primo fondamento e ragione delle sue regole, dalla prima materia delle sue composizioni, cioè le popolari melodie; né a dimenticare, come oggi, impudentemente e totalmente il suo primo e proprio fine, cioè di dilettere e muovere l'universale degli uditori ed il popolo; né, molto meno, giunse a rinunziar quasi interamente e formalmente a questo fine, e scambiarlo apertamente in quello di dilettere, o maravigliare, o costringere a lodare e applaudire una sola e sempre scarsissima classe di persone, cioè quella degl'intendenti: il quale per verità è il fine che realmente si propone la musica tedesca, inutile a tutti fuori che agl'intendenti, e non già superficiali, ma ben profondi. Non fu così la Musica greca.» (Zib 3224-3226).

Il Barthélemy viene richiamato al riguardo proprio nello Chapitre XXVII. *Entretiens sur la Musique des Grecs.*, dove ricorda come i legislatori seppero far «servir la musique à

modérer son ardeur dans le sein des plaisirs, ou sur le chemin de la victoire» e come «les hommes les plus sages, convaincus de la nécessité de calmer, plutôt que d'exciter nos passions, aient reconnu que la musique dirigée par la philosophie, est un des plus beaux présens du ciel, une des plus belles institutions des hommes». Prosegue Barthélemy: «La nazione era superba, e sensibile: dandole emozioni troppo forti si arrischiava di spinger troppo lungi i suoi vizj e le sue virtù; così che fu profonda la vista de' legislatori, i quali seppero far servire la musica a moderare il suo ardore nel senso dei piaceri, o sul cammino della vittoria». Mentre la corruzione musicale viene riconosciuta nella diffusione della musica strumentale e della poesia ditirambica; queste provocarono entrambe la corruzione della musica tradizionale, perché insegnarono «à nous passer des paroles» e «à les étouffer sous des ornemens étrangers»¹⁶².

¹⁶² Riporto il testo in italiano, ricavato dal *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia*, cit., vol. IV, pp. 234-235 e fornito in nota da Pacella in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 852-853, ma cito qui anche il testo originale, che presenta qualche piccola differenza rispetto alla traduzione adoperata da Leopardi e riprodotta nel testo: «La nation étoit fière et sensible; en lui donnant de trop fortes émotions, on risquoit de pousser trop loin ses vices et ses vertus. Ce fut aussi une vue profonde dans ses législateurs, d'avoir fait servir la musique à modérer son ardeur dans le sein des plaisirs, ou sur le chemin de la victoire. Pourquoi dès les siècles les plus reculés, admit-on dans les repas l'usage de chanter les dieux et les héros, si ce n'est pour prévenir les excès du vin, alors d'autant plus funestes, que les ames étoient plus portées à la violence? Pourquoi les généraux de Lacédémone jettent-ils parmi les soldats un certain nombre de joueurs de flûte, et les font-ils marcher à l'ennemi au son de cet instrument plutôt qu'au bruit éclatant de la trompette? N'est-ce pas pour suspendre le courage impétueux des jeunes Spartiates, et les obliger à garder leurs rangs? / Ne soyez donc point étonné qu'avant même l'établissement de la philosophie, les états les mieux policés aient veillé avec tant de soin à l'immutabilité de la saine musique, et que depuis, les hommes les plus sages, convaincus de la nécessité de calmer, plutôt que d'exciter nos passions, aient reconnu que la musique dirigée par la philosophie, est un des plus beaux présens du ciel, une des plus belles institutions des hommes. / Elle ne sert aujourd'hui qu'à nos plaisirs. Vous avez pu entrevoir que, sur la fin de son règne, elle étoit menacée d'une corruption prochaine, puisqu'elle acquéroit de nouvelles richesses. Polymneste, tendant ou relâchant à son gré les cordes de la lyre, avoit introduit des accords inconnus jusqu'à lui. Quelques musiciens s'étoient exercés à composer pour la flûte des airs dénués de paroles; bientôt après on vit dans les jeux Pythiques des combats où l'on n'entendoit que le son de ces instrumens: enfin, les poètes, et sur-tout les auteurs de cette poésie hardie et turbulente, connue sous le nom de Dithyrambique, tourmentoient à la fois la langue, la mélodie et le rythme, pour les plier à leur fol enthousiasme» (Voyage II, 148-150).

Poco oltre Leopardi torna a richiamare Barthélemy, «[...] dove si racconta che la Grecia, ai tempi delle grandi vittorie sui Persiani (sec. V. a.C.) fu come presa da una mania per la musica strumentale e per la poesia ditirambica; queste provocarono entrambe la corruzione della musica tradizionale, perché insegnarono l'una "a far di meno delle parole", l'altra "a soffocarle sotto ornamenti poetici" [...].», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 853. Ecco il testo originale: «Ce qui l'accéléra le plus [«la révolution [...] favorisée par l'esprit d'indépendance que nous avoient inspiré nos victoires sur les Perses»], ce fut la passion effrénée que l'on prit tout-à-coup pour la musique instrumentale, et pour la poésie dithyrambique. La première nous apprit à nous passer des paroles; la seconde, à les étouffer sous des ornemens étrangers» (Voyage II, 150).

Poco più avanti Leopardi accenna alla «funesta separazione della musica dalla poesia e della persona di musicista da quello di poeta», appoggiandosi nuovamente a una nota riportata nel medesimo capitolo da Barthélemy, ma non prosegue in quella che ritiene una digressione su un argomento già noto e discusso¹⁶³:

Ma questo discorso porterebbe troppo innanzi, e condurrebbe necessariamente al parallelo della musica e de' musicisti colle altre arti e loro professori, a quello della moderna musica coll'antica, e delle moderne usanze colle antiche relative al proposito; e finalmente a trattare della funesta separazione della musica dalla poesia e della persona di musicista da quello di poeta, attribuiti anticamente, e secondo la primitiva natura di tali arti, indivise e indivisibili (v. il Viag. d'Anac. I. c. particolarmente l'ult. nota al c. 27.). Il qual discorso da molti è stato fatto, e qui non sarebbe che digressione. Però lo tralascio. [...] (20-21. Agost. 1823.)» (Zib 3229).

Infine, sempre nello stesso lungo pensiero, Leopardi richiama ancora una nota del Capitolo XXVII. del *Viaggio*, relativa all'importanza dell'«uso imitativo della musica»:

Veggasi a proposito la citata nota ultima al Capo 27. del Viag. d'Anac. [«cfr. la nota I alla p. 3229.: «(v. il Viag. D'Anac. I. c. particolarmente l'ult. nota al c.27.)»], G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 853] e quello che altrove ho detto

¹⁶³ Pacella cita la nota in italiano: «La musica al dì d'oggi altro non è più che l'arte di combinare dei suoni: non le resta che la sua parte materiale assolutamente spogliata dello spirito che anticamente le dava anima. Scuotendo il gioco delle regole che dirigevano la sua azione verso un sol punto, essa non l'ha rivolta che verso gli oggetti naturali. Se per essa ricevo impressioni di gioja, o dolore, queste son vaghe ed incerte. Ora l'effetto dell'arte non è mai completo, se non quando è particolare e determinato», aggiungendo che «Questa osservazione, che è riportata nella nota cit. (ivi, pp. 268-9) appartiene al *Trattato di musica* di G. Tartini, Padova 1754, pp. 142-3.» G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 853. Così recita il testo originale: «Voici une remarque de Tartini (a) [«(a) Tartin. tratt. di mus. p. 141 e 145.»]: «La musique n'est plus que l'arte de combiner des sons; il ne lui reste que sa partie matérielle, absolument dépouillé de l'esprit dont elle étoit autrefois animée: en secouant les règles qui dirigeoient son action sur un seul point, elle ne l'a portée que sur des généralités. Si elle me donne des impressions de joie ou de douleur, elles sont vagues et incertaines. Or l'effet de l'arte n'est entier, que lorsqu'il est particulier et individuel» (Voyage II, 611). Leopardi tralascia del tutto, e non mi pare casuale, l'osservazione sull'ostilità di Platone nei riguardi della musica alla quale si aggancia la nota sopra riportata, e che richiamo: «J'ai vu Platon demander ce que bruit signifioit, et pendant que la plupart des spectateurs applaudissoient avec transport aux hardiesses du musicien, le taxer d'ignorance et d'ostentation; de l'une, parce qu'il n'avoit aucune notion de la vraie beauté; de l'autre, parce qu'il n'ambitionnoit que la vaine gloire de vaincre une difficulté» (Voyage II, 156).

sopra l'imitativo della musica, e sopra quella convenienza musicale che ha nella imitazione sola la sua ragione ed origine. [...] (20-21. Agost. 1823.)» (Zib 3233-3234).

L'ultimo richiamo del 1823 è datato 20 settembre e riguarda nuovamente i tragici. Dopo aver ribadito che gli antichi tragici, a differenza dei moderni non «valevano gran fatto nel dettaglio, né lo curavano, anzi lo disprezzavano e fuggivano», proprio per la loro propensione all'indefinito e per l'interesse del pubblico verso «un effetto molto più forte e gagliardo ed *éclatant*», Leopardi rimarca come «i più antichi tragici greci, cercarono o amarono di preferenza il sovrumano de' vizi e delle virtù, delle colpe e delle belle o valorose azioni, de' casi, delle fortune». A tale fine il dramma richiedeva un certo apparato scenico e un certo intreccio, un uso sapiente degli episodi, che poteva avere anche effetti “drammatici” sul pubblico:

[...] quindi le furie introdotte nel teatro (nelle Eumenidi di Eschilo), che fecero abortir le donne e agghiacciare i fanciulli (Fabric. Barthélemy ec) [...] ¹⁶⁴.

Così scrive Barthélemy nell'originale francese:

Dans une de ses pièces, ces divinités infernales parurent, pour la première fois, avec des masques où la pâleur étoit empreinte, des torches à la main, et des serpens entrelacés dans les cheveux, suivies d'un nombreux cortège de spectres horribles. On dit qu'à leur aspect et à leurs

¹⁶⁴ Riporto il periodo per intero: «Quindi coloro si rivolsero per lo più al favoloso, quindi il corrispondente apparato della scena e degli attori; quindi non solo il soggetto ma il modo di trattarlo, di condurre il dramma, d'intrecciarlo, di recare lo scioglimento dovettero corrispondere al fine del poeta e dell'uditorio, che era in questo di ricevere in quello di produrre una sensazione delle più vive, delle più poetiche ec.; quindi anche gli episodii dovettero corrispondere alla natura di tale scopo e di tal dramma; quindi le furie introdotte nel teatro (nelle Eumenidi di Eschilo), che fecero abortir le donne e agghiacciare i fanciulli (Fabric. Barthélemy ec); quindi i soggetti per lo più lontani o di tempo, o di luogo, di costumi ec. dagli spettatori, benché tanti soggetti poetici offrisse ai tragici greci la storia, non pur nazionale ma patria, e non pur patria, ma contemporanea ec. ec.; quindi le inverosimiglianze d'ogni genere, i salti, le improvvisate, (fatte per verità con meno arte, varietà ec. che non farebbero i modi e che non si fa ne' modi drammi e romanzi d'intreccio), l'intervento sì frequente degli Dei o semidei ec. ec.». Pacella annota: «cfr. rispettivamente *Bibliotheca Graeca*, vo. I, p. 608, e BARTHÉLEMY, *Viaggio*, vol. X, cap. 69 – *Storia del teatro dei greci*, p. 46», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 874.

rugissemens, l'effroi s'empara de toute l'assemblée; que des femmes se délivrèrent de leur fruit avant terme; que des enfans moururent; et que les magistrats, pour prévenir de pareils accidens, ordonnèrent que le chœur ne seroit plus composé que de quinze acteurs, au lieu de cinquante (Voyage, III 551).

Il riferimento è come sempre molto preciso e richiama lo stesso capitolo dal quale Leopardi aveva letto, il 22 agosto 1820, il passo trascritto nell'antologia di Noël-Delaplace; peraltro qualche pagina prima vi si trova un'affermazione sulla centralità del coro in Eschilo¹⁶⁵.

Soltanto il 13 aprile 1827 avrà occasione di tornare sull'edizione italiana del Barthélemy con un rinvio che riguarda un motivo esclusivamente linguistico e che ho già ricordato all'inizio del capitolo.

Altri motivi avrebbero potuto o hanno potuto interessare Leopardi nella sua lettura romana del Barthélemy. Mi limito a evocarne alcuni.

Nello Chapitre XXX. (*Discours du grand-Prêtre de Cérès sur les causes premières.*), che prosegue la rassegna di una biblioteca "modello" ateniese iniziata nel capitolo precedente, Barthélemy tocca il tema del rapporto direttamente proporzionale tra il tentativo di «pénétrer les mystères de la nature» e l'inquietudine esistenziale, a fronte di una precedente, arcaica ignoranza, «qui ne tourmentoit point leur raison». L'accentuazione sui misteri della natura converge peraltro con l'evocazione di una tela di ragno (metafora simile a quella schopenhaueriana del velo di Maia) che copre l'essenza del mondo e che non si può lacerare mai del tutto¹⁶⁶. Il «*grand-Prêtre de Cérès*» prosegue

¹⁶⁵ «Le chœur, chez lui [Eschilo], ne se borne plus à chanter des cantiques; il fait partie du tout; il est l'appui du malheureux, le conseil des rois, l'effroi des tyrans, le confident de tous; quelquefois il participe à l'action pendant tout le temps qu'elle dure. C'est ce que les successeurs d'Eschyle auroient dû pratiquer plus souvent, et ce qu'il n'a pas toujours pratiqué lui-même» (Voyage, III 546).

¹⁶⁶ Scrive Barthélémy: «O mon fils! les hommes ont vécu pendant plusieurs siècles dans une ignorance qui ne tourmentoit point leur raison. Contens des traditions confuses qu'on leur avoit transmises sur l'origine des choses, ils jouissoient sans chercher à connoître. Mais depuis deux cents ans environ, agités d'une inquiétude secrète, ils cherchent à pénétrer les mystères de la nature qu'ils ne soupçonnoient pas

il suo discorso sulle cause prime evocando le teorie sul carattere divino del mondo e sull'eternità della materia, con un riferimento, tra gli altri, al *De natura deorum* di Cicerone (libro I, cap. 13; l'opera è peraltro variamente citata nel *Voyage*)¹⁶⁷. Il tema dell'eternità della materia e della vicissitudine universale dei processi di distruzione e riproduzione che spiegano la formazione dell'universo – «Il s'agissoit sur-tout d'expliquer la formation de l'univers, et d'indiquer la cause de cette étonnante quantité d'espèces et d'individus que la nature présente à nos yeux; les formes et les qualités des corps s'altèrent, se détruisent et se reproduisent sans cesse; mais la matière dont ils sont composés subsiste toujours; on peut la suivre par la pensée dans ses divisions et subdivisions sans nombre, et parvenir enfin à un être simple qui sera le premier principe de l'univers et de tous les corps en particulier» (Voyage II, 194) – è tema antico (in questo caso è riferito al primo libro della *Metafisica* di Aristotele), ma anche moderno, nella sua connessione con il dinamismo chimico, ed è motivo di fondo nello stratonismo leopardiano¹⁶⁸. Nella rassegna filosofica

aparavant; et cette nouvelle maladie de l'esprit humain a substitué de grandes erreurs à de grands préjugés» (Voyage II, 189); «En parcourant cet énorme recueil où brillent les plus vives lumières au milieu de la plus grande obscurité, où l'excès du délire est joint à la profondeur de la sagesse, où l'homme a déployé la force et la foiblesse de sa raison, souvenez-vous, ô mon fils! que la nature est couverte d'un voile d'airain, que les efforts réunis de tous les hommes et de tous les siècles ne pourroient soulever l'extrémité de cette enveloppe, et que la science du philosophe consiste à discerner le point où commencent les mystères; et sa sagesse, à le respecter» (Voyage II, 190).

¹⁶⁷ Si trovano ben undici riferimenti al *De natura deorum*: Voyage II, 191, 195, 208, 209; IV, 288, 291, 292, 296, 371, 373, 374. Il *Voyage* potrebbe essere un'altra fonte indiretta per la conoscenza dello scritto ciceroniano, oltre a quelle da me rintracciate in un'altra ricerca, quali la citata opera di Valsecchi *Dei fondamenti della Religione e dei Fonti dell'Empietà*; cfr. il mio «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi, 2. Spettacolo senza spettatore. Dalla «pietade illuminata» al Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, in corso di stampa presso FrancoAngeli di Milano, note 47 e 48. Riporto un passo del *Voyage* particolarmente significativo al proposito: «Si les anciens Philosophes Grecs ont admis l'unité de Dieu. Les écrits des autres philosophes ont péri. Nous n'en avons que des fragmens, dont les uns déposent hautement en faveur de cette doctrine, dont les autres, en très petit nombre, semblent la détruire: parmi ces derniers, il en est qu'on peut interpréter de diverses manières, et d'autres qui ont été recueillis et altérés par des auteurs d'une secte opposés, tels que ce Velleius que Cicéron introduit dans son ouvrage sur la nature des dieux, et qu'on accuse d'avoir défiguré plus d'une fois les opinions des anciens» (Voyage IV, 370). L'opera è tuttavia anche registrata nel IV *Elenco di letture* nell'agosto 1824 al n. 179 (TPP 1117/1).

¹⁶⁸ Si tratta di una descrizione "materialistica" che torna, a proposito del discorso di Platone sulla formazione del mondo, nello Chapitre LIX. (*Voyage de l'Attique. Agriculture. Mines de Sunium. Discours de Platon sur la formation du monde.*): «Également éternelle, la matière subsistoit dans une fermentation affreuse, contenant les germes de tous les maux, pleine de mouvemens impétueux, qui cherchoient à réunir ses parties, et de principes destructifs, qui les séparoient à l'instant; susceptible de toutes les formes, incapable d'en conserver aucune: l'horreur et la discorde erroient sur ses flots bouillonnans. La confusion effroyable que vous venez de voir dans la nature, n'est qu'une foible image de celle qui régnoit dans le chaos»; «Dieu n'a pu faire, et n'a fait que le meilleur des mondes possibles, parce qu'il travailloit sur une matière brute et désordonnée, qui sans cesse opposoit la plus forte résistance à sa volonté. Cette opposition subsiste encore

del sacerdote di Cerere largo spazio viene inoltre fornito alla descrizione della concezione cosmologica di Democrito, nella quale trova posto la teoria dell'infinità dei mondi; ad essa s'accompagna – nel capitolo successivo (Chapitre XXXI. *Suite de la Bibliothèque. L'Astronomie.*) una presentazione delle tesi sull'esistenza di abitanti sulla Luna e sulla pluralità dei mondi abitati (tutti argomenti che avevano suscitato l'interesse di Leopardi fin dall'età giovanile)¹⁶⁹. Nell'introdurre la presentazione della filosofia platonica (che sarà

aujourd'hui; et de là les tempêtes, les tremblemens de terre, et tous les bouleversemens qui arrivent dans notre globe. Les dieux inférieurs en nous formant, furent obligés d'employer les mêmes moyens que lui; et de là les maladies du corps, et celles de l'âme encore plus dangereuses. Tout ce qui est bien dans l'univers en général, et dans l'homme en particulier, dérive du Dieu suprême; tout ce qui s'y trouve de défectueux, vient du vice inhérent à la matière» (Voyage III, 214 e 221).

Mi permetto di rinviare ancora al mio «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, 3. *Leopardi, la chimica, i chimici*, cit., dove ho trattato delle origini chimiche dello stratonismo.

¹⁶⁹ Riporto i passi del *Voyage*: «Il me reste à vous parler d'un système aussi remarquable par sa singularité, que par la réputation de ses auteurs. / Le vulgaire ne voit autour du globe qu'il habite, qu'une voûte étincelante de lumière pensant le jour, semée d'étoiles pendant la nuit. Ce sont là les bornes de son univers. Celui de quelques philosophes n'en a plus, et s'est accru presque de nos jours, au point d'effrayer notre imagination. On supposa d'abord que la lune étoit habitée: ensuite que les astres étoient autant de mondes; enfin que le nombre de ces mondes devoit être infini, puisqu'aucun d'eux ne pouvoit servir de terme et d'enceinte aux autres. De là, quelle prodigieuse carrière s'est tout-à-coup offerte à l'esprit humain! Employez l'éternité même pour la parcourir, prenez les ailes de l'Aurore, volez à la planète de saturne, dans les cieux qui s'étendent au dessus de cette planète, vous trouverez sans cesse de nouvelles sphères, de nouveaux globes, des mondes qui s'accablent les uns sur les autres; vous trouverez l'infini par-tout, dans la matière, dans l'espace, dans le mouvement, dans le nombre des mondes et des astres qui les embellissent; et après des millions d'années, vous connoîtrez à peine quelques points du vaste empire de la nature. Oh! combien cette théorie l'a-t-elle agrandie à nos yeux! Et s'il est vrai que notre ame s'étende avec nos idées, et s'assimile en quelque façon aux objets dont elle se pénètre, combien l'homme doit-il s'enorgueillir d'avoir percé ces profondeurs inconcevables! / Nous enorgueillir, m'écriai-je avec surprise! Et de quoi donc, respectable Callias? Mon esprit reste accablé à l'aspect de cette grandeur sans bornes, devant laquelle toutes les autres s'anéantissent. Vous, moi, tous les hommes ne sont plus à mes yeux que des insectes plongés dans un océan immense, où les rois et les conquérans ne sont distingués, que parce qu'ils agitent un peu plus que les autres, les particules d'eau qui les environnent. A ces mots Callias me regarda, et après s'être un moment recueilli en lui-même, il me dit, en me serrant la main: Mon fils, un insecte qui entrevoit l'infini, participe de l'a grandeur qui vous étonne» (Voyage II, 207-208); «[sul sistema di Democrito] Concevez une infinité d'atômes éternels, indivisibles, inaltérables, de toute forme, de toute grandeur, entraînés dans un vide immense par un mouvement aveugle et rapide» (Voyage II, 209); «Callias sortit après avoir achevé son discours, et Euclide m'adressant la parole: Je fais chercher depuis long-temps en Sicile, me dit-il, l'ouvrage de Pétron d'Himère. Non-seulement il admettoit la pluralité des mondes; mais il osoit en fixer le nombre. Savez-vous combien il en comptoit? 183.» (Voyage II, 211); «Comment a-t-on prouvé, lui dis-je, que la lune ressemble à la terre [a proposito della teoria di Anassagora]? On ne l'a pas prouvé, me répondit-il, on l'a cru. Quelqu'un avoit dit: s'il y avoit des montagnes dans la lune, leur ombre projetée sur sa surface y produiroit peut-être les taches qui s'offrent à nos yeux. Aussitôt on a conclu qu'il y avoit dans la lune, des montagnes, des vallées, des rivières, des plaines et quantité de villes. Il a fallu ensuite connoître ceux qui l'habitent. Suivant Xénophanès, ils y mènent la même vie que nous sur la terre. Suivant quelques disciples de Pythagore, les plantes y sont plus belles, les animaux quinze fois plus grands, les jours quinze fois plus longs que les nôtres. Et sans doute, lui dis-je, les hommes quinze fois plus intelligens que sur notre globe. Cette idée rit à mon imagination. Comme la nature est encore plus riche par les variétés que par le nombre des espèces, je distribue à mon gré, dans les différentes planètes, des peuples qui ont un, deux, trois, quatre sens de plus que nous. Je compare ensuite leurs génies avec ceux que la Grèce a produits, et je vous avoue qu'Homère et Pythagore me font pitié. Démocrite, répondit Euclide, a sauvé leur gloire de ce parallèle humiliant. Persuadé peut-être de l'excellence de notre espèce, il a décidé que les hommes sont individuellement par-tout les mêmes. Suivant lui, nous existons à-la-fois, et

affiancata nei capitoli successivi da quella del pensiero aristotelico) Barthélemy riconduce i problemi filosofici dei Greci a due questioni fondamentali, che costituiscono (e costituiranno anche per Leopardi) il quadro di riferimento della filosofia naturale e della filosofia pratica: «la manière dont l'univers est gouverné, et celle dont il faut gouverner les hommes» (Voyage III, 78).

Nello Chapitre LXIII. (*Suite de la Bibliothèque. Physique. Histoire naturelle. Génies.*), dedicato alla storia naturale, viene introdotta una riflessione sulle catastrofi naturali e sull'incessante azione trasformatrice della natura che presenta la nuova scienza aristotelica dei fenomeni naturali – la “storia naturale” – intesa, nel metodo, come una commistione di storia e di interpretazione:

Après de longs et inutiles détours, on comprit enfin que pour connoître les animaux, les plantes et les différentes productions de la nature, il falloît les étudier avec une constance opiniâtre. Il est résulté de là un corps d'observations, une nouvelle science, plus curieuse, plus féconde, plus intéressante que l'ancienne physique. Si celui qui s'en occupe veut me faire part de ses veilles long-temps consacrées à l'étude des animaux, il doit remplir deux devoirs essentiels; d'abord celui d'historien, ensuite celui d'interprète.

Comme historien, il traitera de leur génération, de leur grandeur, de leur forme, de leur couleur, de leur nourriture, de leur caractère, de leurs moeurs. Il aura soin de donner l'exposition anatomique de leurs corps, dont les parties lui seront connues par la voie de la dissection.

Comme interprète, il doit me faire admirer la sagesse del nature, dans les rapports de leur organisation avec les fonctions qu'ils ont à remplir, avec l'élément où ils doivent subsister, avec le principe de vie qui les anime; il doit me la montrer dans le jeu des divers ressorts qui produisent le mouvement, ainsi que dans les moyens employés pour conserver et perpétuer chaque espèce (Voyage III, 436-437).

de la même manière, sur notre globe, sur celui de la lune, et dans tous les mondes de l'univers» (Voyage II, 213-214). La rassegna critica sulla tesi della pluralità dei mondi presso gli antichi e i moderni è proposta dal giovane Leopardi nel Capo Secondo della *Storia della Astronomia (Storia della Astronomia dalla nascita di Talete fino a quella di Ptolomeo)* (TPP 776/1-779/2).

Si può ipotizzare che Leopardi si ricorderà di tale descrizione nel momento in cui metterà in discussione – il 13 novembre 1826 – lo stesso fondamento metodologico della “storia naturale”¹⁷⁰.

Non è da escludere che la lettura del *Voyage* abbia fornito anche efficaci stimoli all’immaginario leopardiano che stava per confluire nel materiale fantastico delle Operette, oltre a quelli già segnalati e ricordati da Bésomi (cfr. Opmor XLII-XLIV); sempre nello *Chapitre LXIII* l’evocazione dei genii della terra e dell’aria si chiude con l’immagine di una «femme de taille gigantesque» che stende «ses crêpes noirs sous la voûte des cieux»:

¹⁷⁰ Nello stesso capitolo Barthélemy ricorda il mito di Atlantide: «D’autres causes ont multiplié ces funestes et prodigieux effets. Au-delà du détroit dont je viens de parler, existoit, suivant les traditions anciennes, une île aussi grande que l’Asie et l’Afrique; un tremblement de terre l’engloutit, avec ses malheureux habitans, dans les gouffres profonds de la mer Atlantique. Combien de régions ont été submergés per les eaux du ciel! Combien de fois des vents impétueux ont transporté des montagnes de sable, sur des plaines fertiles! L’air, l’eau et le feu semblent conjurés contre la terre: cependant ces terribles catastrophes, qui menacent le monde entier d’une ruine prochaine, affectent à peine quelques points de la surface d’un globe qui n’est qu’un point de l’univers» (*Voyage* III, 428). Viene quindi evocato il progetto scientifico di Aristotele e, in nota, si evidenzia la sostanziale continuità tra il modello aristotelico e quello fornito di recente da Buffon: «Comme ces conditions sont très difficiles à remplir, Aristote a conçu un plan de distribution qui réunit tous les avantages sans aucun des inconvénients des méthodes précédentes. Il l’exposera dans un de ses traités; et ce traité sera certainement l’ouvrage d’un homme laborieux qui ne néglige rien, et d’un homme de génie qui voit tout* [«* M. de Buffon a très bien développé ce plan dans la préface du premier volume de l’histoire naturelle»]» (*Voyage* III, 440).

Riporto il pensiero dello *Zibaldone* che a mio avviso è debitore di questo passaggio del *Voyage*: «Istoria naturale. Curioso è l’osservare da quanto piccole, quanto disparate e lontane cause sieno determinate le assuefazioni e le idee degli uomini le più costanti, e le più universali. La così chiamata istoria naturale è una vera scienza, perocch’ella definisce, distingue in classi, ha principii e risultati. Se la si dovesse chiamare storia perch’ella narra le proprietà degli animali, delle piante ec., il medesimo nome si dovrebbe dare alla chimica, alla fisica, all’astronomia, a tutte le scienze non astratte. Tutte queste scienze narrano, cioè insegnano quello che si apprende dall’osservazione, la quale è il loro soggetto, come altresì della istoria naturale. Solo le arti possono dispensarsi dal narrare, bastando loro il dar precetti. Anche l’ideologia narra, benché scienza astratta. Oltre che il nome di storia, secondo la sua generale accezione, significa racconto di avvenimenti successivi e susseguenti gli uni agli altri, non di quel che sempre accadde ed accade ad un modo. Questo racconto appartiene alle scienze. Esso è l’insegnamento. Or tale è il raccontar che fa la storia naturale. Perché dunque si dà a questa scienza il nome di storia? Perocch’essa fu fondata da Aristotele: il quale la chiamò istoria, perché questo nome in greco viene da *istor* (conoscente, intendente dotto) [...].». L’origine aristotelica dell’espressione «istoria naturale» è motivata però – aggiunge Leopardi – dal significato greco di «istoria» e l’espressione vale in Aristotele come «notizia della natura». «Ma noi che annettiamo tutt’altra idea al nome *istoria*, – conclude – avremmo dovuto tradurlo, massime trattandosi del nome di questa scienza, nome che le è stato e sarà sempre e universalmente fisso e inseparabile, produce in tutti un’idea equivoca, che mescola le nozioni di storia a quella di scienza; che fa dare ai cultori e scrittori di questa il nome di storici della natura, il quale niun pensò mai di dare a Lavoisier né a Volta, né di chiamar Cassini o Galileo storici degli astri o del cielo. Confusione e imprecisione di idea, da cui niuno si potrà difendere finché sarà conservato alla detta scienza il detto nome, che non le potrà essere mai tolto presso nazione alcuna sino all’estinzione della presente civiltà, (Bolog. 13. Ott. 1826.) e al sorgimento di un’altra che non derivi da questa.» (Zib 4214-4216).

Bientôt une femme de taille gigantesque, étendit ses crêpes noirs sous la voûte des cieux, et, étant descendue lentement sur la terre, elle donna ses ordres au cortège dont elle étoit accompagnée. Nous nous glissâmes dans plusieurs maisons; le sommeil et ses ministres y répandoient des pavots à pleines mains; et, tandis que le silence et la paix s'asseyoient doucement auprès de l'homme vertueux, les remords et les spectres effrayans secouoient avec violence le lit du scélérat (Voyage III, 448).

Difficile non farsi sedurre da tale immagine e non confrontarla con quella della Natura nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*.

Come pure non si può trascurare, qualche pagina dopo, l'immagine di un viaggio planetario che ricorda insieme l'*Icaromenippo* di Luciano e la *Scommessa di Prometeo*:

Nous franchîmes les limites de l'empire des ténèbres et de la mort; et, nous étant élancés au-dessus de la sphère de la lune, nous parvînmes aux régions qu'éclaire un jour éternel. Arrêtons-nous un instant, me dit le guide; jetez les yeux sur le magnifique spectacle qui vous entoure; écoutez l'harmonie divine qui produit la marche régulière des corps célestes; voyez comme à chaque planète, à chaque étoile, est attaché un Génie qui dirige sa course. Ces astres sont peuplés d'intelligences sublimes et d'une nature supérieure à la nôtre (Voyage III, 451).

A proposito di Luciano bisogna aggiungere che nello *Zibaldone* del 13 dicembre 1822 (Zib 3653), nel pieno delle letture romane compare un passo in greco tratto da *Caronte e gli osservatori* e indicativo della critica alla società civile, che riporto:

Io vedo un diverso affaccendarsi e un affannarsi grande: le città come alveari; ciascuno v'ha il suo pungiglione, e punge chi gli sta vicino; pochi, come vespe, menano e rubano i più deboli¹⁷¹.

¹⁷¹ Luciano di Samosata, *Caronte, o gli osservatori*, in Id., *I dialoghi e gli epigrammi*, cit., p. 171 (cfr. la nota 219).

Poco dopo il ritorno da Roma, l'11 giugno 1823, Leopardi annota una presunta imprecisione cronologica relativa all'opera *Les martyrs* di Chateaubriand, che concerne direttamente Luciano: «[...] siccome peccò di gravissimo anacronismo lo Chateaubriand nei Martiri, supponendo le opinioni religiose, la religiosità e le superstizioni de' tempi di Omero, ne' tempi di Luciano.» (Zib 2765). Come è noto, le vicende descritte da Chateaubriand sono ambientate al tempo della persecuzione di Diocleziano e non in quello di Luciano; secondo Pacella l'errore di Leopardi fu dovuto alla sovrapposizione di un'altra lettura¹⁷².

Ma del rapporto con Luciano tratterò nel capitolo successivo, relativo alla *Scommessa di Prometeo*.

Un'ultima suggestione di lettura: in una nota allo Chapitre LVII. (*Suite de la Bibliothèque d'un Athénien. La Logique.*) viene proposta una definizione dell'uomo come «animal raisonnable et mortel» attribuita a Porfirio che evoca le considerazioni favorevoli alla morte condotte da Porfirio nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*:

Porphyre, dans son introduction à la doctrine des Péripatéticiens, définit l'homme un animal raisonnable et mortel. Je n'ai pas trouvé cette définition dans les ouvrages qui nous restent d'Aristote. Peut-être en avoit-il fait usage dans ceux que nous avons perdus; peut-être ne l'avoit-il jamais employée (Voyage III, 585-586).

¹⁷² Cfr. François-Auguste Chateaubriand, *Les martyrs, du Christianisme, ou le triomphe de la Religion Chrétienne*, voll. 2, Le Normant, Paris, 1809. Pacella scrive: «Leopardi fu tratto in errore da un'espressione vaga, "quasi ai tempi di Luciano", che aveva letto nell'Articolo I Padri della Chiesa di B. Constant (vedi p. 105 e ivi la nota 2)», G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 795.

Del soggiorno romano, e del “drammatico” effetto che ebbe per il suo equilibrio interiore, che lo condusse a perdere «quasi affatto ogni opinione di se medesimo», Leopardi si ricorderà ancora cinque anni dopo, scrivendo un pensiero che avrebbe dovuto confluire nelle *Memorie della mia vita*:

Memorie della mia vita. – Andato a Roma, la necessità di conviver cogli uomini, di versarmi al di fuori, di agire, di vivere esternamente, mi rese stupido, inetto, morto internamente. Divenni affatto privo e incapace di azione e di vita interna, senza perciò divenir più atto all'esterna. Io era allora incapace di conciliar l'una vita coll'altra; tanto incapace, che io giudicava questa riunione impossibile, e mi credeva che gli altri uomini, i quali io vedeva atti a vivere esternamente, non provassero più vita interna di quella ch'io provava allora, e che i più non l'avessero mai conosciuta. La sola esperienza propria ha potuto poi disingannarmi su questo articolo. Ma quello stato fu forse il più penoso e il più mortificante che io abbia passato nella mia vita; perch'io, divenuto così inetto all'interno come all'esterno, perdetti quasi affatto ogni opinione di me medesimo, ed ogni speranza di riuscita nel mondo e di far frutto alcuno nella mia vita (1. Dic. 1828.). (Zib 4420).

La maturazione di pensiero prodotta in Leopardi anche dalla lettura romana del *Voyage* e degli *Opuscoli morali* di Plutarco trova la sua più efficace realizzazione letteraria nelle *Operette morali*. Tra queste, quella che esprime in forma particolarmente efficace l'antropologia negativa leopardiana è, a mio avviso, *La Scommessa di Prometeo*. Su di essa mi soffermerò indagando le forme del disincanto anche in relazione alle fonti documentarie.

IL DISINCANTO: LA SCOMMESSA DI PROMETEO

3.1. *Il mito di Prometeo e la sua rappresentazione nell'opera di Luciano di Samosata*

Il mito di Prometeo assume incontestabilmente un valore fondativo nella cultura greca e poi occidentale. Com'è noto, secondo la versione più diffusa del mito, Prometeo («il previdente, colui che sa prima»), cugino di Zeus, era uno dei quattro figli dell'oceanina Climene e di Giapeto, figlio di Urano e di Gea, della stirpe dei mostruosi e smisurati Titani, e fratello del padre di Zeus, Crono. I quattro fratelli si opposero in modo diverso a Zeus, del quale erano cugini: Atlante partecipò alla lotta dei Giganti contro gli Dei e per punizione fu condannato a reggere in eterno sulle spalle la volta del Cielo; l'orgoglioso e brutale Menezio venne colpito con un fulmine da Zeus e sprofondato nel Tartaro; Epimeteo («colui che pensa tardi, il maldestro») plasmò gli animali, accettò quindi in regalo da Zeus, contro il consiglio di Prometeo, Pandora («ricca di doni»), la prima donna, creata da Efesto e Atena per ordine di Zeus, per punire gli uomini, dopo che Prometeo aveva donato loro il fuoco. Egli aprì un vaso che conteneva tutti i mali e la morte, che si sparsero subito sulla Terra, mentre vi rimase soltanto la Speranza; ebbe una figlia, Pirra («la fulva»), moglie di Deucalione, a sua volta figlio di Prometeo e di Celeno, che insieme al marito, sfuggì al diluvio, dopo aver costruito – dietro consiglio del padre e suocero Prometeo – una grande arca; in cima al Parnaso i due crearono gli esseri umani gettando pietre dietro di sé. Di Prometeo si tramanda che, oltre a possedere il dono della profezia, era il più intelligente e sapiente dei Titani, avendo assistito alla nascita di Atena dalla testa di Zeus e avendo appreso dalla dea stessa l'architettura, l'astronomia, la matematica, la medicina, l'arte di

lavorare i metalli, l'arte della navigazione, *technai* che egli a sua volta insegnò ai mortali. Zeus, che era intento a distruggere il genere umano, s'irritò dell'aiuto offerto agli uomini da Prometeo, che aveva anche donato loro il fuoco dopo aver acceso una torcia dal carro del Sole. La leggenda del furto del fuoco e delle arti agli dei per donarle agli uomini sarebbe all'origine della sua punizione: Zeus lo fece incatenare nudo nella regione del Caucaso, dove un'aquila gli divorava il fegato tutto il giorno, ma il tormento non aveva fine perché la notte il fegato gli ricresceva. Impossibile dare qui conto dell'intricata e vastissima tradizione del mito, le cui prime attestazioni si ritrovano nelle *Opere e i giorni* di Esiodo e nelle tragedie di Eschilo dedicate a Prometeo (*Prometeo incatenato*, *Prometeo liberato*)¹⁷³. La contrapposizione tra Epimeteo e Prometeo è costitutiva del mito stesso e descrive la miseria ontologica dell'uomo, sì agevolato dalle arti e dal fuoco forniti da Prometeo, ma destinato a subire le sofferenze e la morte. Lo slittamento del mito prometeico verso Epimeteo, figura della *techne* e della *politikè sophia* (temi affrontati nella versione del mito prometeico fornita nel *Protagora*, 320 c di Platone) che rimanda al piano a-poretico e contraddittorio della prassi umana, viene riconosciuto nella sua produttività teoretica da Curi, che ha scritto, a conclusione della sua indagine "prometeica":

Da questo punto di vista, indipendentemente dalle interpretazioni che ne sono state via via fornite, quello di Prometeo deve essere considerato non alla stregua di una delle molte *fabulae fictae* che compongono il ricchissimo repertorio mitologico dell'antichità, ma come un vero e proprio mito fondativo, non soltanto espressione di tutto lo spirito greco, emblema dello "sviluppo del genere

¹⁷³ Per una presentazione complessiva del mito prometeico cfr. Raymond Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, voll. 2, Droz, Genève 1976² (1964¹), e Karl Kerényi, *Prometheus Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Loeb, Zurich 1946, nonché su un terreno filologico Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, PUF, Paris 1982² (1951¹). Sul piano della "metaforologia" rimane insostituibile Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), Introduzione all'edizione italiana di Gianni Carchia, tr. it. di Bruno Argenton, il Mulino, Bologna 1991, che fa perno proprio sul mito prometeico, presentato e discusso ampiamente nelle Parti terza, quarta e quinta del volume (*Il furto del fuoco cessa di essere un sacrilegio*, *Contro un dio solo un dio* e *Il Titano nel suo secolo*), pp. 365-476, 477-670 e 671-761.

umano”, simbolo imperituro dell’umanità sofferente, ma soprattutto paradigma dell’originaria e costitutiva aporeticità del “fare dell’uomo”¹⁷⁴.

Attraverso il mito prometeico viene a costituirsi un vero e proprio *principium individuationis* dell’umano che ne caratterizza la duplicità costitutiva e l’intenzionalità consapevole nel riconoscimento dell’inevitabilità del male e della morte. Come scrive ancora Curi:

È questo, infatti – il *manthano*, di cui dice Pro-meteo, e più specificamente la *metis* di cui egli è dotato – ciò che attribuisce tanto alla *poiesis* quanto alla *praxis* quel carattere intenzionale, senza cui entrambe non potrebbero neppure configurarsi come consapevoli forme del fare. Lo statuto specifico della condizione umana viene così a essere segnato costitutivamente dalla duplicità: ciò che consente agli *thnetoi* di diventare *brotoi* (ma definire l’uomo come “mortale” significa riconoscerlo come intrinsecamente doppio, poiché il suo vivere è per l’appunto un essere per la morte) è quanto proviene da un Titano “doppio” (non c’è Prometeo senza Epimeteo, non vi è previdenza senza insipienza, conoscenza senza ignoranza), il cui dono (*doron*) appare al tempo stesso come un inganno (*dolon*), e il cui intervento redime e condanna¹⁷⁵.

Nella modernità la *hybris* prometeica assume la sua massima espansione, sorretta da una logica strumentale insofferente di ogni limite, e conseguentemente viene “misurato” il crescente “dislivello prometeico” che allontana gli uomini dai loro prodotti. Prometeo, nell’età della tecnica, non è più all’altezza dello stesso mondo civilizzato, rispetto al quale perde la capacità attiva di controllo, di scelta e di responsabilità¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Cfr. U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*. Seconda parte. *L’inganno di Prometeo* 1. *Endiadi*, cit., pp. 115-122 (la citazione nel corpo del testo è alla p. 122).

¹⁷⁵ Ivi, p. 124 (ma vedi l’intero cap 2. “*Piena di mali è la terra...*”, pp. 123-129).

¹⁷⁶ Come ha ben visto Günter Anders: «La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose (costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a creare tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai seguiamo lentamente la nostra via, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto in avanti, con la cattiva coscienza di esseri antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici»; Anders aggiunge: «Chiamiamo “dislivello prometeico” l’*asincronizzazione* ogni giorno crescente *tra l’uomo e il mondo dei suoi prodotti*, la distanza che si fa ogni giorno più grande», Günter Anders, *L’uomo è antiquato. Sulla distruzione*

Ma abbandoniamo l'orizzonte teorico generale per seguire le tracce di una tradizione prometeica "minore" che ha costituito il luogo per la riflessione e la produzione leopardiana.

Nella lunga teoria di rifrazioni e riflessioni del mito prometeico nella cultura occidentale un rilievo di nicchia è espresso nelle forme della sua interpretazione in chiave satirica e critica della tradizione religiosa. In essa il Titano irride gli dei e contrappone a essi gli uomini nel loro processo di emancipazione dalle credenze e dalle superstizioni. Tale figura è iscritta nella stessa grecità e la sua data di nascita è assegnabile al I-II secolo d. C., al tempo dei retori della Seconda Sofistica, tra i quali spicca Luciano di Samosata (Siria, 120 ca – dopo il 180 d. C.). Luciano mette in scena Prometeo in quattro scritti di diverso registro e consistenza – *Prometheus es in Verbis*, *Prometheus sive Caucasus*, *Iuppiter Tragoedus*, *Prometheus et Iuppiter*¹⁷⁷ – nei quali ripropone, con un marcato tratto satirico e critico, «la fiducia salda nell'autonoma grandiosità dell'uomo, capace d'intraprendere, sostenere e reggere il suo cammino nella fasi alterne del suo dominio sulla natura e del suo progredire storico»¹⁷⁸. In questa prospettiva la comparsa dell'uomo viene vista come la piena realizzazione della perfezione e dell'ordine della natura.

della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale (1980), tr. it. Maria Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 50-51.

¹⁷⁷ Il consumarsi dell'interpretazione prometeica classica è rintracciabile anche in un altro esponente della seconda sofistica, Elio Aristide (II sec. d. C.), come ha ben visto Curi, che afferma: «Benché priva della carica di suggestione presente nei poemi esiodei e nella tragedia eschilea, e mancante della profondità speculativa della trattazione platonica, l'interpretazione proposta da Elio Aristide, a completamento delle versioni classiche del mito di Prometeo, segna il definitivo compimento di una tradizione, la cui ulteriore sopravvivenza, nelle molteplici e disparate forme con le quali essa raggiunge l'età contemporanea, non potrà avere che il carattere di una radicale reinvenzione di un simbolo precocemente obsoleto», U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*. Seconda parte. *L'inganno di Prometeo. Alla ricerca di un' "archè koinonias"*, cit., pp. 152-157 (citazione alla p. 154). *Prometheus sive Caucasus*, *Prometheus et Iuppiter* e *Iuppiter Tragoedus* sono rintracciabili tra le letture leopardiane, nel IV *Elenco di letture*, rispettivamente nel gennaio 1824 al n. 123, nel marzo al n. 145 sotto il titolo *Dialogi Deorum* e nel luglio al n. 176 (TPP 1116-1117).

¹⁷⁸ Faccio uso delle ricerche, pregevoli sul piano critico, di Alfonso De Petris pubblicate in *Prometeo un mito*. Capitolo terzo. *Prometeo demitizzato, e la caduta degli dei antichi in Luciano* [già in «Studi Medievali e Moderni», II, 2000, pp. 5-25] e Capitolo quarto. *L'esaltazione prometeica dell'uomo nella satira luciana* [già in «Merope», XXVIII, 1999, pp. 5-30], Olschki, Firenze 2003, pp. 43-61 e 63-82 (la citazione nel corpo del testo è alla p. 69).

Nelle sue opere Zeus è tormentato dalla scarsa considerazione in cui gli dei sono tenuti dagli uomini, mentre Prometeo diviene principio dell'intellettualità: il suo "pensiero preveggenete" è simbolo della «intelligenza e della ragione distruttrice della divinità»¹⁷⁹. Ad esempio nel *Prometheus sive Caucasus* Luciano presenta un Titano che contrappone e antepone agli dei gli uomini e che dichiara che il suo più grande peccato nei confronti degli dei fu quello di aver forgiato gli uomini, che si ergono alla loro altezza.

Egli s'impegna – osserva De Petris – nel dimostrare la vacuità – e prima ancora la non ragion d'essere – delle credenze negli dei sia nelle menti degli uomini sia negli atti e nelle forme rituali di venerazione. Ciò Egli comprova postulando, fondamentalmente, da un canto il concetto generale di Provvidenza, e d'altronde l'esigenza innegabile del presupposto, o per lo meno, dell'idea di una strutturazione armonica e di un ordine razionale che reggano il cosmo ed ugualmente, nell'orizzonte storico-mondano, presiedano al susseguirsi od alternarsi delle vicende costituendo, così, la trama e tessendo i fili invisibili nell'evolversi dei destini umani¹⁸⁰.

In questa prospettiva la formazione degli uomini ha consentito di conciliare il cosmo con se stesso, realizzandone la condizione necessaria, ovvero quella secondo la quale gli uomini fossere prodotti a somiglianza degli dei:

[...], più secoli dopo la classicità greca e l'«aurea aetas» della sua 'cultura', il Prometeo luciano ripropone, a tema centrale e motivo essenziale del suo dissertare, se non la fede inscalfibile, di certo la fiducia salda nell'autonoma grandiosità dell'uomo, capace d'intraprendere, sostenere e

¹⁷⁹ Scrive al proposito De Petris: «[In Luciano] Sono gli uomini che costituiscono gli dei e, per di più, a guisa di creazioni umane, viziose e volubili. La ribellione alla necessità fatale, che si era soliti impersonare in Zeus, tiranno arbitrario e astioso, è comune al genere umano, che Prometeo ha creato a propria immagine, provvedendolo dell'«intelligenza e della ragione distruttrice della divinità». Il tormento che reca maggior angoscia a Zeus, non è rappresentato dalle ambasce d'amore [...], ma dalla scarsa considerazione in cui gli dei sono tenuti dagli uomini», ivi, p. 46.

¹⁸⁰ Ivi, p. 57.

reggere il suo cammino nella fasi alterne del suo dominio sulla natura e del suo progredire storico¹⁸¹.

La drammatizzazione ironica di Luciano non si limita a valorizzare la funzione umana rispetto al potere divino. Essa possiede una forza iconoclastica che fu ben evidente ai contemporanei e che si risolve, come mostra De Pretis, in «una critica spietata al politeismo del mondo classico»:

[...] nello *Iuppiter Tragoedus* Luciano lancia una critica spietata al politeismo del mondo classico, sulla base di principi rigidamente razionalistici, introducendo anche la figura di Momo, dio del riso e dello scherno.

Al lettore non riesce d'altronde arduo il percepire l'immane senso di talora acre e pungente ironia che pervade, quasi ovunque, il dialogo. Parimenti agevoli appaiono il deciso intento d'invalidazione ed il pressante sforzo di demolizione delle «vecchie» credenze religiose greche, ritenute ormai superate, oltre che non veritiere. Sorprende peraltro l'abbondanza con la quale si approfondono riso e disprezzo, e non si risparmiano neppure ineleganti forme di motteggio e dileggio¹⁸².

Tale interpretazione presenta il germe di un processo di consapevole ribaltamento della visione "umanistica" proposta dal mito, che traspare anche in età rinascimentale e che avrà la sua *acmé* nella filosofia di Giacomo Leopardi.

¹⁸¹ Ivi, p. 69. In definitiva, possiamo concludere con De Pretis: «Invero – si fa osservare in Luciano – se Prometeo non avesse provveduto alla comparsa dell'uomo, allora la perfezione, l'euritmia e le meraviglie della natura medesima sarebbero risultate vacui fini a se stesse. Qualora fossero rimaste prive di "testimoni", "la bellezza dell'universo", ed in essa, "la ricchezza" nostra non avrebbero esercitato nessun potere o, di certo, non avrebbero avuto nessuna forza d'incanto né, tanto meno, avrebbero emanato fascino alcuno», ivi, 74-75.

¹⁸² Ivi, p. 53.

3.2. *Tracce rinascimentali di un dio minore: Prometeo e Momo in Alberti e Bruno*

La lettura irridente e satirica del mito prometeico in Luciano riemerge in forme diverse anche nel contesto umanistico rinascimentale ed è rintracciabile nel *Theogenius* (1440 ca.), nelle *Intercoenales* (1429 ca.) e nel *Momus* (1450) di Leon Battista Alberti. Alberti sviluppa una diffusa prospettiva anti-antropocentrica, segnalando – con le parole di Teogenio nel libro secondo del *Theogenius* – «la poca concordia dell'uomo quale egli ha con tutte le cose create e seco stessi, quasi come giurasse in sé osservare ultima crudeltà e immanità»; egli fa emergere la raffigurazione di un'umanità imperfetta, fragile, stolta, sicuramente non divina, che nel fondo conduce a motivi antiprometeici:

Agiugni la somma stoltizia quale continuo abita in le menti degli uomini, poiché di cosa niuna contento né sazio sempre sé stessi molesta e stimola. Gli altri animali contenti d'un cibo quanto la natura richiede, e così a dare opra a' figliuoli servano certa legge in sé e certo tempo: all'uomo mai ben fastidia la sua incontinenza. Gli altri animali contenti di quello che li si condice: l'omo solo sempre investigando cose nuove sé stessi infesta. Non contento di tanto ambito della terra, volle solcare el mare e tragettarsi, credo, fuori del mondo; volle sotto acqua, sotto terra, entro a' monti ogni cosa razzolare, e sforzassi andare di sopra e' nuvoli.

O animale irrequieto e impazientissimo di suo alcuno stato e condizione, tale che io credo che qualche volta la natura, quando li fastidii tanta nostra arroganza che vogliamo sapere ogni secreto suo ed emendarla e contrafarla, ella truova nuove calamità per trarsi giuoco di noi e insieme essercitarci a riconoscerla. Che stoltizia de' mortali, che vogliamo sapere e quando e come e per qual consiglio e a che fine sia ogni istituto e opera di Dio, e vogliamo sapere che materia, che figura, che natura, che forza sia quella del cielo, de' pianeti, delle intelligenze, e mille secreti vogliamo essere noti a noi più che alla natura.

Sottoposti adunque a tanti casi, a quanti noi istessi espogniamo, alla temerità e furore della fortuna, alla imbecillità, di nostra sorte, alla nostra volontaria miseria, dobbiamo nulla maravigliarci se quando che sia incorriamo in qualche incomodo. Più tosto fie nostro offizio, poiché animante niuno meno si truova nato ad ozio e quiete che l'uomo, come fanno e' medici vedendoci in troppa lieta sanità sospettano, così noi, se forse mai ci seguiranno le cose troppo secunde, dovremo averle sospette¹⁸³.

Lo scenario del *Theogenius* viene proposto anche nel *Proemio* al libro VII delle *Intercenali*, dove il Filosofo, che rappresenta l'Autore, racconta il noto sogno sulle ombre che nuotano o navigano nel fiume Bios e dopo la narrazione dà la sua interpretazione del sogno:

Perché se sono nella giusta interpretazione, ho appreso che il Fato non è altro che il corso degli eventi nella vita degli uomini e che esso si svolge secondo un proprio ordine e cammino. Ho compreso poi che la Fortuna è più benevola con coloro che cadono nel fiume dove ci siano a sostegno assi intere o addirittura una nave. Ho compreso tuttavia che la Fortuna è severa con quelli di noi che sono caduti nel fiume nel momento in cui era necessario invece restare a galla sulle onde impetuose nuotando costantemente. Non si dovrà però ignorare che prudenza e diligenza sono di grande importanza nelle vicende umane¹⁸⁴.

La stessa figura di Momo, assunto a esempio di sconvenienza e di aspra polemica nella tradizione letteraria e filosofica, diviene centrale nello stesso Alberti che lo rende protagonista del *Momus*¹⁸⁵, introducendolo con le seguenti parole:

¹⁸³ Leon Battista Alberti, *Theogenius*, libro II, in Id., *Opere Volgari*, a cura di Cecil Grayson, Laterza, Bari 1966, vol. II, pp. 94, 92, 93 e 94.

¹⁸⁴ Leon Battista Alberti, *Le intercenali*, traduzione e introduzione di Ida Garghella, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, pp. 29-34 (citazione alla p. 34).

¹⁸⁵ Leon Battista Alberti, *Momo o del principe*, Edizione critica e traduzione di Rino Consolo, Introduzione di Antonio Di Grado, Presentazione di Nanni Balestrini, Edizioni Costa & Nolan, Genova 1986, libro primo, pp. 72 e 76-77. Per una presentazione del *Momus* nella prospettiva "umbratile" di un umanesimo anti-prometeico cfr. Massimo Marassi, *Metamorfosi della storia. Momus e Alberti*, Mimesis, Milano 2004.

Si parla di costui come di un tipo dotato di forte spirito di contraddizione, straordinariamente testardo, un gran criticone, rompiscatole, molesto quanto mai: ha imparato ad infastidire e irritare perfino i suoi familiari con le parole e coi fatti, ed è abituato a mettercela tutta perché nessuno che abbia a che fare con lui possa restare senza il volto accigliato e l'animo gonfio d'indignazione. Insomma, Momo è l'unico tra tutti gli dèi che ci prova gusto non solo ad avercela con gli altri uno per uno, ma anche ad essere detestato da tutti in modo incredibile. La tradizione vuole che per la sfrenata insolenza del suo linguaggio sia stato scacciato ed escluso, su richiesta e col consenso di tutti, dall'antico consesso degli dèi del cielo: ma era così potente, nell'inaudita malvagità del suo carattere e con i suoi sinistri artifici, che riuscì a spingere proprio sull'ultima spiaggia tutti gli dèi e tutto il cielo e perfino l'intera macchina dell'universo.

Le vicende del dio anti-divino sono descritte nell'opera che attribuisce tra l'altro a Momo la negazione dell'esistenza degli dèi:

Quest'ultimo, ostinato com'era in tutte le sue questioni, difendeva sempre più accanitamente la sua opinione, negava l'esistenza degli dèi, diceva che gli uomini si sbagliano se pensano che divinità diverse dalla Natura presiedano a tutto quel roteare d'orbite che vedono in cielo e che li impressiona tanto. La Natura, poi, adempie meccanicamente al suo compito innato nei confronti del genere umano, non ha mai bisogno del nostro intervento né può essere influenzata dalle nostre preghiere; in conclusione, è inutile aver timore di dèi che non esistono o che, se pure esistono, sono certo benigni per loro propria natura.

Da tale vena trarrà alimento Giordano Bruno per attribuire a Momo una significativa funzione dissacratoria, dopo aver anche avvicinato Prometeo e Adamo¹⁸⁶. La

¹⁸⁶ Nel *Dialogo primo della Cabala del cavallo Pegaseo* Saulino discorrendo sui modi di «stoltizia e asinitade» dice: «Là concentrandosi e cattivandosi la vegetativa, sensitiva et intelletiva facultade, hanno inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero come l'Adamo stender le mani ad apprendere il frutto vietato dall'arbore della scienza, per cui venessero ad esser privi de frutti de l'arbore della vita, o come Prometeo (che è metafora di medesimo proposito) stender le mani a suffurar il fuoco di Giove per accendere

rappresentazione bruniana di Momo è ampiamente presente nello *Spaccio de la bestia trionfante*. Nel *Dialogo primo* dello *Spaccio* Momo riveste il ruolo importante di consigliere di Giove. La sua vicenda viene introdotta da Sofia, che dice:

Momo il quale avea parlato contra gli dèi, e (come a essi pareva) troppo rigidamente arguiti gli loro errori, e però era stato bandito dal concistoro e conversazion di queglii; et relegato alla stella ch'è nella punta de la coda di Calisto senza facultà di passar il termine di quel parallelo a cui sottogiace il monte Caucaso: dove il povero dio è attenuato dal rigor del freddo e de la fame; ora è richiamato, giustificato, restituito al suo stato pristino, e posto precone ordinario et straordinario con amplissimo privilegio di poter riprendere gli vizii, senza aver punto riguardo a titolo o dignitade di persona alcuna¹⁸⁷.

Momo compare quindi come «precone [vicario] ordinario et straordinario» nel primo dialogo: interviene brevemente nella *Seconda parte del primo dialogo* per contrastare vanamente la decisione di Giove di tenere il concilio degli Dei «immediate dopo pranso», torna a parlare – come riferisce ancora Sofia – nella *Terza parte del primo dialogo* perorando a Giove la destituzione dell'Orsa e del Drago dal cielo, prendendo posizione contro l'Arctofilace e contro «quella poltronesca setta di pedanti», richiedendo che «la Corona australe a colui massime si deve il quale è disposto dal fato a togliere questa fetida sporcaria del mondo», sostenendo con favore, a proposito della sorte di Ercole, la decisione di Giove. Nella *Seconda parte del secondo dialogo* Momo rintuzza le pretese

il lume nella potenza razionale», Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Arnoldo Mondadori, Milano 2000, p. 711.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 487-488. La tradizione luciana ripresa dal *Momus* di Alberti, secondo la quale per le sue critiche sarcastiche Momo sarebbe stato esiliato dall'Olimpo e inviato sul monte Caucaso, quindi sarebbe stato riabilitato e assunto da Giove come vicario straordinario, è rintracciabile anche nel *Moriae Encomium* (1508) di Erasmo Desiderio da Rotterdam. Scrive Erasmo: «Ma preferirei che gli dèi le loro malefatte se le sentissero raccontare da Momo, come spesso avveniva per lo passato. Senonchè, poco fa sdegnatisi, lo buttarono giù dal cielo insieme con Ate, chè, sempre perspicace com'era, il suo cicaleccio riusciva importuno alla beatitudine celeste. E nessun uomo si è degnato di ospitare il dio esule! Molto meno poi può trovar posto nelle corti dei principi, poichè qui fa da padrona Colacia, l'adulazione, e costei con Momo non va d'accordo più che il lupo con l'agnello», Erasmo da Rotterdam, *Elogio della pazzia*, a cura di Tommaso Fiore, Introduzione di Delio Cantimori, XV. *La pazzia domina sugli dèi*, Einaudi, Torino 1974, p. 27.

della Ricchezza e si sostituisce a Giove nel produrre una sentenza per la Povertà, è artefice di un'invettiva contro l'avidità dei pedanti che assale l'Europa («il pantamorfo de gli animali bruti»), interloquisce con la Fortuna. Nella *Terza parte del secondo dialogo* Momo si pronuncia sulla Lira, sul Cigno, su Cassiopea, su Perseo; nel *Dialogo terzo* discute con Giove dell'Ocio e del Sonno e interviene sulle altre decisioni prese nella *Seconda parte del terzo dialogo*, dove propone anche una riflessione geometrica («vengasi presto a veder quello che si de' fare di quel Triangolo o Delta») e si esprime sugli abitanti del Nuovo Mondo, con una considerazione lontana dalle posizioni di Bruno, che merita riportare:

El mi par meglio di scusarla in questa maniera, con dire (verbigrazia) che questi de la terra nova non son parte de la umana generazione, perché non sono uomini, benché in membra, figura e cervello siano molto simili a essi, et in molte circostanze si mostrano più savii, et in trattar gli lor dèi manco ignoranti.

Infine partecipa alla delicata discussione sul centauro Chirone nella *Terza parte del terzo dialogo* che cela la polemica bruniana contro il dogma cristiano dell'incarnazione¹⁸⁸.

Sia in Alberti che in Bruno emerge una sottile vena anti-prometeica, che si rivela così ben presente nella stessa tradizione umanistico-rinascimentale. È stato acutamente rilevato come tale prospettiva non sia estranea a Leopardi, se pure non vi sia traccia dei due pensatori negli scritti e nella Biblioteca di Leopardi e manchino di conseguenza – a mio avviso – elementi probanti di riferimento testuale¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Cfr. G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., alle pp. 496-497, 512-514, 515, 517, 519, 520, 522, 549-555, 558-561, 564, 570-571, 575-576, 578-579, 582, 595, 600-601, 603-606, 609-616, 626 646-647 664-665.

¹⁸⁹ Mi riferisco a quanto scrive Luigi Vavalà, secondo il quale «Per Alberti e Leopardi, l'uomo è imperfetto, fragile, non divino, ma pittura e poesia lirica possono rappresentare dei respiri dell'animo. / Per il Momo albertiano si è "proceduto senza riflettere" a ficcare la mente umana "nascosta dentro il petto, in mezzo ai precordi, mentre sarebbe stato opportuno sistemarla in alto sulla fronte, nel punto più scoperto del volto". / Il Momo leopardiano della *Scommessa di Prometeo*, dopo una digressione sull'imperfezione umana e sulla casualità della presunta civilizzazione, così conclude: "Insomma io conchiudo che se tuo fratello Epimeteo recava ai giudici il modello che debbe avere adoperato quando formò il primo asino o la prima rana, forse ne riportava il premio che tu, Prometeo, non hai conseguito". / Non si tratta di un Momo soltanto "cinico", ma di una consapevolezza, comune ad Alberti e a Leopardi, della fragilità umana che non può avanzare pretese di

3.3. La torsione della tradizione prometeica nel nucleo luciano delle Operette morali

Anche la prorompente vocazione prometeica e titanica della cultura tedesca e inglese tra fine Settecento e inizio Ottocento presenta un intreccio di motivi non lineare, nel quale è riscontrabile una linea antiprometeica che si esprime nella condanna della concezione progressiva della modernità e nell'irrisione della presunta perfettibilità della civiltà umana. I grandi modelli europei – tutti noti a Leopardi – sono forniti da Wolfgang Goethe con la tragedia incompiuta *Prometheus* (1773) e con l'inno *Prometeo* (1773), dal *Prometeo* di George Byron, canto composto nel 1816, e dal *Prometheus Unbound* di Percy Bysshe Shelley, dramma lirico in quattro atti, scritto fra il 1819 e il 1820, che riassume in sé i noti motivi romantici della perfettibilità umana, della ribellione al dio oppressivo e tiranno in nome della libertà, della fede nella scienza e nella ragione¹⁹⁰. Ricordo anche la presenza di Prometeo nei *Dialoghi degli dei* (1792) di Christoph Martin Wieland, un autore amato da Leopardi¹⁹¹. Negli stessi anni viene composto da Mary Shelley *Frankenstein or the modern Prometheus* (1818), che sviluppa in forme più ambigue e perturbanti il tema di Prometeo malfattore e ribelle. In area italiana ricordo scritti di letterati ben noti a Leopardi, quali il

riforma radicale o di perfettibilità. Rispetto alla varietà degli eventi, sottolineata nel proemio al *Momus*, alla cecità delle sorti, rimarcata nella *Scommessa di Prometeo*, all'abisso dell'increato, l'uomo può rispondere con la bellezza delle favole, i leggiadri errori, la prudenza delle circostanze, i cambi di prospettiva, e la presenza di Amore, "figliuolo di Venere Celeste", così come viene richiamato nel finale della *Storia del genere umano* di Leopardi. / La lettura di Luciano da un lato e il cambio di prospettiva dall'altro, portano Alberti e Leopardi alla critica sia della *deificatio* che della centralità dell'uomo. Il *Momus* e le *Operette morali* perfezionano la critica della boria umana con relative proiezioni; si tratta di un preciso filo conduttore che ci permette anche di comprendere sino in fondo opere come l'elogio della mosca di Alberti e l'elogio degli uccelli di Leopardi. / Più che sulla facilità dei passaggi all'interno dell'umano, Alberti e Leopardi insistono sulla presenza di questo fragile e fruttuoso dono che è l'unico possibile argine al dominio della maschera e della stoltezza», L. Vavalà, *Eroe e giullare nella passione della conoscenza*, in corso di stampa su «Il Protagonista».

¹⁹⁰ Tra l'altro nel dramma di Shelley è presente, come in Leopardi, un dialogo della Terra con la Luna: cfr. Percy Bysshe Shelley, *Prometheus unbound – Prometeo liberato*, atto IV, vv. 319-502, in Shelley, *Opere*, edizione presentata, tradotta e annotata da Francesco Rognoni, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, pp.356-387.

¹⁹¹ Cfr. il noto passo zibaldonico del 29-30 agosto 1822: «[...] questo o quel romanzo di Wieland contiene un maggior numero di verità, solide, o nuove, o nuovamente dedotte, o nuovamente considerate, sviluppate ed espresse, anche di genere astratto, che non ne contiene la Critica della ragione di Kant» (Zib 2618).

Prometeo di Vincenzo Monti e, per tornare ancora alla figura anti-prometeica di Momo, i *Dialoghi nell'isola di Circe* di Gasparo Gozzi, e precisamente il Dialogo IX. *Circe, Ulisse e Orso*, nel quale appare all'Orso un Momo molto leopardiano, che gli propone il metodo per guarire dall'eccesso di una pensosa malinconia facendosi scherno delle proprie e delle altrui azioni con la satira¹⁹².

L'apice di tale torsione della tradizione prometeica nella modernità è raggiunto – a mio avviso – da quella produzione leopardiana che si connette direttamente, con le *Operette morali*, al modello luciano, e specificamente alle prime nove operette riconducibili al mondo della mitologia e costituenti il gruppo luciano del libro (*Storia del genere umano, Dialogo d'Ercole e di Atlante, Dialogo della Moda e della Morte, Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi, Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo, Dialogo di Malambruno e Farfarello, Dialogo della Natura e di un'Anima, Dialogo della Terra e della Luna, La scommessa di Prometeo*). Esso propone una medesima area tematica, nella quale «la denuncia della prosaicità del presente si affida alla sapiente utilizzazione delle risorse retoriche atte a operare lo straniamento delle divinità mitologiche dal loro contesto stilistico ed espressivo», inserendosi nel codice della tradizione umanistica con l'uso sapiente dell'elemento fantastico e mitologico¹⁹³.

Tale straniamento appare evidente fin dalla prima Operetta – la *Storia del genere umano* –, nella quale Giove si stupisce dell'indeterminatezza umana, motivo dei continui

¹⁹² Dice Momo all'Orso: «Fa a modo mio, scrivi tutto quello che vedi, e mostralo al mondo, ingegnandoti di far sì, che il tuo stile non sia discaro a' leggitori; e lasciane la cura alla fortuna. Così detto, disparve Momo, come la rugiada tocca dal Sole, e io mi risvegliai», Gasparo Gozzi, *L'Osservatore*, A. Fontana, Milano 1827, pp. 184-192 (citazione alla p. 189).

¹⁹³ Angiola Ferraris, *La Vita imperfetta. Le Operette morali di Giacomo Leopardi*, Marietti, Genova 1991, p. 28. Per una lettura complessiva del modello luciano nelle *Operette* cfr. Cesare Galimberti, *Fontanelle, Leopardi e il dialogo alla maniera di Luciano* (1962), in AA. VV., *Leopardi e il Settecento*. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 13-16 settembre 1962, Olschki, Firenze 1964, pp. 283-293, ora in Id., *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 189-200, da abbinarsi con Giuseppe Sangirardi, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura. Forme della mitografia filosofica nelle «Operette morali»*, Bulzoni, Roma 2000, interamente dedicato alle *Operette* e alle presenze luciane in esse riscontrabili. Cfr. anche Cfr. V. di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, cit., pp. 289-320 (che vede nella figura di Luciano il riferimento principale per il «sistema» scettico di Leopardi) ed Emilio Mattioli, *Leopardi e Luciano*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico*. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 22-25 ottobre 1980, Olschki, Firenze 1982, pp. 75-98.

fastidi della vita degli uomini, e cerca di frapporre intermissioni al tedio che assale l'umanità portandola al suicidio; tra di esse, dopo l'Amore figlio di Venere celeste, appare il riso, l'ironia intermittente, che illumina un'immaginazione anti-antropocentrica. In questa prima Operetta, che inaugura una procedura narrativa caratteristica delle Operette, volta a eludere sempre le aspettative del lettore, si ritrova tra l'altro l'ultimo accenno ai Californii, quando si immagina che Giove ponga fine all'età dell'oro, introducendo «una varia moltitudine di morbi e un infinito genere di altre sventure»:

E per escludere la passata oziosità, indusse nel genere umano il bisogno e l'appetito di nuovi cibi e di nuove bevande, le quali cose non senza molta e tanta fatica si potessero provvedere, laddove insino al diluvio gli uomini, dissetandosi delle sole acque, si erano pasciuti delle erbe e delle frutta che la terra e gli arbori somministravano loro spontaneamente, e di altre nutritura vili e facili a procacciare, siccome usano di sostentarsi oggidì alcuni popoli e particolarmente quelli di California (TPP 495).

Come già nella *Storia del genere umano*, così e ancor più nella *Scommessa di Prometeo* – lo ricorda la Muñiz Muñiz –, lo sfasamento tra spazio cosmografico e spazio immaginario, fra la natura materiale e la natura umana risolve il favoloso mondo primitivo in tratti decisamente squallidi. La studiosa spagnola aggiunge:

Una sola conclusione emerge da tutto ciò: l'uomo è “per (sua) natura” “snaturato”, e in questo senso – per quanto resti senza risposta la domanda sul carattere necessario o casuale della civiltà – la distinzione fra barbarie e civilizzazione diventa alla fin fine irrilevante;

Nel secondo caso [nella civiltà] si produce l'esperienza del "sedere" senza "mirare" (o del viaggiare per sfuggire all'arrivo), vale a dire la terribile esperienza dello stare "qui" e "ora", madre della noia e segno a sua volta della insanabile inadeguatezza fra l'io e la natura oggettiva (lo spazio)¹⁹⁴.

3.4. *La Scommessa di Prometeo nel suo rapporto con le fonti*

Ma seguiamo da vicino l'*iter* produttivo che conduce Leopardi a scrivere *La scommessa di Prometeo*, non senza aver reso conto del legame profondo e strutturale con le sue fonti. Tra il 1824 e il 1825 Leopardi lavora alla stesura del suo progetto di un'opera «filosofica, benché scritta con leggerezza apparente» (*Lettera ad Antonio Fortunato Stella*, Recanati 6 Dicembre 1826)¹⁹⁵ e insieme a «una traduzione di *operette morali* scelte da autori greci dei più classici» [lettera *A Carlo Antici*, Recanati 15 Gennaio 1825 (EPIST, I, 661, 842)], per una progettata scelta di moralisti greci per l'editore Stella che si sarebbe dovuta estendere, oltre il *Manuale* di Epitteto, ai *Caratteri* di Teofrasto, all'*Isocrate moralista*, al *Gerone* di Senofonte, ai dialoghi di Eschine socratico, a una silloge di *Pensieri* di Platone. Scrive al proposito Angiola Ferraris:

La composizione delle *Operette morali* s'inserisce dunque nell'ambito di una lettura dell'antico che trova puntuale riscontro nell'intensa attività di traduzione, nel 1825, di «operette morali scelta da autori dei più classici». E ciò secondo un programma culturalmente assai ricco e variato, destinato a estendersi dal *Manuale* di Epitteto, dai *Caratteri* di Teofrasto e dall'*Isocrate moralista* – l'*Orazione Areopagitica* e «le tre *Parenesi*, ossia Ragionamenti morali d'Isocrate, l'uno a *Demonico*, l'altro a *Nicocle*, il terzo intitolato il *Nicocle*» [lettera *A Carlo Antici*, Recanati 5. Marzo 1825. (EPIST, I, 675, 863)] – al *Gerone* di Senofonte, ai dialoghi del cosiddetto Eschine socratico,

¹⁹⁴ M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, cit., p. 94. Un ritrovato adeguamento del rapporto tra natura umana e naturale, secondo la Muñiz Muñiz, verrà raggiunto soltanto nel modello estremo della ginestra.

¹⁹⁵ Scrive Leopardi: «Finalmente l'uscir fuori a pezzi di 108 pagine l'uno, nuocerà sommamente ad un'opera che vorrebb'esser giudicata dall'insieme, e dal complesso sistematico, come accade di ogni cosa filosofica, benché scritta con leggerezza apparente.» (EPIST, II, 1026, 1273-1274).

e a una silloge di *Pensieri* di Platone (del quale Leopardi avrebbe desiderato tradurre anche il *Gorgia*, ch'egli giudicava «uno dei Dialoghi più belli di questo scrittore, e più pieni di eloquenza morale» [Ibid.])¹⁹⁶.

Tra le Operette del gruppo luciano la *Scommessa di Prometeo* è quella che meglio evidenzia l'interesse antropologico di Leopardi, esteso anche alla conoscenza dei caratteri fisici e all'alimentazione, oltre che ai comportamenti sociali e culturali dei popoli americani; essa intende rispondere all'interrogativo, cruciale per Leopardi, sulla presunta perfezione umana e sulla sua conseguente felicità, mettendo in scena un vivido confronto tra le popolazioni civilizzate, quelle barbare (qui ormai nettamente distinte dai felici primitivi Californi) e gli «altri animali»¹⁹⁷. Da un lato la *Scommessa* è l'emblema del disincanto che

¹⁹⁶ Angiola Ferraris, *La Vita imperfetta*, cit., pp. 28-29. La Ferraris aggiunge: «La composizione delle *Operette morali* e la traduzione coeva di "operette morali scelte da autori greci dei più classici", seguirebbero così due itinerari paralleli: configurandosi come le immagini complementari di una pratica dell'antico che Leopardi, "parlando con voce italiana pensieri greci" [Pietro Giordani, *Proemio al terzo volume delle Opere di Leopardi, che è degli studi filologici di sua adolescenza*, in Pietro Giordani, *Opere*. Edizione condotta sopra un esemplare corretto dall'autore, e notabilmente accresciuta, Le Monnier, Firenze 1846, vol. II, p. 382], concepì quale insostituibile chiave di lettura del presente», p. 31.

¹⁹⁷ Riporto integralmente, per una migliore comprensione, il testo dell'operetta: «L'anno ottocento trentatremila dugento settantacinque del regno di Giove, il collegio delle Muse diede fuori in istampa, e fece appicare nei luoghi pubblici della città e dei borghi d'Ipernéfelo, diverse cedole, nelle quali invitava tutti gli Dei maggiori e minori, e gli altri abitanti della detta città, che recentemente o in antico avessero fatto qualche lodevole invenzione, a proporla, o effettivamente o in figura o per iscritto, ad alcuni giudici deputati da esso collegio. E scusandosi che per la sua nota povertà non si poteva dimostrare così liberale come avrebbe voluto, prometteva in premio a quello il cui ritrovamento fosse giudicato più bello o più fruttuoso, una corona di lauro, con privilegio di poterla portare in capo il dì e la notte, privatamente e pubblicamente, in città e fuori; e poter essere dipinto, scolpito, inciso, gittato, figurato in qualunque modo e materia, col segno di quella corona dintorno al capo.

Concorsero a questo premio non pochi dei celesti per passatempo; cosa non meno necessaria agli abitanti d'Ipernéfelo, che a quelli di altre città; senza alcun desiderio di quella corona; la quale in sé non valeva il pregio di una berretta di stoppa; e in quanto alla gloria, se gli uomini, da poi che sono fatti filosofi, la disprezzano, si può congetturare che stima ne facciano gli Dei, tanto più sapienti degli uomini, anzi soli sapienti secondo Pitagora e Platone. Per tanto, con esempio unico e fino allora inaudito in simili casi di ricompense proposte ai più meritevoli, fu aggiudicato questo premio, senza intervento di sollecitazioni né di favori né di promesse occulte né di artifici: e tre furono gli anteposti: cioè Bacco per l'invenzione del vino; Minerva per quella dell'olio, necessario alle unzioni delle quali gli Dei fanno quotidianamente uso dopo il bagno; e Vulcano per aver trovato una pentola di rame, detta economica, che serve a cuocere che che sia con piccolo fuoco e speditamente. Così, dovendosi fare il premio in tre parti, restava a ciascuno un ramuscello di lauro: ma tutti e tre ricusarono così la parte come il tutto; perché Vulcano allegò che stando il più del tempo al fuoco della fucina con gran fatica e sudore, gli sarebbe importunissimo quell'ingombro alla fronte; oltre che lo porrebbe in pericolo di essere abbrustolato o riarso, se per avventura qualche scintilla appigliandosi a quelle fronde secche, vi mettesse il fuoco. Minerva disse che avendo a sostenere in sul capo un elmo bastante, come scrive Omero, a coprirsi tutti insieme gli eserciti di cento città, non le conveniva aumentarsi questo peso in alcun modo. Bacco non volle mutare la sua mitra, e la sua corona di pampini, con quella di lauro: benché l'avrebbe accettata volentieri se gli fosse stato lecito di metterla per insegna fuori

della sua taverna; ma le Muse non consentirono di dargliela per questo effetto: di modo che ella si rimase nel loro comune erario.

Niuno dei competitori di questo premio ebbe invidia ai tre Dei che l'avevano conseguito e rifiutato, né si dolse dei giudici, né biasimò la sentenza; salvo solamente uno, che fu Prometeo, venuto a parte del concorso con mandarvi il modello di terra che aveva fatto e adoperato a formare i primi uomini, aggiuntavi una scrittura che dichiarava le qualità e gli uffici del genere umano, stato trovato da esso. Muove non poca meraviglia il rincrescimento dimostrato da Prometeo in caso tale, che da tutti gli altri, sì vinti come vincitori, era preso in giuoco: perciò investigandone la cagione, si è conosciuto che quegli desiderava efficacemente, non già l'onore, ma bene il privilegio che gli sarebbe pervenuto colla vittoria. Alcuni pensano che intendesse di prevalersi del lauro per difesa del capo contro alle tempeste; secondo si narra di Tiberio, che sempre che udiva tonare, si ponea la corona; stimandosi che l'alloro non sia percosso dai fulmini. Ma nella città d'Ipernéfelo non cade fulmine e non tuona. Altri più probabilmente affermano che Prometeo, per difetto degli anni, comincia a gittare i capelli; la quale sventura sopportando, come accade a molti, di malissima voglia, e non avendo letto le lodi della calvizie scritte da Sinesio, o non essendone persuaso, che e più credibile, voleva sotto il diadema nascondere, come Cesare dittatore, la nudità del capo.

Ma per tornare al fatto, un giorno tra gli altri ragionando Prometeo con Momo, si querelava aspramente che il vino, l'olio e le pentole fossero stati anteposti al genere umano, il quale diceva essere la migliore opera degl'immortali che apparisse nel mondo. E parendogli non persuaderlo bastantemente a Momo, il quale adduceva non so che ragioni in contrario, gli propose di scendere tutti e due congiuntamente verso la terra, e posarsi a caso nel primo luogo che in ciascuna delle cinque parti di quella scoprissero abitato dagli uomini; fatta prima reciprocamente questa scommessa: se in tutti cinque i luoghi, o nei più di loro, troverebbero o no manifesti argomenti che l'uomo sia la più perfetta creatura dell'universo Il che accettato da Momo, e convenuti del prezzo della scommessa, incominciarono senza indugio a scendere verso la terra; indirizzandosi primieramente al nuovo mondo; come quello che pel nome stesso, e per non avervi posto piede insino allora niuno degl'immortali, stimolava maggiormente la curiosità. Fermarono il volo nel paese di Popaian, dal lato settentrionale, poco lungi dal fiume Cauca, in un luogo dove apparivano molti segni di abitazione umana: vestigi di cultura per la campagna; parecchi sentieri, ancorché tronchi in molti luoghi, e nella maggior parte ingombri; alberi tagliati e distesi; e particolarmente alcune che parevano sepolture, e qualche ossa d'uomini di tratto in tratto. Ma non perciò poterono i due celesti, porgendo gli orecchi, e distendendo la vista per ogn'intorno, udire una voce né scoprire un'ombra d'uomo vivo. Andarono, parte camminando parte volando, per ispazio di molte miglia; passando monti e fiumi; e trovando da per tutto i medesimi segni e la medesima solitudine. Come sono ora deserti questi paesi, diceva Momo a Prometeo, che mostrano pure evidentemente di essere stati abitati? Prometeo ricordava le inondazioni del mare, i tremuoti, i temporali, le piogge strabocchevoli, che sapeva essere ordinarie nelle regioni calde: e veramente in quel medesimo tempo udivano, da tutte le boscaglie vicine, i rami degli alberi che, agitati dall'aria, stillavano continuamente acqua. Se non che Momo non sapeva comprendere come potesse quella parte essere sottoposta alle inondazioni del mare, così lontano di là, che non appariva da alcun lato; e meno intendeva per qual destino i tremuoti, i temporali e le piogge avessero avuto a disfare tutti gli uomini del paese, perdonando agli sciaguari, alle scimmie, a' formichieri, a' cerigoni, alle aquile, a' pappagalli, e a cento altre qualità di animali terrestri e volatili, che andavano per quei dintorni. In fine, scendendo a una valle immensa, scoprirono, come a dire, un piccolo mucchio di case o capanne di legno, coperte di foglie di palma, e circondata ognuna da un chiuso a maniera di steccato: dinanzi a una delle quali stavano molte persone, parte in piedi, parte sedute, dintorno a un vaso di terra posto a un gran fuoco. Si accostarono i due celesti, presa forma umana; e Prometeo, salutati tutti cortesemente, volgendosi a uno che accennava di essere il principale, interrogollo: che si fa?

Selvaggio: Si mangia, come vedi.

Prometeo: Che buone vivande avete?

Selvaggio: Questo poco di carne.

Prometeo: Carne domestica o salvatica?

Selvaggio: Domestica, anzi del mio figliuolo.

Prometeo: Hai tu per figliuolo un vitello, come ebbe Pasifae?

Selvaggio: Non un vitello ma un uomo, come ebbero tutti gli altri.

Prometeo: Dici tu da senno? mangi tu la tua carne propria?

Selvaggio: La mia propria no, ma ben quella di costui che per questo solo uso io l'ho messo al mondo, e preso cura di nutrirlo.

Prometeo: Per uso di mangiarlo?

Selvaggio: Che meraviglia? E la madre ancora, che già non debbe esser buona da fare altri figliuoli, penso di mangiarla presto.

Momo: Come si mangia la gallina dopo mangiate le uova.

Selvaggio: E l'altre donne che io tengo, come sieno fatte inutili a partorire, le mangerò similmente. E questi miei schiavi che vedete, forse che li terrei vivi, se non fosse per avere di quando in quando de' loro figliuoli, e mangiarli? Ma invecchiati che saranno, io me li mangerò anche loro a uno a uno, se io campo.

Prometeo: Dimmi: cotesti schiavi sono della tua nazione medesima, o di qualche altra?

Selvaggio: D'un'altra.

Prometeo: Molto lontana di qua?

Selvaggio: Lontanissima: tanto che tra le loro case e le nostre, ci correva un rigagnolo. E additando un collicello, soggiunse: ecco là il sito dov'ella era; ma i nostri l'hanno distrutta.

In questo parve a Prometeo che non so quanti di coloro lo stessero mirando con una cotal guardatura amorevole, come è quella che fa il gatto al topo: sicché, per non essere mangiato dalle sue proprie fatture, si levò subito a volo; e seco similmente Momo: e fil tanto il timore che ebbero l'uno e l'altro, che nel partirsi, corrupero i cibi dei barbari con quella sorta d'immondizia che le arpie sgorgarono per invidia sulle mense troiane. Ma coloro, più famelici e meno schivi de' compagni di Enea, seguitarono il loro pasto; e Prometeo, malissimo soddisfatto del mondo nuovo, si volse incontante al più vecchio, voglio dire all'Asia: e trascorso quasi in un subito l'intervallo che è tra le nuove e le antiche Indie, scesero ambedue presso ad Agra in un campo pieno d'infinito popolo, adunato intorno a una fossa colma di legne: sull'orlo della quale, da un lato, si vedevano alcuni con torchi accesi, in procinto di porre il fuoco; e da altro lato, sopra un palco, una donna giovane, coperta di vesti sontuosissime, e di ogni qualità di ornamenti barbarici, la quale danzando e vociferando, faceva segno di grandissima allegrezza. Prometeo vedendo questo, immaginava seco stesso una nuova Lucrezia o nuova Virginia, o qualche emulatrice delle figliuole di Eretteo, delle Ifigenie, de' Codri, de' Menecei, dei Curzi e dei Deci, che seguitando la fede di qualche oracolo, s'immolasse volontariamente per la sua patria. Intendendo poi che la cagione del sacrificio della donna era la morte del marito, pensò che quella, poco dissimile da Alceste, volesse col prezzo di se medesima, ricomperare lo spirito di colui. Ma saputo che ella non s'induceva ad abbruciarsi se non perché questo si usava di fare dalle donne vedove della sua setta, e che aveva sempre portato odio al marito, e che era ubbriaca, e che il morto, in cambio di risuscitare, aveva a essere arso in quel medesimo fuoco; voltato subito il dosso a quello spettacolo, prese la via dell'Europa; dove intanto che andavano, ebbe col suo compagno questo colloquio.

Momo: Avresti tu pensato quando rubavi con tuo grandissimo pericolo il fuoco dal cielo per comunicarlo agli uomini, che questi se ne prevarrebbero, quali per cuocersi l'un l'altro nelle pignatte, quali per abbruciarsi spontaneamente?

Prometeo: No per certo. Ma considera, caro Momo, che quelli che fino a ora abbiamo veduto, sono barbari: e dai barbari non si dee far giudizio della natura degli uomini; ma bene dagl'inciviliti: ai quali andiamo al presente: e ho ferma opinione che tra loro vedremo e udremo cose e parole che ti parranno degne, non solamente di lode, ma di stupore.

Momo: Io per me non veggo, se gli uomini sono il più perfetto genere dell'universo, come faccia di bisogno che sieno inciviliti perché non si abbrucino da se stessi, e non mangino i figliuoli propri: quando che gli altri animali sono tutti barbari, e ciò non ostante, nessuno si abbrucia a bello studio, fuorché la fenice, che non si trova; rarissimi si mangiano alcun loro simile; e molto più rari si cibano dei loro figliuoli, per qualche accidente insolito, e non per averli generati a quest'uso. Avverti eziandio, che delle cinque parti del mondo una sola, né tutta intera, e questa non paragonabile per grandezza a veruna delle altre quattro, è dotata della civiltà che tu lodi; aggiunte alcune piccole porzioncelle di un'altra parte del mondo. E già tu medesimo non vorrai dire che questa civiltà sia compiuta, in modo che oggidì gli uomini di Parigi o di Filadelfia abbiano generalmente tutta la perfezione che può convenire alla loro specie. Ora, per condursi al presente stato di civiltà non ancora perfetta, quanto tempo hanno dovuto penare questi tali popoli? Tanti anni quanti si possono numerare dall'origine dell'uomo insino ai tempi prossimi. E quasi tutte le invenzioni che erano o di maggiore necessità o di maggior profitto al conseguimento dello stato civile, hanno avuto origine, non da ragione, ma da casi fortuiti: di modo che la civiltà umana è opera della sorte più che della natura: e dove questi tali casi non sono occorsi, veggiamo che i popoli sono ancora barbari; con tutto che abbiano altrettanta età quanta i popoli civili. Dico io dunque: se l'uomo barbaro mostra di essere inferiore per molti capi a qualunque altro animale; se la civiltà, che è l'opposto della barbarie, non è posseduta né anche oggi se non da una piccola parte del genere umano; se oltre di ciò, questa parte non è potuta altrimenti pervenire al presente stato civile, se non dopo una quantità innumerabile di secoli, e per beneficio massimamente del caso, piuttosto che di alcun'altra cagione; all'ultimo, se il detto stato civile non è per anche perfetto; considera un poco se forse la tua sentenza circa il genere umano fosse più vera acconciandola in questa forma: cioè dicendo che esso è veramente sommo tra i generi, come tu pensi; ma sommo nell'imperfezione, piuttosto che nella perfezione; quantunque gli uomini nel parlare e nel giudicare, scambino continuamente l'una coll'altra; argomentando da certi cotali presupposti che si hanno fatto essi, e tengonli per verità palpabili. Certo che gli altri generi di creature fino nel principio furono perfettissimi ciascheduno in se stesso. E quando eziandio non fosse chiaro che l'uomo barbaro, considerato in rispetto agli altri animali, è meno buono di tutti; io non mi persuado che l'essere naturalmente imperfettissimo nel proprio genere, come pare

l'inaridimento del mondo suscita nelle voci che escono dagli antichi miti; dall'altro stabilisce un colloquio serrato con i moderni, e con Voltaire in particolare, che traspare dal confronto con *Candide*¹⁹⁸. Sia il *Prometeo o il Caucaso* di Luciano che il *Protagora* di Platone (che

che sia l'uomo, s'abbia a tenere in conto di perfezione maggiore di tutte l'altre. Aggiungi che la civiltà umana, così difficile da ottenere, e forse impossibile da ridurre a compimento, non è anco stabile in modo, che ella non possa cadere: come in effetto si trova essere avvenuto più volte, e in diversi popoli, che ne avevano acquistato una buona parte. In somma io conchiudo che se tuo fratello Epimeteo recava ai giudici il modello che debbe avere adoperato quando formò il primo asino o la prima rana, forse ne riportava il premio che tu non hai conseguito. Pure a ogni modo io ti concederò volentieri che l'uomo sia perfettissimo, se tu ti risolvi a dire che la sua perfezione si rassomigli a quella che si attribuiva da Plotino al mondo: il quale, diceva Plotino, è ottimo e perfetto assolutamente; ma perché il mondo sia perfetto, conviene che egli abbia in sé, tra le altre cose, anco tutti i mali possibili; però in fatti si trova in lui tanto male, quanto vi può capire. E in questo rispetto forse io concederei similmente al Leibnizio che il mondo presente fosse il migliore di tutti i mondi possibili. Non si dubita che Prometeo non avesse a ordine una risposta in forma distinta, precisa e dialettica a tutte queste ragioni; ma è parimente certo che non la diede: perché in questo medesimo punto si trovarono sopra alla città di Londra: dove scesi, e veduto gran moltitudine di gente concorrere alla porta di una casa privata, messisi tra la folla, entrarono nella casa; e trovarono sopra un letto un uomo disteso supino, che avea nella ritta una pistola; ferito nel petto, e morto; e accanto a lui giacere due fanciullini, medesimamente morti. Erano nella stanza parecchie persone della casa, e alcuni giudici, i quali le interrogavano, mentre che un ufficiale scriveva.

Prometeo: Chi sono questi sciagurati?

Un famiglio: Il mio padrone e i figliuoli.

Prometeo: Chi gli ha uccisi?

Famiglio: Il padrone tutti e tre.

Prometeo: Tu vuoi dire i figliuoli e se stesso?

Famiglio: Appunto.

Prometeo: Oh che è mai cotesto! Qualche grandissima sventura gli doveva essere accaduta.

Famiglio: Nessuna, che io sappia.

Prometeo: Ma forse era povero, o disprezzato da tutti, o sfortunato in amore, o in corte?

Famiglio: Anzi ricchissimo, e credo che tutti lo stimassero; di amore non se ne curava, e in corte aveva molto favore.

Prometeo: Dunque come e caduto in questa disperazione?

Famiglio: Per tedio della vita, secondo che ha lasciato scritto.

Prometeo: E questi giudici che fanno?

Famiglio: S'informano se il padrone era impazzito o no: che in caso non fosse impazzito, la sua roba ricade al pubblico per legge: e in verità non si potrà fare che non ricada.

Prometeo: Ma, dimmi, non aveva nessun amico o parente, a cui potesse raccomandare questi fanciullini, in cambio d'ammazzarli?

Famiglio: Sì aveva; e tra gli altri, uno che gli era molto intrinseco, al quale ha raccomandato il suo cane. Momo stava per congratularsi con Prometeo sopra i buoni effetti della civiltà, e sopra la contentezza che appariva ne risultasse alla nostra vita; e voleva anche rammemorargli che nessun altro animale fuori dell'uomo, si uccide volontariamente esso medesimo, né spegne per disperazione della vita i figliuoli: ma Prometeo lo prevenne; e senza curarsi di vedere le due parti del mondo che rimanevano, gli pagò la scommessa.» (TPP 520-524).

¹⁹⁸ Utilizzo l'edizione posseduta in Casa Leopardi, posta nello scaffale dei libri proibiti e sicuramente letta da Leopardi nel marzo 1824 (cfr. la nota successiva): *Candido, o l'ottimismo* del Sig. Dottor Ralph, Tradotto in Italiano, 1759. Nella Biblioteca è presente anche una prosecuzione apocrifa delle avventure di Candido – *Candido, o sia l'ottimismo* del Sig. Dottor Ralph, Tradotto in Italiano Parte Seconda, 1761 – che viene introdotta dall'editore con la seguente avvertenza: «*Si credeva che il Sig. Dottor RALPH non fosse risoluto a portar più oltre il suo libro dell'OTTIMISMO, sicchè si era tradotto e pubblicato come un'opera finita; ma incoraggiato il Sig. Dot. Ralph dal chiasso che ne facevano le Università d'Alemagna, avendone data la seconda parte se n'è affrettata la traduzione per sodisfare alle premure del Pubblico, e specialmente di quegli che non ridono punto su' frizzi di Maestro Aliboron, che sanno che cos'è un Abramo Chaumeix, e che non leggono il Giornale di Trevoux*», p. 2.

Per una prima visione d'insieme del rapporto tra Leopardi e Voltaire cfr. Maria Maddalena Sirocchi, *Leopardi e Voltaire*, «Convivium», XXX, 1962, pp. 30-39, che ritrova in entrambi la consapevolezza della

contiene – si è detto – la versione platonica del mito di Prometeo) e il *Candide* sono oggetto di letture attestate a ridosso della composizione dell'Operetta¹⁹⁹.

La *Scommessa*, «una delle operette più ricche di spunti lucianeschi»²⁰⁰, è tra le Operette un *hapax*, perché risulta la più composita, non soltanto sul piano formale, come ha riconosciuto Alberto Folin sulla scia di Galimberti²⁰¹. Essa è una vera e propria “menippea”, per l'intreccio di parti narrative e di dialoghi, e segue da vicino il progetto del 1819: «Dialoghi satirici alla maniera di Luciano, ma tolti i personaggi e il ridicolo dai costumi presenti o moderni» (TPP 1109/1)²⁰². L'Operetta fu composta fra il 30 aprile e l'8 maggio 1824²⁰³, subito dopo il *Dialogo della Terra e della Luna*, che la precede immediatamente nella posizione di tutte le stampe, essa realizza con evidenza esemplare un esperimento felicemente riuscito di fusione fra la retorica luciana e quella voltairiana,

contraddizione universale: «Tanto Voltaire che Leopardi hanno guardato dietro le maschere che gli uomini da sempre si affannano ad aggiustarsi sul volto e hanno scoperto che l'immagine nascosta è sempre l'opposto di quella palese, che la legge dell'intero universo è la contraddizione», ma aggiunge che in Leopardi «il profondo pessimismo, filtrato in un'intima lacerazione, è reso più persuasivo, più umano, da una sapiente misura espressiva», e conclude: «La novità di Leopardi rispetto al Voltaire è nella maniera di riproporsi gli eterni problemi della vita e della morte, del male e della sofferenza: con un accento e una vibrazione che, sconosciuti prima e a lungo ignorati dopo di lui, sembrano destinati a ripercuotersi con nuova forza nella coscienza delle generazioni di oggi» (citazioni alle pp. 35, 36 e 39).

¹⁹⁹ Nel II *Elenco di letture*, redatto tra novembre 1822 e aprile 1823, si trova al n. 22 il *Protagora* di Platone dalla ricordata edizione dell'Ast («Platonis op. ed. Astii. Lips. T. I. Protagoras.») e nel IV *Elenco di letture* si trovano il *Prometeo o il Caucaso* di Luciano, nel gennaio 1824 al n. 123, e il *Candide* di Voltaire nella traduzione italiana citata del 1759, nel marzo 1824 al n. 152 (TPP 1114, 1116 e 1117).

²⁰⁰ Emilio Mattioli, *Leopardi e Luciano*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico*, cit., p. 90.

²⁰¹ Cfr. Alberto Folin, *Il riso di Momo e l'impossibile scommessa di Prometeo*, in Id., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, 4. *Dall'immagine all'«idea»*, Marsilio, Venezia 1996, pp. 111-114, quindi in AA. VV., *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*. Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 18-22 settembre 1995, Olschki, Firenze 1998, pp. 393-406 (citazione alla p. 111).

²⁰² Scrive Liana Cellerino: «la scommessa di Prometeo, già riconosciuta dalla critica come vera e propria menippea nell'unione di narrativa e dialogo, porterà l'esigenza di togliere “i personaggi e il ridicolo dai costumi presenti o moderni” [...]», Liana Cellerino, *L'ironia delle «Operette morali»*, in Ead., *Sentieri per capre. Percorsi e scorciatoie della prosa d'invenzione morale*, Japarde, L'Aquila 1992, p. 73. Sul rapporto di Leopardi con la satira politica cfr. Ermanno Circeo, *La poesia satirico-politica del Leopardi*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1978.

Ricordo che Menippo di Gadara (Palestina, IV-III a. C.), del quale abbiamo notizie poco attendibili, fu di provenienza fenicia e di condizione servile e dopo essersi affrancato divenne allievo del cinico Metrocle, praticò l'usura arricchendosi, cadde in miseria e si uccise. La sua opera principale sono appunto le *Satire*, che presentano una mescolanza di versi e di prosa e hanno per oggetto la derisione della scienza, della cultura, dei luoghi comuni, del buon senso e delle dottrine avversarie (soprattutto stoiche). Si trattava di un genere letterario popolare, noto in tutta l'antichità, ma le *Satire* di Menippo come tutti gli altri suoi scritti, sono andate perdute. Oltre a Luciano, scrissero satire “menippee” in latino anche Seneca e Petronio.

²⁰³ Anche in questo caso rimane aperto il problema, presente per tutte le Operette (ma estendibile anche, secondo qualche studioso, allo *Zibaldone*), se si tratti della prima stesura o della trascrizione in bella copia, secondo un uso che comportava la distruzione della versione preliminare.

negando la credenza nella felicità dell'uomo o nella perfettibilità della civiltà umana e con essa anche la possibilità della storia e la liceità della politica come scienza utile all'uomo.

La tesi esposta da Voltaire nel *Candide* (1759) modifica in profondità quella presentata nelle *Remarques sur les «Pensées» de M. Pascal* (1732-33) contenute nelle *Lettres philosophiques*, nelle quali la critica della concezione di Pascal sulla drammaticità della condizione umana avvicina Leopardi al secondo piuttosto che al primo. Le *Remarques sur les «Pensées» de M. Pascal* non sono inserite nell'edizione italiana delle *Opere scelte* posseduta da Leopardi, ma potrebbero essere state lette separatamente altrove (tra Milano e Bologna) intorno al 1825; rimane tuttavia il problema dell'antiorità della composizione recanatese dell'operetta²⁰⁴.

Le tre diverse tappe del viaggio di Prometeo testimoniano due fasi estreme dell'umanità – quella della barbarie delle prime società e quella della civiltà più avanzata, proponendo tre esempi dell'imperfezione umana sul terreno sociale, con particolare attenzione al nucleo familiare – mentre l'episodio mediano presenta analogie con entrambi gli stadi. I due opposti itinerari tendono a convergere in più di un punto. Il primo evidenzia

²⁰⁴ Mi riferisco a *Opere scelte del signor di Voltaire Appartenenti alla Storia, alla Letteratura, ed alla Filosofia. Ora per la prima volta raccolte, e dalla Lingua Francese nell'Italiana trasportate aggiuntovi Un discorso del signor Barbeyrac sopra l'Utilità delle lettere, e delle scienze, riguardo al bene dello stato*, Benedetto Milocco, Londra 1760, tomi III, possedute nella Biblioteca Leopardi.

Paola Zito ha dato conto di una lista autografa di libri acquistati o da acquistare, databile 1825 e presumibilmente scritta tra Milano e Bologna, nella quale si legge «x les mêmes [*Pensées* di Pascal] avec des notes de Voltaire. Genève 1778. 2. vol. 18. rel. et dor. sur tranche. jol. édit.». Si tratta di un richiamo diretto che la Zito così commenta: «Se Leopardi pervenne a consultare tutti i volumi così scrupolosamente annotati o, in seconda istanza, soltanto quelli contrassegnati dalle crocette che sembrano sottolineare la priorità, non ci è dato sapere; prendiamo atto d'altronde dell'assenza di tali edizioni nella biblioteca recanatese e, ancor più, di quella di espliciti riferimenti al riguardo nello *Zibaldone*. molto probabilmente un elenco di libri da acquistare, dalla fisionomia assolutamente originale, non assimilabile a nessuna delle liste di letture già note», Paola Zito, *Gli effetti della lettura*, in AA. VV., *I Libri di Leopardi*, I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli, serie IX, n. 2, Elio de Rosa, Napoli 2000, pp. 113-130 (citazioni alle pp. 115 e 116).

Nelle *Remarques* Voltaire scrive, a proposito del pensiero XXVIII di Pascal – «Ci si immagini un gran numero di uomini in catena, tutti condannati a morte, alcuni dei quali siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri: i superstiti vedono la propria condizione in quella dei loro simili, e, guardandosi gli uni con gli altri con dolore e senza speranza, attendono il loro turno. Tale l'immagine della condizione degli uomini» (*Pensées* éd. Brunsc. 199) – la seguente riflessione: «In una satira, si può mostrare quanto si vuole l'uomo nei suoi aspetti negativi, ma, per poco che ci si serva della ragione, si dovrà riconoscere che, tra tutti gli animali, l'uomo è quello più perfetto, più felice e che vive più a lungo. Quindi, anziché stupire e lamentarci dell'infelicità e brevità della nostra vita, dobbiamo stupire e rallegrarci della nostra felicità e della sua durata. Per ragionare solo da filosofo, oso dire che ci vuole una buona dose di orgoglio e di temerità per pretendere che, per natura, dovremmo esser meglio di quel che siamo», Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Serini, vol. I, Laterza, Bari 1972, XXVIII, pp. 107-108.

uno slittamento sensibile tra la figura del selvaggio e quella del primitivo, laddove il selvaggio, già corrotto dalla “caduta” nella socialità, ha perso gli attributi del primitivo, che pure forse persiste nelle «californie selve», e si è trasformato in barbaro. Si consuma così un percorso di pensiero antropologico che ha condotto dall’identità di selvaggio e primitivo, alla loro progressiva separazione, fino a fare del selvaggio un barbaro, dedito alla guerra, ai sacrifici, alla più insensata antropofagia. Leopardi sta abbandonando l’idea che vi siano uomini “naturalisti”, del tutto alieni dalla vita sociale, e anche per questo vicini all’animalità pura, intesa come valore positivo. La presenza dell’animalità nella *Scommessa* – sia detto per incidenza – è consistente anche sul piano lessicale come dimostrano le cinque occorrenze del termine “animale” (al secondo posto per quantità, dopo l’*Elogio degli uccelli*)²⁰⁵. Come nelle altre Operette del 1824, manca qui del tutto la concezione della «social catena», mentre è portata a termine la ricognizione sulla natura degli uomini, i più infelici tra i viventi. Come ricorda Contarino:

L’opposizione primitivo/barbaro, così rigorosamente definita nell’autunno del ’23, risulta fondamentale anche per la comprensione della *Scommessa* e soprattutto dell’episodio americano, dove Leopardi riesce a trasfigurare l’astrazione intellettuale in una scena realistica e naturale, pur nella sua stravagante esoticità²⁰⁶.

Mi pare si possano sviluppare in riferimento al tessuto narrativo e dialogico dell’Operetta almeno tre ordini di riflessioni in relazione con le fonti, con la concezione dell’umanità primitiva e con il rapporto con gli altri animali e con la natura.

In rapporto alle fonti emerge non soltanto la sovrapposizione di Platone e Voltaire sul più evidente Luciano (con il felice esito di un *conte philosophique* che si iscrive nella

²⁰⁵ Cfr. *Concordanze diacroniche delle Operette morali di Giacomo Leopardi*, a cura di Ottavio Besomi, Raimund Dreweck, Markus Erni, Augusta López-Bernasocchi, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zurich-New York 1988, *ad vocem*.

²⁰⁶ R. Contarino, *L’uomo contro natura: antropofagia e suicidio nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., pp. 589-590.

tradizione del dialogo luciano), ma credo si possa dire che viene operato un sistematico ribaltamento del motivo di fondo dei dialoghi di Luciano dedicati alla figura di Prometeo: come in essi Giove viene irriso e beffato in funzione di una messa alla berlina di tutto l'Olimpo greco da parte dell'“umano” Prometeo, così Leopardi irride la presunta perfezione del genere umano, adottando anche la tecnica dello spaesamento e della distanza prospettica, a partire dalla scarsa considerazione che gli dei hanno degli uomini, per proseguire nel deludente esito del viaggio di ricognizione. Non è inoltre irrilevante la presenza di una critica del rapporto religioso che lega uomini e dei, che Leopardi riprende da Luciano, ma che radicalizza, usando la chiave della critica di Voltaire verso l'ottimismo del migliore dei mondi possibili.

Per quanto riguarda la concezione dell'umanità primitiva siamo già – come accennavo prima – a una svolta, con l'abbandono del grande mito antropologico e poetico del “selvaggio felice” della California, della cui breve cittadinanza nell'opera leopardiana ho dato conto nel primo capitolo e che (si è detto) compare ancora, in forma marginale, nella *Storia del genere umano*, ma che nella *Scommessa* è quasi assente, e con l'affermazione della barbarie primitiva, frutto terribile dell'entrata dell'umanità nella civiltà sociale e storica²⁰⁷. Tale affermazione si gioca tutta intorno al tema della dissoluzione dei vincoli più profondamente naturali, come quello familiare e filiale, e comporta l'avvio di una riflessione che conduce alla negazione di ogni possibile riforma sociale e civile dell'umanità e che sarà integrata e parzialmente modificata dalle considerazioni del *Plotino* e della *Ginestra* sulla «social catena». La distinzione tra barbaro e primitivo vede peraltro quest'ultimo più vicino agli animali, in una vita segnata – come si è visto nell'*Inno ai Patriarchi* e nel relativo

²⁰⁷ Scrive ancora Contarino: «Le selve della California, come pure quell'età dell'oro di cui sono la moderna proiezione, non occupano più nemmeno quello spazio mitico, in cui Leopardi colloca i suoi *remedia vitae*, come la fanciullezza, l'immaginazione amorosa, l'insensibilità o “qualche liquore generoso”. L'utopia regressiva dei primordi dell'umanità e dell'esotico innocente si può dire scomparsa nell'anno delle *Operette*»; «Partendo dalla condizione selvaggia, Leopardi non scelse – né poteva farlo – i Californi, che vivono dentro la natura, ma un popolo – quello peruviano –, che aveva percorso una tappa, capitale e devastante, del cammino della civiltà. Non più le “vaste selve” della California, ma la valle del Cauca ritratta come un eden contaminato...», ivi, pp. 594 e 595.

Abbozzo – da un ciclo vitale sempre uguale, senza varietà e cambiamento, in un *habitat* geograficamente determinato e in uno stato perfetto e compiuto di uniformità sociale e di radicamento ambientale. Viceversa nel barbaro è vistosamente impresso il segno della violazione della natura e del carattere costitutivo del *polemos* nella nascita della società. Tale distinzione rientra nel quadro di una teoria monogenetica sull'origine del genere umano, testimoniata da alcuni pensieri dello *Zibaldone*, quali quelli dell'11, del 31 ottobre e del 9 dicembre 1823 (cfr. Zib 3665-3667, 3811-3813 e 3962)²⁰⁸. La visione del barbaro è connessa alle informazioni recepite dalle principali fonti sui selvaggi americani e soprattutto dal Solis e dal de Cieza²⁰⁹, come ha ben evidenziato la Muñiz Muñiz, pur

²⁰⁸ In tale prospettiva unitaria va letto l'accostamento – compiuto nello *Zibaldone* del 9 dicembre 1823 – dei Macrocefali che, a detta di Ippocrate, deformavano la testa dei bambini allungandola con «la stessa costumanza [ricavata dalla lettura della *Crónica del Perú* di Cieza] di figurar le teste de' bambini a lor modo, propria di molte popolazioni selvagge dell'America meridionale.» (Zib 3961-3962).

²⁰⁹ L'*Historia de la conquista de Mexico* di Solis è la fonte "americana" letta presumibilmente per prima e maggiormente attestata, presente con quattordici rimandi nello *Zibaldone* e con cinque note alle Operette; essa risulta consultata fino a (Zib 3893) del 19 novembre 1823 (mese della registrazione della *Crónica* del Cieza e del *Saggio* di Algarotti, rispettivamente ai numeri 90 e 92 [cfr. TPP 1116]) e contribuisce a fare dei Messicani la figura dominante del mondo esotico leopardiano. «L'opera di Solis, – afferma Balzano – mai alterata nei suoi concetti portanti, ha aperto una breccia fatale nelle barricate dietro cui erano accampati i selvaggi, che continuano ad avanzare verso un appropriamento ontologico della società con tutto quello che essa comporta, lasciandosi dietro, nella notte favolosa, il primitivo immaginato e mai visto», M. Balzano, "*I confini del sole*", cit., p. 41.

La *Crónica del Perú* di Cieza viene citata sette volte nello *Zibaldone*, a partire dal 15 settembre 1823, con un interesse prevalente per gli aspetti orribili e inumani della barbarie americana (cfr. [Zib 3430], dove la *Crónica del Perú* viene citata per sostenere che «Ma ella [la natura] non insegna di seppellirli né di abbruciarli, né di torceli in altro modo davanti agli occhi.^a» [«^a Veggasi a questo proposito la Parte primera de la Chronica del Peru di Pedro de Cieça de Leon. en Anvers 1554. 8^{vo} piccolo, cap.53.fine. a car. 146. p.2. cap.62.63.100.101. principio.»,] e (Zib 3640) del 9 ottobre 1823, dove si ricorda che «Le più rozze [nazioni adoravano], gli animali più feroci, o loro sembianze (V. la parte I. della Cron. del Peru di Cieça, cap. 55. fine. Car. 152. p.2.)»). Essa è inoltre presente due volte nelle Operette ed è richiamata per la prima volta nelle note *Al dialogo del cavallo e del bue* a proposito dell'esistenza dei giganti, databili al 1821 (cfr. TPP 613). Da segnalare come in queste note sia presente anche il Barthélémy: un ulteriore indizio di una corrispondenza nelle letture leopardiane tra esotico e antico. Gli altri riferimenti alla *Crónica* sono riportati più avanti.

All'opera di Cieza de León, vicino alle posizioni filo-indigene di Bartolomé de Las Casas, si è dedicata Francesca Cantù che ha pubblicato per la prima volta in forma integrale la Terza Parte della *Crónica*, dal titolo *Descubrimiento y conquista del Perú*, dedicata alle spedizioni di scoperta e di conquista del Perù da parte di Francisco Pizarro; Cantù scrive a propositi della Prima Parte: «La Prima Parte ha per oggetto la rappresentazione dello spazio geografico americano, nelle sue componenti fisiche, naturali, climatiche. La precisione, la curiosità e lo spirito d'indagine che caratterizzano la stesura di quest'inventario, snodantesi lungo i territori compresi tra il 12° di latitudine Nord e il 20° di latitudine Sud, dalla città di Panama alle montagne argentine del Potosí – territorio personalmente percorso e riconosciuto dallo stesso autore – si applicano poi allo studio degli uomini che su questo spazio vivono, alle forme delle loro organizzazioni politiche, sociali, religiose, culturali», Francesca Cantù, *Contribuito allo studio e all'interpretazione dell'opera storica di Pedro de Cieza de León: il testo completo del «Descubrimiento y conquista del Perú»*, in Id., *Pedro de Cieza de León e il «Descubrimiento y conquista del Perú»*, Istituto Storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979, pp. 25-26.

Mi pare degno di nota il fatto che Cieza de León sia ancora oggi fonte attendibile per la ricostruzione della storia della catastrofe demografica dei nativi americani, in quanto – secondo una tesi che torna ad essere

proponendo qualche interrogativo sulla priorità o meno delle fonti rispetto alla “palinodia” leopardiana sui selvaggi:

In base a questi e ad altri dati [da Cieza e Solis], Leopardi finirà per comporre il ritratto di una società mostruosa dove guerre, cannibalismo, crudeltà e nefandissime superstizioni, non solo possiedono il rango di vere e proprie «usanze», ma – ed è ciò che maggiormente lo colpisce – hanno come denominatore comune il carattere di «assurdità autodistruttive» [...] ²¹⁰.

accreditata – egli attribuisce la maggiore responsabilità dello spopolamento incontrato nelle sue peregrinazioni alla guerra e non alle malattie: «Le considerazioni sul forte declino della popolazione riguardano un gran numero di località che coprono il vastissimo territorio che va da Panamá [...] al lago Titicaca [...]»; «Cieza, testimone diretto di gran parte dei due decenni tumultuosi e sanguinosi che seguirono l'arrivo di Pizarro, non sembra aver dubbi nel porre la guerra, e le sue conseguenze indirette, al primo posto tra le cause del disastro demografico», Massimo Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios d'America*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 45 e 47.

²¹⁰ Ma, con qualche distinguo, aggiunge: «Certo, sarebbe da chiedersi se la lettura delle cronache sopra menzionate ebbe a giocare in questa “palinodia” un ruolo determinante, o se invece l'interesse dimostrato per la storia delle Indie non abbia avuto origine in un precedente slittamento delle categorie leopardiane»; «In questo modo, alla dicotomia mondo primitivo/mondo civilizzato si aggiungerà, nelle categorie leopardiane, la distinzione fra “primitivo” e “selvaggio” che finisce per avvicinare fra di loro certe qualità (antibarbariche per antonomasia) appartenenti ai membri della dicotomia antica, talchè non solo la mitezza dei costumi “californi” e quella dei costumi moderni verrà contrapposta alla crudeltà di quelli selvaggi, ma in base a tale svolta, la “mortifera” civilizzazione potrà venir parzialmente recuperata come una sorta di ritorno al primitivo o se non altro come “medicina” (salutare per quanto innaturale) contro la barbarie [...]», M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, cit., pp. 90-92. Specificamente Muñiz Muñiz ritrova per gli Incas la fonte in Algarotti e per l'America del nord in Robertson (cfr. p. 92, nota 28).

Il *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas* (1753) di Algarotti viene letto tra novembre e dicembre 1823 (è inserito nel tomo IV delle *Opere* del Conte Algarotti 10 voll., Lorenzo Manini, Cremona 1778-84, pp. 161-182, possedute nella Biblioteca Leopardi) e citato quattro volte nello *Zibaldone* a partire dal passo dell'8 dicembre 1823 riportato nel testo (cfr. Zib 3956-3958). Esso si richiama ai *Comentarios reales*, pubblicati nella *Primera parte de los Comentarios Reales que tratan del origine de los Yncas* presso Pedro Crasbeeck a Lisbona nel 1609 e con il titolo *Historia general del Perú* postumi presso Andres Barrera a Cordoba nel 1617 (cfr. l'edizione italiana moderna Garcilaso de la Vega el Inca, *Storia generale del Perù*, a cura di Francesco Saba Sardi, Rizzoli, Milano 2001). I *Commentarios* furono redatti dall'Inca Garcilaso de la Vega, figlio di una principessa peruviana e di un capitano spagnolo, tradotti in francese nel 1633 e molto citati dei pensatori illuministi; scrive al proposito Angelo Morino: «È [il *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas*], sostanzialmente, una ricostruzione che procede dalla lettura dei *Commentarios reales* (1609-17) dell'Inca Garcilaso de la Vega. I quali, tradotti in francese già nel 1633, erano subito divenuti punto di riferimento per chiunque fosse interessato alla cultura del Perù preispanico. Lo troviamo in nota alle *Lettres d'une Péruvienne* (1747) di Madame de Grafigny, ai capitoli americani dell'*Essai sur les mœurs* (1754) di Voltaire, agli *Incas* (1777) di Jean-François Marmontel... Ma più a fondo, nel caso del *Saggio* di Algarotti, si tratta di un raffronto fra l'impero incaico e l'impero romano, dove quest'ultimo si rivela essere il nucleo autentico dello scrivere», Angelo Morino, *Certe sere a Cirey sur la Blaise...*, in Francesco Algarotti, *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas*, a cura di Angelo Morino, Sellerio, Palermo 1987, p. 59 (cfr. anche l'edizione italiana moderna dei *Commentarios*: Inca Garcilaso de la Vega, *Commentari Reali degli Incas*, edizione italiana a cura di Francesco Saba Sardi, Rusconi, Milano 1977). Algarotti insiste sul parallelo tra impero romano e impero degli Incas, facendo degli Incas i migliori rappresentanti di un Nuovo Mondo civilizzato. Scrive Balzano: «Questi americani, Incas e in secondo luogo Aztechi, sembrano ricordare per certi versi l'accantonata teorizzazione delle “società mezzane” che si identificavano primariamente nelle repubbliche dell'antichità classica, dove l'organizzazione sociale non paralizzava totalmente gli slanci virtuosi verso la vita attiva», M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, cit., p. 243.

Peraltro la Muñiz Muñiz rimarca come la nuova categoria del “barbaro” attraverso la visione dei popoli americani nella distinzione interna tra i più selvaggi e i più civilizzati, come i Messicani e gli Incas. In effetti nel pensiero dell’8 dicembre 1823 si legge:

In tutta l’America, abitata certo e frequentata da tempi remotissimi, poiché non s’ha notizia né memoria alcuna del quando incominciasse, non si è trovato alcuna sorta di alfabeto né orma alcuna di alfabeto, né cosa che alla natura di esso si avvicinasse. Non ostante la nota e meravigliosa coltura, le arti, manifatture, fabbriche ammirabili, politica squisita e legislazione, ed altre grandi e numerose parti di civiltà che si trovarono nel paese soggetto al regno degl’Incas [«V. il Saggio di Algarotti sugl’Incas.»], cominciato da tre secoli prima della scoperta e conquista d’esso paese (cioè nel sec.13.); e più ancora nel Messico, la cui civilizzazione credo che sia ancora più antica. Dico dell’ultima e più nota civiltà, poiché s’hanno molti indizi, e di tradizioni patrie, e d’avanzi d’edifizi e monumenti di gusto e maniera diversa da quelli dell’ultima epoca di civiltà, e d’altre cose, che dimostrano esservi state altre epoche in cui questa o quella parte dell’America (in particolare il Perù) fu, non si sa fino a qual segno, civile o dirozzata. Massime che l’America fu soggetta a rivoluzioni frequentissime e totali ne’ paesi ov’elle accadevano, trasmigrazioni e totali estinzioni d’interi popoli e città, e devastazioni e assodamenti d’interi provincie, per la ferocia e frequenza e quasi continuità delle guerre, come ho detto altrove in più luoghi (v. la pag.3932. fra l’altre, con quelle ivi citate, e il pensiero a cui quest’ultime appartengono). La scrittura del regno degl’incas si faceva con certi nodi (Algarotti Saggio sugl’Incas. Opp. Cremona t.4. p.170-1); quella del Messico consisteva in pitture. Queste osservazioni si applichino al detto altrove 1. sopra l’unicità dell’invenzione dell’alfabeto, 2. sopra la difficoltà di questa invenzione tanto necessaria alla civiltà, e quindi tanto principal cagione dello snaturamento dell’uomo ec., 3. sopra le differenze

La lettura della *Storia di America* di Robertson (*History of America* [1777], l’edizione italiana citata da Leopardi è: *Storia di America*, Gatti, Venezia 1794, t. 2) è invece più tarda; essa viene citata due volte, la prima nello *Zibaldone* del 15 ottobre 1824 (cfr. Zib 4120-4121), e viene ampiamente utilizzata per la stesura del *Colombo* (nel quale sono presenti sei citazioni).

Entrambe le opere sono disponibili in edizione moderna: oltre alla citata edizione del *Saggio sopra l’Imperio degl’Incas* cfr. William Robertson, *La scoperta dell’America*, a cura di Luigi Mascilli Migliorini, Salerno, Roma 1992 (che traduce il quarto libro del secondo volume, quello consultato da Leopardi).

essenziali tra lo stato de' popoli anche civili, che non abbiano avuto relazioni tra loro, 4. sopra l'unicità di tutte o quasi tutte le invenzioni più difficili, e più contribuenti alla civiltà, dimostrata dall'esser esse, benché necessarissime, state sempre ignote ai popoli, anche fino a un certo segno civili, che non hanno avuto che fare cogli europei ec. dopo esse invenzioni, o viceversa agli europei ec. benché civilissimi, quelle degli altri popoli, ancorché molto addietro in coltura, e ciò per lunghissimi secoli, fino al cominciamento delle relazioni scambievoli degli europei ec. e di tali popoli. (Zib 3957-3958)²¹¹.

Più di recente Balzano ha riconosciuto il canovaccio dell'Operetta per i contenuti e per l'invenzione nella *Parte primera de la Crónica del Perú* di de Cieza. Di qualche rilievo anche le note apposte da Leopardi, nelle quali sono presenti richiami a Robertson, Daniello Bartoli e Henry Schoolcraft²¹² e che mostrano come «Il progetto delle Operette

²¹¹ Il passo indica il favore di Leopardi per i Messicani per l'antichità e la ricchezza della loro civiltà, ancorché priva di un vero e proprio linguaggio scritto. Cfr. M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, cit., pp. 92, nota 28.

²¹² La lettura della *Parte primera de la Crónica del Perú* di Pedro de Cieza de Leon è registrata nel IV *Elenco di letture* nel novembre 1823 al n. 90 (TPP 1116). Della *Crónica* fu pubblicata – a Siviglia nel 1553 – soltanto la prima parte, e nella Biblioteca Leopardi è presente una traduzione italiana curata da Agostino Cravalis nel 1564, mai citata da Leopardi che, come nel caso del Solis, predilige l'edizione spagnola originale. Il riferimento a una nota apposta da Robertson alla *Storia d'America* può essere stato un'aggiunta successiva alla stesura della *Scommessa* ed è utilizzato a sostegno della veridicità del racconto di Pedro de Cieza: «Della sua veridicità e fede nelle narrative, si può vedere la prima nota del Robertson al sesto libro della Storia d'America.» (Opemmor 428). A proposito dell'episodio della vedova indiana di Agra (cfr. pp. 213-217 e nota 259) Leopardi richiama in nota la *Missione al Mogor* di Daniello Bartoli (1653), che antologizzerà nella *Crestomazia della prosa* (cfr. Descrizioni XIII. *L'isoletta di Ormuz*, in G. Leopardi, *Crestomazia Italiana. La prosa*, cit., pp. 93-95). Il richiamo in nota a un articolo del geografo ed etnologo americano Henry Schoolcraft – autore di *A Narrative Journal of Travels Through the Northwestern Regions...to the Sources of the Mississippi River* (1821) e studioso tra i maggiori dei nativi americani –, *Travels in the central portions of the Mississippi valley*, New York, 1825, letto in estratto sulla "Revue Encyclopédique", t. 28, novembre 1825, a Bologna, successivamente alla stesura dell'operetta e all'invio del manoscritto all'editore (dicembre 1826 – gennaio 1827), è citato a testimonianza della progressiva estinzione dei selvaggi connessa al loro imbarbarimento: «"Le nombre des indigènes qui habitent les deux Amériques décroît annuellement. On en compte encore environ 500.000 au nord et à l'ouest des États-Unis, et 400.000 au sud des républiques de Rio de la Plata et du Chili. C'est moins aux guerres qu'ils ont à soutenir contre les gouvernements américains, qu'à leur funeste passion pour les liqueurs fortes et aux combats d'exterminatio qu'ils se livrent entr'eux, que l'on doit attribuer leur décroissement rapide. Ils portent à un tel point ces deux excès, que l'on peut prédire, avec certitude, qu'avant un siècle ils auront complètement disparu de cette partie du globe. L'ouvrage de M. Schoolcraft (intitolato, *Travels in the central portions of the Mississippi valley*; pubblicato a New-York, l'anno 1825) est plein de détails curieux sur ces propriétaires primitifs du Nouveau-Monde; il devra tre d'autant plus recherché, que c'est, pour ainsi dire, l'histoire de la dernière période d'existence d'un peuple qui va s'éteindre". *Revue Encyclopédique*, tom. 28, novembre 1825, pag. 444.» (Opmor 429-430). Tutte e tre le note sono utilizzate a sostegno documentario di quanto asserito nel testo. Come scrive Balzano, «L'aggiunta è prova della costante volontà del poeta di rafforzare le affermazioni dei suoi testi con documenti che testimonino anche il valore storico del suo dettato a questo, infatti, servono essenzialmente le

non segue fasi di costruzione cronologicamente progressiva, ma rimane aperto a nuovi inserimenti che rispecchiano i movimenti e la struttura della filosofia leopardiana»²¹³. Tale apertura della ricognizione testuale e documentaria, espressa nelle note alle Operette è testimoniata anche, per la *Scommessa*, da una nota relativa al *Storia della filosofia moderna* di Johann Gottlieb Buhle, opera la cui sicura attestazione di lettura, importante per indagare sui rapporti di Leopardi con Immanuel Kant e con il kantismo, si ritrova proprio in una annotazione marginale manoscritta della *Scommessa*, apposta nel novembre del 1825, l'anno successivo alla stesura: «Buhle, Stor. della Filos. mod. Mil. 1821. ec. t. 3. p. 200-1. 206» (Opmor 438)²¹⁴.

Aggiungerei che non è da escludere che nel primo episodio della *Scommessa* Leopardi abbia voluto rispondere celatamente alle tesi proposte dal *Genie* di Chateaubriand, specificamente nelle due trame narrative di *René* e di *Atala*, letti – come si è ricordato (cfr. nota 13) nel primo soggiorno romano. Segnatamente ricorderei la riflessione di René al passaggio gioioso di un gruppo di Indiani nella pianura, veri e propri «selvaggi felici» come i Californi:

letture principali di Leopardi sull'America», M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, cit., p. 264.

²¹³ Ivi, p. 267.

²¹⁴ Si tratta di Giovanni Amadeo Buhle, *Storia della filosofia moderna*, tradotta in italiano da D. Vincenzo Lancetti, voll. 12, Tipografia di Commercio, Milano 1821-1825. Riporto al proposito quanto scrive Marco Antonio Bazzocchi: «Quest'opera, in dodici volumi, venne letta da Leopardi nel 1825, tra Milano e Bologna, e confluì in alcuni luoghi dell'elaborazione delle *Operette morali*, ispirando probabilmente l'ideazione del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*. Abbiamo una prova della lettura a più riprese del Buhle nel fatto che, in una nota marginale ad un dialogo composto nel 1824, *La scommessa di Prometeo*, Leopardi rimanda al terzo tomo dell'opera (uscito nel 1821), pagine 200-201 e 206. Per esempio, in un'operetta già composta, *La scommessa di Prometeo*, Leopardi aggiunge, quando la legge nel novembre del 1825 a Bologna, una notizia che riguarda i popoli sudamericani. Il passo riguarda lo stupore di Prometeo di fronte alle usanze dei selvaggi che abitano un paese del Perù. Un selvaggio dichiara di praticare l'antropofagia e che vittime ne sono, oltre le mogli non più feconde, gli schiavi invecchiati catturati in una tribù vicina. Leopardi compone una nota, la 18, e riporta letteralmente un passo preso dalla *Révue* dove si parla di un'opera di M. Schoolcraft (*Travels in the central portions of Mississippi valley*, 1825) che ipotizza l'autodistruzione degli indigeni americani, a causa di lotte intestine che li porteranno all'estinzione nel giro di un secolo», Marco Antonio Bazzocchi, *I libri di Giacomo Leopardi a Bologna*, in Marco Antonio Bazzocchi, a cura di, *Leopardi e Bologna*. Atti del Convegno di Studi per il Secondo Centenario Leopardiano (Bologna, 18-19 maggio 1998), Olschki Editore, 1999, pp. 116-117.

Heureux sauvages, oh ! que ne puis-je jouir de la paix qui vous accompagne toujours ! Tandis qu'avec si peu de fruits, je parcourois tant de contrées, vous, assis tranquillement sous un chêne, vous laissiez couler vos jours sans les compter. Votre raison n'étoit que vos besoins, et vous arriviez, mieux que moi, au résultat de la philosophie, comme l'enfant, entre les jeux et le sommeil. Si cette légère mélancolie, qui s'engendre de l'excès du bonheur, atteignoit quelquefois votre ame, bientôt vous sortiez de ce trouble passager, et votre regard levé vers le Ciel cherchoit avec attendrissement ce je ne sais quoi inconnu, qui prend pitié du pauvre sauvage²¹⁵.

A proposito del *René* Leopardi svilupperà nello *Zibaldone*, poco dopo il ritorno da Roma (1 giugno 1823), un pensiero sul tema della felicità che è del tutto consono ai motivi presenti nell'operetta:

Il qual ristagno [della vita, specie nei giovani moderni] è micidiale alla felicità per le ragioni sopraddette. Ora esso è l'effetto proprio del moderno modo di vivere, e il carattere che lo distingue dall'antico, e quello che osservato da Chateaubriand, volendo fare un romanzo di carattere essenzialmente moderno, e ignoto e impossibile da farsi o da concepirsi agli antichi, gl'ispirò il *René*, che si aggira tutto in descrivere e determinare questo ristagno, e gli effetti suoi. Da ciò solo si conchiuda se la vita antica o la moderna è più conducente alla felicità, ovvero qual delle due sia meno conducente all'infelicità. E poiché lo Chateaubriand considera questo ristagno come effetto preciso e proprio del Cristianesimo, vegga egli qual conseguenza se ne debba tirare intorno a questa religione, per ciò che spetta al temporale. In verità si trova ad ogni passo che le sue più fine, profonde, nuove e vere osservazioni e i suoi argomenti intorno al Cristianesimo, e gli effetti di lui, ed alla moderna civiltà, ed al carattere e spirito dell'uomo Cristiano, o moderno e civile, provano dirittamente il contrario di quello ch'egli si propone. E può dirsi che ognivolta ch'egli reca in mezzo osservazioni nuove, travaglia per la sentenza contraria alla sua, accresce gli argomenti

²¹⁵ Fr.-A. Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Tome second, Seconde partie. *Poétique du Christianisme*. Livre IV. Suite de la poésie dans ses rapports avec les hommes, *Suite des passions. René.*, cit., pp. 177-178.

che la fortificano, e somministra nuove armi ai suoi propri avversari, credendosi di combatterli. (Zib 2738-2739).

Inoltre va segnalato nel *Prologue* di *Atala* l'inizio del discorso del vecchio e cieco Chactas a René sulle sue avventure, che unisce selvaggi e civilizzati nel segno della Provvidenza divina:

C'est une singulière destinée, mon cher fils, que celle qui nous réunit dans le désert. Je vois en toi l'homme civilisé qui s'est fait sauvage; tu vois en moi l'homme sauvage, que le grand Esprit, sans doute par ses desseins, a voulu civiliser. Entrés l'un et l'autre dans la carrière de la vie, par les deux bouts opposés, tu es venu te reposer à ma place, et j'ai été m'asseoir à la tienne: ainsi nous avons dû avoir des objets une vue totalement différente. Qui de toi ou de moi, a le plus gagné ou le plus perdu à ce changement de position? C'est ce que savent les Génies, dont le moins savant a plus de sagesse de tous les hommes ensemble²¹⁶.

Viceversa nella *Scommessa* non vi è alcun segno della legge divina e non manca la valorizzazione dell'animalità come dimensione naturale e meno imperfetta rispetto a quella dell'umanità, unita al compiuto riconoscimento (che costituisce anche un punto di arrivo e di non ritorno) che la realtà naturale non è più in sintonia (se pure lo fu in un tempo arcaico) con la civiltà umana e che nessun contatto è più possibile, visto che il processo di civilizzazione ha ormai distrutto l'essenza stessa della naturalità, ovvero il mantenimento in vita del vivente: in questo quadro, il suicidio diviene il suggello di una separazione irreversibile tra ordine naturale e realtà sociale.

In definitiva, la *Scommessa*, pur rimanendo un "fedele" dialogo luciano, sente e discute due temi molto diffusi nel Settecento: quello dello stato di natura e quello della

²¹⁶ Ivi, Tome troisième, Troisième partie. *Beaux-arts et littérature*. Livre VI. Harmonies de la Religion Chrétienne avec les scènes de la nature et les passions du cœur humain. *Atala, ou les amours de deux sauvages dans le désert. Prologue*, p. 192.

condanna del fanatismo di certi usi sociali “selvaggi”²¹⁷. La modalità interpretativa proposta da Leopardi comporta uno slittamento coerente del mito prometeico nel quadro di una prospettiva anti-antropocentrica. La sua rivisitazione del Prometeo di Luciano, trasforma in negativo il ruolo positivo del Titano, ma produce anche uno spostamento del *focus* dell’attenzione narrativa, dall’artefice alle creature, che ridimensiona fortemente la figura di Prometeo, sempre centrale nella tradizione del mito stesso²¹⁸. Non a caso il ruolo di Momo prevale su quello di Prometeo, e presenta il profilo di un vero e proprio personaggio “antiprometeico”.

Peraltro un riferimento a Momo dallo *Zeus tragedo* di Luciano²¹⁹ è già presente nel *Saggio sugli errori popolari degli antichi*:

Luciano nel suo *Giove tragico* introduce Momo a burlarsi dell’ambiguità degli Oracoli, e a rimproverare ad Apolline le oscurità delle sue risposte, “sì oblique ed intralciate, e d’ordinario avvedutamente composte in maniera sì equivoca, che gli uditori han bisogno per intenderle di un’altra Pizia”. (TPP 878).

Anche nella *Scommessa* Momo potrebbe derivare dallo *Zeus tragedo*, dove il dio minore assume il ruolo di consigliere di Giove e di «aspro censore» e – invitato da Giove («Parla, o Momo, senza paura: ché tu certo sarai franco per comune utilità») – si rivolge agli altri dei stigmatizzando i comportamenti che sono alla base della crisi dell’Olimpo e dice, tra l’altro:

²¹⁷ R. Contarino, *L’uomo contro natura: antropofagia e suicidio nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 581.

²¹⁸ «Riprendendo il mito di Prometeo, Leopardi sposta decisamente la sua attenzione dall’artefice alla sua “fattura”, e non indaga, come tanti romantici, sulla sorte del Titano e sul significato del suo gesto rispetto alla volontà celeste», ivi, p. 583.

²¹⁹ Cito dalla classica edizione italiana nella traduzione effettuata da Settembrini nell’Ergastolo di San Stefano (1858), che contiene l’opera pressoché completa di Luciano: Luciano di Samosata, *I dialoghi e gli epigrammi*, cit., pp. 597-618 (le citazioni nel corpo del testo sono alle pp. 605-606, 606 e 615). Scrive il curatore: «Questo dialogo è audacissimo per l’empietà che vi dilaga e potrebbe intitolarsi “La crisi dell’Olimpo o La liquidazione degli dei”»; «Di un’idea di voler sostituire o difendere una fede nuova alla vecchia, consunta, non c’è neppure l’ombra, ma si riempie quest’ultima di ludibrio, restando in preda ad un completo isolamento scettico», p. 597.

E quand'odono i poeti cantare che noi facciamo l'amore, buschiamo ferite, andiam prigionieri, diventiam servi, siamo cani e gatti tra noi, e abbiamo mille noie e malanni, noi che ci teniamo beati ed immortali, che altro possono che giustamente deriderci, ed averci in conto di niente? Noi ci sdegniamo che alcuni uomini non in tutto sciocchi ci danno biasimo per queste cose, e ributtano la nostra provvidenza: eppure dovremmo star contenti che c'è ancora chi ci offre sacrifici, dopo tante corbellerie che noi facciamo;

Noi, se si ha a dire la verità, noi ce ne stiamo in panciolle, e attendiam solamente se uno ci fa sacrificio, se i nostri altari fumano: il resto come va va. Perciò ora ci tocca questo, e ci toccherà di più, quando gli uomini, levando un po' più il capo, s'accorgeranno che sacrifici e processioni non fanno loro alcun pro.

E più avanti, dinanzi alla dissacrazione degli oracoli condotta dall'epicureo Damide, Momo sollecita sprezzantemente Giove a difendersi e questi gli risponde: «Tu ci ammazzi, o Momo, con questi rimproveri inopportuni».

Anche *Il parlamento degli Dei* può aver fornito più d'uno spunto; in specie dove Momo dice, ad esempio, rivolto a Zeus:

Io dico adunque che il male lo fanno alcuni di noi, ai quali non basta che da uomini siano diventati dei, ma han menato qui un codazzo di servitori e di cagnotti e li han fatti eguali a noi, per mostrare così che essi son grandi e valenti. Io credo, o Giove, che mi si conceda parlar con franchezza: ché altrimenti io non potrei, e tutti mi sanno che son libero di lingua, e non taccio quando vedo il torto, ma taglio, e come la sento la spiattello senza rispetti per alcuno, e senza timore: perciò a molti sembro acerbo e calunniatore per indole, e mi chiamano il pubblico accusatore²²⁰.

²²⁰ Luciano di Samosata, *Il parlamento degli Dei*, in Id., *I dialoghi e gli epigrammi*, cit., pp. 967-968.

Momo – che richiama esplicitamente la posizione dell'autore e che riproduce un emblema letterario e morale estendibile a tutte le Operette²²¹ – si presenta come «il dio dello scherno e del riso, portatore obliquo della verità»²²², come un anti-filosofo, che dalla sua posizione laterale può svolgere una critica radicale e senza mediazioni alla civiltà umana e alle sue credenze, parodiando l'idea della perfettibilità e rimarcando la casualità della civilizzazione, frutto di circostanze accidentali. Ricordo inoltre che Momo, figlio della Notte, fratello della Morte, del Sonno e del Lamento, ha assunto nella tradizione mitologica anche i caratteri del dio maldicente, personificazione del biasimo e dello scherno (Hes. *Theog.* 214), «esperto de li vizi umani». Fu lui a consigliare Zeus, che voleva alleggerire la Terra dall'eccessivo peso degli uomini, di dare Teti in sposa a un mortale per generare Elena, che avrebbe portato la discordia e la guerra di Troia.

3.5. Il movimento del disincanto antropologico nella Scommessa

Ma guardiamo più da vicino il movimento prodotto dalla *Scommessa* inserendola nel contesto delle Operette e seguendone il testo in modo analitico.

È ben evidente la finalità anti-antropocentrica di Operette come il *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* e come il *Dialogo della Terra e della Luna* e il *Dialogo di un Fisico*

²²¹ Non mi pare privo di interesse segnalare che negli *Insegnamenti civili* di Plutarco, contenuti negli *Opuscoli morali* sopra ampiamente discussi viene menzionato Momo «riprenditore degl'Iddii»: «Sì come adunque disse Platone doversi avvezzare i giovanetti a sentir dire spesso, che non si dee portar oro addosso per ornamento, né possederne, perché essi hanno l'oro vero e puro infuso nell'anima, accennandoci, per mio avviso, la virtù de' loro antenati, derivata nella mente d'essi, così potremo noi addolcir l'ambizione, dicendo agli ambiziosi che essi stessi hanno dentro a sé l'oro sincero, cioè il vero onore, che non può gustarsi, né macchiarsi per invidia, né per lo stesso Momo, riprenditore degl'Iddii, il qual onore sempre più cresce, e s'avanza quando si discorre, si considerano, e si rammemorano gli onorati fatti maneggiati, e condotti a fine da noi nel governo della repubblica; e però non ha bisogno di pitture, figure, o statue, nelle quali la parte più pregiata appartiene ad altri; avvegnachè non si lodi il trombetta, o l'alabardiere per cui furono effigiate, ma il pittore, o lo scultore di esse» (OM 449-450).

²²² R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagia e suicidio nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 584. Contarino aggiunge: «Come in molte altre operette il portavoce del pensiero leopardiano corrisponde ad una figura, la cui saggezza è misconosciuta e si rivela come un punto di vista demistificante, come una verità semplice, ma da tutti negata. Se Prometeo è armato solo dalla forza dell'opinione, Momo pronuncia invece la sua sentenza sull'uomo solo uando è stato totalmente convinto dall'esperienza», p. 585.

e di un *Metafisico*, che rispettivamente precedono e seguono la *Scommessa* in tutte le stampe; tutte le Operette citate costituiscono – come già ricordato –, con il *Dialogo di Malambruno e di Farfarello* e il *Dialogo della Moda e della Morte*, il nucleo più propriamente luciano del libro. La dimensione luciana è accentuata anche dalla scelta della parodia, che si esercita tramite il discorso indiretto su temi riconducibili al mondo della mitologia attraverso un sapiente straniamento dalla tradizionale cornice di riferimento, stilistica ed espressiva. In tale quadro la *Scommessa* ben descrive il disincanto per l'inaridimento del mondo e lo spaesamento che suscita la lettura dei libri degli antichi in un mondo moderno e assume altresì un ruolo centrale per la radicale critica dell'idea di perfettibilità e l'acquisizione di una consapevolezza anti-anthropocentrica.

Il passaggio dal *Dialogo della Terra e della Luna* alla *Scommessa* introduce anche un mutamento del registro narrativo, che coniuga l'uso del dialogo contrastivo con quello del racconto mitologico, mentre vengono mantenuti alcuni effetti retorici del Dialogo precedente, quali il senso di relativismo, lo spostamento del punto di osservazione, l'effetto di straniamento. Peraltro i due piani del racconto, che si svolge tra il cielo degli dei e la terra degli uomini, rendono un effetto visivo di straniamento e fanno apparire più persuasivi i risultati dell'indagine di Prometeo²²³.

Il contesto della collocazione rende conto bene di tale centralità antropologica, come ha ben evidenziato Nicoletta Fabio,

Se l'equazione zibaldoniana perfezione-felicità non è enunciata, la collocazione della *Scommessa* all'interno del libro la lascia felicemente presupporre; da un lato, l'operetta precedente si interrompeva sulla riconosciuta infelicità universale, anzi sulla vana promessa cui la Terra, «di grossa pasta e di cervello tondo», ingenuamente si affida, di un avvenire roseo dalle «molte felicità», dall'altro lato, il dialogo successivo si rivelerà pienamente non tanto nell'«Eureka, eureka»

²²³ Cfr. R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., pp. 579-580.

del Fisico quanto nella scettica, raggelante risposta che il Metafisico oppone al suo entusiasmo: «Fa una cosa a mio modo. Trova una cassetta di piombo, chiudivi cotesto libro, sotterrala, e prima di morire ricordati di lasciar detto il luogo, acciocché vi si possa andare, e cavare il libro, quando sarà trovata l'arte di vivere felicemente»²²⁴.

Il tema della felicità attraversa dunque le tre Operette passando da una dimensione cosmica a una prospettiva antropologica, a una visione metafisica in rapporto alla durata della vita e alla relatività del tempo, alla quale è dedicato il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, nel quale – sia detto per incidenza – è presente un accenno agli Iperborei che richiama il tema dell'esistenza di un popolo felice, qui collocato nel mondo primitivo e non nel tempo presente, come era accaduto per i Californi:

Gl'Iperborei, popolo incognito, ma famoso; ai quali non si può penetrare, né per terra né per acqua; ricchi d'ogni bene; specialmente di bellissimi asini, dei quali sogliono fare ecatombe; potendo, se io non m'inganno, essere immortali; perché non hanno infermità né fatiche né guerre né discordie né carestie né vizi né colpe; contuttociò muoiono tutti: perché, in capo a mille anni di vita o circa, sazi della terra, saltano spontaneamente da un certa rupe in mare, e vi si annegano. (TPP 526).

È altresì evidente come Leopardi operi qui una contaminazione del mito degli Iperborei con quello del salto dalla rupe di Leucade, che sarà produttivo per il *Colombo* (e che ho ricordato precedentemente; cfr. pp. 79-84).

Bisogna aggiungere che il disegno delle Operette fu meditato a lungo e condusse, nell'arco di meno di un anno (dal 19 gennaio al 16 novembre del 1824), a comporne venti, «legate e racchiuse in un volume unitario e compatto», come ha ben evidenziato Mario Marti:

²²⁴ Nicoletta Fabio, *L'«entusiasmo della ragione»*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 142-143.

Che il Leopardi al momento di porre mano alle *Operette morali*, in coincidenza con l'inizio dell'anno 1824 (esattamente il 19 gennaio), avesse in mente un suo disegno, un qualsiasi ordito da seguire e realizzare, a me sembra fuori discussione. Ci pensava da troppo tempo, certamente da più di quattro anni; e ci pensava come ad un'opera organica e non come ad una serie di prose autonome, «occasionalmente» nate e concresciute nel tempo, come, per esempio, le poesie dei *Canti*. Lo rivela la sua compatta meditazione filosofica; lo testimonia il suo sperimentalismo tecnico-linguistico (per una prosa filosofica) costantemente sostenuto da riflessioni teoriche; lo documenta tutto il materiale (a segno di un fermento non ancora incanalato, disciplinato, dominato), che oggi si usa stampare in e come *Appendice*²²⁵.

Intorno a questo tema, e alla sua configurazione antropologica si strutturano echi e torsioni relative alle fonti principali, che – si è detto – sono Luciano e Voltaire. In particolare il secondo, con il *Candide*, produce risonanze significative, talchè è stato detto che «Un colloquio così serrato col testo voltairiano non si dà altrove» e che

Mai come nella *Scommessa* si fa tesoro del significato, se non del dettato, dei racconti di Voltaire, che, al di là delle fantastiche acrobazie fra realtà e finzione, fra la deformazione dell'ironia e la paradossalità intrinseca della vita concreta, hanno il loro punto focale nella coincidenza fra il percorso mentale e quello, per dir così, fisico²²⁶.

Voltaire viene recepito pienamente nella sua satira dell'ottimismo antropocentrico e della visione leibniziana del migliore dei mondi possibili, ma anche del motivo pascaliano che invita a credere all'esistenza di Dio in funzione della sua perfezione. A tali risonanze si è dedicato Giuseppe Sangirardi nella sua significativa ricognizione "mitografica", muovendo dalla propensione satirica dell'Operetta:

²²⁵ Mario Marti, *Cronologia dinamica delle Operette morali di Giacomo Leopardi*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLVI, 1979, fasc. 494, pp. 207-208 e 210.

²²⁶ N. Fabio, *L'«entusiasmo della ragione»*, cit., p. 139.

La *Scommessa di Prometeo* realizza dunque con evidenza esemplare un esperimento di fusione di retorica luciana e retorica voltairiana nel libro dell'esperienza. Il potenziamento dell'arsenale satirico che ne deriva offre a Leopardi la possibilità di far esplodere la carica distruttiva dell'allegria che viene dalla distanza e dal disprezzo forse oltre le sue stesse mire e intenzioni.

Sangirardi conclude con una sottolineatura del carattere meta-storico e morale dell'Operetta:

Nella *Scommessa* la retorica satirica ha trascinato Leopardi a rappresentare per la prima volta non l'infelicità dell'individuo ma quella del genere umano come infelicità non storicizzabile; ma la retorica satirica impone anche che il genere umano sia considerato colpevole, e per questo non solo l'operetta deride l'insipienza dell'antropocentrismo, ma tende anche a presentare come immotivati e quindi censurabili gli aspetti di violenza e crudeltà insiti in ogni forma di vita sociale²²⁷.

Tale aporia, che segna il contrasto tra infelicità del genere umano e denuncia della sua crudeltà sociale, è stata indicata con grande precisione da Luigi Blasucci:

La visione di un'infelicità umana derivante dalla presenza di mali reali è dominante nella *Scommessa di Prometeo*: dove però quei mali non sembrano riconducibili a una persecuzione esterna della natura, ma a un'intrinseca imperfezione della specie umana rispetto a tutte le altre specie animali: imperfezione che, svincolata dalle ragioni esposte in alcune pagine già ricordate

²²⁷ Scrive inoltre Sangirardi: «La logica della satira chiede un ribaltamento completo della persuasione che l'uomo sia la più perfetta delle creature, chiede che questa perfezione sia rovesciata in perfezione del male: per questo il "genere umano" esce dalla *Scommessa* privato della bontà originaria, escluso *ab origine* da quella della natura»; «L'individuo sventurato, proiezione immediata dell'io leopardiano, è appunto quello che sin dall'inizio e senza colpa si trova nello stato di deiezione in cui il genere umano precipita a partire dal suo colpevole distacco dalla natura. L'anomalia ideologica che si profila nel *Prometeo* è data dal trasferimento inspiegato della deiezione originaria dall'individuo al genere; trasferimento inspiegato perché non è accompagnato da una rinuncia alla prospettiva satirica che trasforma l'individuo innocente in genere colpevole, visto anzi che proprio da quella prospettiva è stato prodotto», G. Sangirardi, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura*, cit. (citazioni alle pp. 144-145 e 146, e nel corpo del testo alle pp. 145 e 145-146).

dello *Zibaldone* (ossia l'allontanamento della specie umana da uno stato originario e più congeniale di società «larga»), rimane nell'operetta del tutto immotivata, una sorta di condanna metafisica: sì che, da un punto di vista ideologico, *La scommessa* appare come l'espressione di un momento piuttosto singolare del pessimismo leopardiano (singolarità che si riflette, se vogliamo, nella stessa struttura composita dell'operetta). L'impressione generale è quella di un Voltaire (del Voltaire polemistista nei confronti di certo facile ottimismo settecentesco sulla «bontà» dell'uomo) privato della sua leggerezza paradossale e caricato di un nuovo pathos tragico. Per questo aspetto, oltre che per un'attenzione tutta nuova rivolta alle particolarità di un paesaggio crudamente esotico, l'operetta sembra preludere al *Dialogo della Natura e di un Islandese*: ma la direzione ideologica non è quella. Dei tre episodi di «imperfezione» umana, anzi, l'ultimo, ossia quello che si riferisce all'insano gesto del londinese disperato «per tedio della vita», può ricondursi alla nota visione sensistico-esistenziale dell'infelicità dell'uomo²²⁸.

Secondo Sangirardi, che segue Blasucci, la soluzione all'aporia verrà data dal *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cominciato soltanto 13 giorni dopo (il 21 maggio).

Seguiamo ora un'analisi dettagliata della *Scommessa* (riportata nella nota 197); «È l'Operetta – ritiene Galimberti – strutturalmente più composita, per l'alternarsi in essa di parti narrative e dialogiche e per i violenti trapassi da scene mitologiche a scene naturali, e da paesaggi primitivi popolati da uomini selvaggi a quadri di vita moderna e “civile”»²²⁹. E teniamo conto di tale sua consistenza satirica. Al proposito, Blasucci ritiene che la *Scommessa* risponda bene al «primo motivo» di satira, ovvero alla «satira di qualsiasi credenza nella felicità dell'uomo o nella sua perfettibilità», fornendone l'esempio più congruente:

²²⁸ Luigi Blasucci, *La posizione ideologica delle «Operette morali»*, in Id., *Leopardi e i segnali dell'infinito*, il Mulino, Bologna 1985, p. 209.

²²⁹ G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, cit., p. 168.

Basterà ricordare per il primo motivo *La scommessa di Prometeo*, dove l'infelicità dell'uomo connessa con la sua imperfezione naturale è dimostrata attraverso tre esempi attinti in luoghi geografici diversi e a diversi stadi di sviluppo della civiltà: il selvaggio americano divoratore dei suoi familiari, la vedova indiana suicida sul rogo del marito per ubriachezza e costrizione, il cittadino londinese uccisore di sé e dei suoi figli per puro *taedium vitae*²³⁰.

La presenza di Luciano è stata riconosciuta da Sangirardi nella stessa architettura dell'Operetta, che riecheggia *Il giudizio delle dee*, nel quale Zeus decide di mandare sulla terra Era, Atena e Afrodite per giudicare Paride, e il *Due volte accusato* (la cui lettura è registrata in agosto, tre mesi dopo la fine della stesura dell'Operetta, ma può essere questo piuttosto l'indice della conclusione della lettura e della ricollocazione del libro al suo posto), che mette in scena lo stesso Luciano che, accusato dalla Retorica e dal Dialogo, si difende sostenendo di aver tolto il Dialogo dallo squallore in cui era caduto e di averlo reso vivo e appetibile al pubblico grazie al riso e all'accoppiamento con la Commedia²³¹.

L'*incipit* dell'Operetta proietta l'azione in un luogo fantastico che assume un evidente aspetto satirico: la città di «Ipernéfelo» (ovvero “sopra le nuvole”, termine luciano, indicato come il secondo titolo dell'*Icaromenippo: Passanuvoli*, nella traduzione di Luigi Settembrini) propone un toponomastico che assume una funzione parodica dell'iperuranio di Platone, e il «collegio delle Muse» richiama il concorso a premi descritto nella *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*, Operetta anch'essa a pieno titolo inserita nel nucleo luciano del libro.

L'effetto ludico è immediatamente percepibile non soltanto per la stravaganza del luogo, ma anche per il linguaggio accademico e per la messa in berlina del collegio divino delle Muse, che non può elargire al vincitore della competizione altro che una «corona di lauro». La rappresentazione ironica del mondo degli dei, che concorrono al premio «per

²³⁰ Luigi Blasucci, *I tempi della satira leopardiana* (1981), in Id., *I titoli del «Canti» e altri studi leopardiani*, Morano Editore, Napoli 1989, p. 209.

²³¹ Cfr. G. Sangirardi, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura*, cit., p. 274.

passatempo» si arricchisce con la descrizione dell'atteggiamento divino, oscillante tra la celia e lo scetticismo per i valori umani, specie classici, quali la gloria («in quanto alla gloria, se gli uomini, da poi che sono fatti filosofi, la disprezzano, si può congetturare che stima ne facciano gli Dei»).

Inutile aggiungere quanto fosse centrale il “mito” della gloria nella formazione giovanile di Leopardi e nelle sue prime prove letterarie. Sulla risibilità di tale presunto valore sarà definitiva l'acre riflessione proposta nel *Parini*.

La Ferraris nota qui la novità della tecnica parodica in funzione dissacratoria della solennità divina:

Convorrà rilevare la novità della tecnica parodica, condotta qui sul filo dell'argomentazione indiretta: applicata a un contesto diverso da quello originario, la sentenza di Pitagora e di Platone svela l'inacidimento subito dall'immagine degli dei a contatto con un mondo, come quello moderno, che ha smarrito il senso antico, vitale, della gloria.

È dunque l'intervento diretto del narratore a provocare, in questo caso, l'effetto di straniamento dei personaggi dal contesto d'origine [...]. Immemori della *distanza* epica e tragica che anticamente li separava dai mortali, gli abitatori d'Ipernéfelo, non dissimili da quelli *di altre città*, si riconoscono infatti nella prosaicità del presente, cui adeguano il loro modo di esprimersi, l'uso del loro lessico mitologico²³².

Nella procedura parodica assumono un certo rilievo anche la banalizzazione e il degrado della vita degli dei, che viene assimilata a quella dei comuni mortali moderni; si tratta di una funzione satirica che però Leopardi propone soltanto nell'avvio narrativo, consapevole del suo scarso effetto nel tempo moderno, a differenza del rilievo che ebbe al tempo di Luciano. Un esempio di demitizzazione è qui l'inserzione nella città degli dei non tanto del vino e dell'olio, che pure sono prodotti “terrestri” e non dell'Olimpo, ma soprattutto di un

²³² A. Ferraris, *La Vita imperfetta*, cit., p. 56.

aspetto moderno e tecnologicamente avanzato della realtà quotidiana, ovvero il cenno a un'invenzione tecnologica recente, la «pentola di rame, detta economica», prototipo dell'odierna pentola a pressione. La notizia su Tiberio è ricavata da Plinio e da Svetonio, citati in nota dallo stesso Autore²³³. Da segnalare anche la vividezza dell'effetto ludico dell'apparato classico mitologico – sottolineata da Contarino –, che fa emergere il tema dell'oblio del genere umano da parte degli dei:

Il prologo in cielo, con i suoi effetti ritardanti che non lasciano a lungo individuare il tema centrale dell'operetta, è il *pendant* tonale della successiva *quête* parodica, che si fonderà sul paradosso di un artefice alla ricerca delle sue creature. Questi dèi dimentichi degli uomini si arrabattano nella loro città di Ipernéfelo con fogge e vizi antropomorfici, in una dimensione letteraria in cui il sublime è contaminato dal triviale²³⁴.

Le motivazioni del tutto prosastiche prodotte da Vulcano, Minerva e Bacco per rifiutare il premio risultano peraltro in contrasto con la loro immagine antica, in particolare la saggezza di Minerva, e l'amore per il vino di Bacco. Secondo la Ferraris si riconosce qui l'efficacia parodica della rappresentazione di Ipernéfelo:

[...] dell'Olimpo classico il leopardiano Ipernéfelo restituisce un'immagine negativa, rovesciata, in un mutamento del registro stilistico ed espressivo (dall'epico al comico) che svela al lettore moderno la sua condizione "mortale" di esilio dall'antica qualità esemplare dell'esistenza²³⁵.

La figura di Prometeo si distingue invece subito per la sua inadeguatezza rispetto al mondo degli dei: non soltanto è l'unico a biasimare la sentenza del collegio delle Muse,

²³³ Leopardi riporta: «Plinio, lib. 16, cap. 30; lib. 2, cap. 55. Svetonio, *Tiber.* cap. 69.» (Opmor 427).

²³⁴ R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagia e suicidio nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 582.

²³⁵ A. Ferraris, *La Vita imperfetta*, cit., p. 57.

ma non è interessato all'onore e alla gloria bensì a fini pratici connessi al premio, peraltro del tutto risibili, come la «difesa del capo contro alle tempeste», eventi atmosferici che però sono assenti a Ipernéfelo, o la volontà di «sotto il diadema nascondere» «la nudità del capo», desiderio più adatto a un vanesio cittadino moderno che non a una divinità greca. La stessa lamentazione di Prometeo con Momo, con il quale «si querelava aspramente» e che non è certo – si è detto – figura “alta” nell'Olimpo greco, contraddice la serena disposizione dell'animo divino e il distacco dai lamenti propri dei comuni mortali. Peraltro la determinazione con la quale Prometeo difenderà la sua invenzione («il modello di terra che aveva fatto e adoperato a formare i primi uomini»), richiamata nella tradizione da Ovidio (*Metamorfosi*, lib. I, vv. 82-86), fa pensare al cocciuto Pangloss del *Candide*, anche se a differenza di esso Prometeo ammetterà il fallimento, rivelandosi inventore infelice e – nonostante il nome – cattivo “preveggen”te”.

Sul piano strutturale va osservato, con Contarino, che l'adozione del *conte philosophique* di matrice illuministica viene iscritta nel modello satirico di Luciano. In particolare anche nell'*Ermotimo* di Luciano è presente (lo ha segnalato per la prima volta Ildebrando Della Giovanna)²³⁶ il motivo della gara fra gli dei: viene descritto un concorso, giudicato da Momo, con alcuni elementi di forte somiglianza con il testo leopardiano, quali la presenza di Minerva e di Vulcano e la presentazione dell'uomo, qui prodotto da Vulcano, nel quale Momo vedeva il difetto «di non avergli fatta una finestrella nel petto, affinché aprendola potessero tutti conoscere quello che vuole e pensa, e se egli dice il vero o il falso»:

[Licinio] Hai udito forse raccontare che rimprovero Momo fece a Vulcano: se no, te lo racconterò io. Dice la favola che Minerva, Nettuno e Vulcano vennero a contesa chi era più valente nell'arte sua, e che Nettuno formò un cavallo, Minerva disegnò una casa, e Vulcano fece l'uomo. Andati da

²³⁶ Giacomo Leopardi, *Le prose morali*, a cura di Ildebrando Della Giovanna, Sansoni, Firenze 1895, pp. 63-64.

Momo, che avevano scelto ad arbitro, questi guardò l'opera di ciascuno, e trovativi certi difettucci che non occorre dire, biasimò questo difetto nell'uomo, e riprese Vulcano di non avergli fatta una finestrella nel petto, affinché aprendola potessero tutti conoscere quello che vuole e pensa, e se egli dice il vero o il falso. Ma Momo aveva la vista corta, e però giudicava così degli uomini: tu che l'hai più acuta di Linceo, vedi anche a traverso il petto ciò che v'è dentro; per te tutto è aperto, e conosci non solo ciò che ciascuno vuole e pensa, ma chi è migliore o peggiore²³⁷.

Il meccanismo letterario luciano serve a riportare le discussioni dei *philosophes* a moduli narrativi tradizionali, risolve il racconto filosofico illuministico in un dialogo tra gli dei per parodiarlo e modificarlo in relazione a precise finalità dimostrative. Sul motivo del concorso si innesta infatti quello della scommessa, presente anche nel Capitolo XXIV del *Candide*, dove si narra della scommessa di Martin e Candide sulla felicità degli uomini alla vista del tenero abbraccio tra un giovane teatino, felice soltanto all'apparenza, e di una fanciulla, Pasquetta, che poi si scopre essere una prostituta:

Voi mi confesserete, dice Candide a Martino, che coloro almeno son fortunati; io non ho trovato fin al presente, in tutta la terra abitata fuorchè nell'Eldorado che de' disgraziati, ma scommetto che cotesta femmina, e cotesto Teatino son creature felicissime. Ed io scommetto di no, dice Martino. Basta solo pregargli, dice Candide, di venire a desinare, e vedrete se io m'inganno²³⁸.

Anche nel Capitolo XII del *Candide* è presente una scommessa, quella tra la vecchia e Cunegonda, mentre veleggiano insieme a Candide verso il Paraguay²³⁹.

²³⁷ Luciano di Samosata, *Ermotimo, delle sette*, in Id., *I dialoghi e gli epigrammi*, cit., p. 276.

²³⁸ *Candide, o l'ottimismo*, cit., Capitolo Ventesimo Quarto. *Di Pasquetta, e di Fra Garofano*, p. 139.

²³⁹ La vecchia dice a Cunegonda: «Finalmente, signora, io ho dell'esperienza, e conosco il mondo. Pigliatevi un gusto; impegnate i passeggeri a contarvi ognun la sua I storia; e se un sol se ne trova che non abbia sovente maladetto il punto in cui nacque, e che non abbia detto sovente a se medesimo d'esser il più infelice che viva; gettatemi a capo all'ingiù nel mare, ch'io mi contento», ivi, Capitolo duodecimo. *Seguito delle sciagure della vecchia*, p. 64.

Come ricorda ancora Contarino risulta dominante il ridicolo della menippea:

Il «ridicolo» della menippea domina tutta la concezione della *Scommessa*, dall'effetto di pura divagazione narrativa che assume il lungo prologo in cielo con le sue scaramucce tra celesti e la caduta del serio, fino al ricorso alla citazione rara o alla situazione inverosimile. Ma è soprattutto attraverso l'artificio dell'osservazione dall'alto, che durante il viaggio in terra Prometeo e Momo possono descrivere il brusco mutamento «delle proporzioni dei fenomeni della vita» [«M. Bachtin, *Dostoevskij*, Torino, 1968, p. 152»] nella veloce successione di scene serio-comiche²⁴⁰.

Vengono quindi narrate le tre tappe della periegesi di Prometeo e di Momo, con uno sguardo straniante ed esterno che può richiamare il volo di avvicinamento alla Terra proposto da Luciano nell'*Icaromenippo*, ma anche il volo descritto nel Capitolo primo di *Micromégas* (1752) di Voltaire²⁴¹, e che permette di cogliere con stupore un mondo umano non più percepito dallo sguardo assuefatto dell'uomo moderno. Il processo di straniamento è conseguente all'ordine delle Operette: si passa infatti dallo sguardo rivolto dalla Terra verso l'alterità naturale della Luna nel *Dialogo della Terra e della Luna* a quello rivolto da esseri divini verso l'umanità e la sua uniforme disgrazia, al quale va aggiunto – nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* partecipa dello stesso nucleo luciano²⁴² – lo sguardo dei genii su una natura priva ormai di umanità. La scelta della prima meta, il «nuovo mondo»,

²⁴⁰ R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagia e suicidio nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 580.

²⁴¹ Nell'*Icaromenippo* di Luciano si legge: «[Menippo] E come vi ficcai gli occhi attenti mi si parò innanzi tutta la vita umana, non solo le nazioni e le città, ma gli uomini stessi: chi navigava, chi guerreggiava, chi coltivava i campi, chi aveva liti; e le donne, e le bestie, e tutto quello che l'alto seno della terra nutrice»; «[Menippo, riportando il discorso della Luna contro i filosofi] lo vedo tutto, e taccio, perché credo che non conviene a me illuminare le loro tresche notturne, e svelar quasi sulla scena i fatti di ciascun di loro: anzi, se ne vedo qualcuno che commette adulterio, o furto, o altra ribalderia che vuole il più fitto buio, io subito prendo una nuvola e me ne ricopro, per non mostrare agli uomini questi vecchi che svergognano la barba e la virtù», Luciano di Samosata, *Icaromenippo, o il passanuvoli*, in Id., *I dialoghi e gli epigrammi*, cit., pp. 642 e 646. Cfr. Voltaire, *Micromégas* (1752), in Id., *Micromegas L'Ingenuo*, Introduzione di Corrado Rosso, tr. it. di Piero Bianconi, Rizzoli, Milano 1996, I. *Viaggio di un abitante del mondo della stella Sirio nel pianeta di Saturno*, pp. 36-41.

²⁴² Su questo aspetto mi permetto di rinviare al mio «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi, 2. Spettacolo senza spettatore. Dalla «pietade illuminata» al Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, in corso di stampa presso FrancoAngeli di Milano.

«pel nome stesso, e per non avervi posto piede insino allora niuno degl'immortali, stimolava maggiormente la curiosità», è motivata quindi dalla curiosità divina, che si unisce tuttavia al fascino “illuministico” dell'esotico. Ma, come sostiene Contarino,

Semmai il Leopardi allarga l'antitesi illuministica tra europeo ed esotico in antitesi tra naturale e corrotto, fra interno ed esterno, e così arricchisce il problema poiché toglie all'idea dello Straniero quel che aveva di meccanicamente didascalico²⁴³.

3.5.1. *Primo movimento: Popaiàn*

La località di Popaiàn, posta in Colombia, nella valle del fiume Cauca, richiama un'America remota e affascinante, posta ai margini della grande civiltà degli Incas e ritenuta da Leopardi – sulla scia dell'*Histoire des Yncas* di Garcilasso de la Vega e del *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas* di Algarotti – la più rozza e feroce fra le civiltà americane, come risulta evidente da un pensiero dello *Zibaldone* del 5 novembre 1823, che costituisce a mio avviso il quadro teorico di riferimento per la scelta di Popaiàn²⁴⁴. Riporto il pensiero per intero, segnalando come esso attesti la conoscenza del dibattito illuminista sugli Incas e la valorizzazione del loro culto solare, ma anche l'attenzione alla presenza diffusa della barbarie ai margini del loro impero:

²⁴³ Contarino rileva anche, in aggiunta, una netta distinzione rispetto al compiacimento romantico dell'esotico: «È certo, comunque, che il Leopardi non ha nulla da spartire con essa e sarebbe errato accentuare le differenze di prospettiva, che senza dubbio esistono, rispetto al problema dei popoli esotici quale si pone nel Settecento, per convalidare una interpretazione o versione romantica dell'“esotismo” leopardiano. La riflessione sui vari momenti della civiltà e della storia umana – “primitivi” o “saturi” che siano – non indusse mai il Leopardi a scrollarsi di dosso la responsabilità personale e a riconoscersi solo come “fiume impuro”», R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., pp. 248-249 e 246 (nel corpo del testo).

²⁴⁴ Gli Incas sono citati anche nel *Malambruno*: «FARFARELLO Più ricchezze di quelle che si troveranno nella città di Manoa [«Città favolosa, detta altrimenti *El Dorado*, la quale immaginano gli Spagnuoli, e la cedettero essere nell'America meridionale, tra il fiume dell'Orenoco e quel delle Amazzoni. Vedi i geografi» (Opmor 426)] quando sarà scoperta?» (TPP 511) e – sulla scorta del de Cieza – nel *Copernico*: «[...] e così ricordo aver letto poco fa in un libro moderno di uno Spagnuolo, che i Peruviani raccontano che una volta, in antico, fu nel paese loro una notte lunghissima, anzi sterminata; e che alla fine il sole uscì fuori da un certo lago, che chiamano di Titicaca» (TPP 588). Inoltre la *Crónica* di de Cieza attestava gli orribili costumi dei selvaggi anche citando la città di Antiochia nella provincia di Popajan e una cartina dell'America meridionale che presenta con risalto la regione e la città di Popaiàn è allegata alla *Storia di America* di Robertson.

Gl'Inca furono i civilizzatori di quella parte non piccola dell'America meridionale ond'essi in varie maniere s'insignorirono. Civilizzatori p. rispetto alla barbarie estrema de' popoli di quella parte non soggetti alla loro dominazione, anche de' confinanti, ed alla barbarie de' popoli da lor soggiattati, prima della soggezione. La civilizzazione operata degl'Incas, o da essi diffusa, fu principalmente nelle provincie più vicine alla lor capitale; nell'altre tanto minore proporzionatamente quanto più lontane, men soggette, e più recentemente riunite nel loro impero. Or gl'Inca adorarono unicamente o principalmente il sole; e così la lor capitale e le più antiche provincie del loro regno. Essi introdussero il culto del sole per tutto insieme col lor dominio. L'altre provincie lor soggette massime le più lontane, o le men soggette, o le più recentemente, e ne' principii della lor soggezione tutte o quasi tutte, lo riunirono ai culti lor naturali, ch'erano d'idoli orribili a vedere, e de' quali avevano formidabili e odiosissime idee, di figure d'animali feroci, o d'idee semplici di qualche essere spaventevole non rappresentato in niun modo. Le provincie non soggette agl'Inca non ebbero che questi o simili culti e mai non conobbero quello del sole. Quando gli Europei scoprirono il Perù e suoi contorni, dovunque trovarono il culto del sole; dovunque il culto del sole, quivi i costumi men fieri e men duri che altrove; dovunque non trovarono il culto del sole, quivi (ed erano pur provincie, valli, ed anche borgate, confinanti non di rado o vicinissime alle sopraddette) una vasta, intiera ed orrenda e spietatissima barbarie ed immanità e fierezza di costumi e di vita. E generalmente i tempii del sole erano come il segno della civiltà, e i confini del culto del sole, i confini di essa ec. (Zib 3833-3834).

L'Operetta richiama bene, fin dalle prime battute, tale «intiera ed orrenda e spietatissima barbarie ed immanità e fierezza di costumi e di vita». È subito ben evidente – nei «molti segni di abitazione umana» – la presenza di una popolazione primitiva, barbara e non selvaggia.

Segue la descrizione di una natura florida e ricca di vita, ma priva di uomini. L'effetto esotico prodotto da tale descrizione è legato non soltanto a elementi climatici («le

inondazioni del mare, i tremuoti, i temporali, le piogge strabocchevoli, che sapeva essere ordinarie nelle regioni calde») e alla colorazione pittoresca delle foreste, i cui alberi «stillavano continuamente acqua» («udivano, da tutte le boscaglie vicine, i rami degli alberi che, agitati dall'aria, stillavano continuamente acqua» (quest'ultimo particolare è tratto dal 26° capitolo della *Crónica*, come è dichiarato in un'annotazione marginale: «Parte primera de la Chronica del Peru de Pedro de Cieça de Leon. en Anvers 1554. hoja 26» (Opmor 438 nota *d*), ma soprattutto dalla presenza di una fauna inusuale in Europa, se non addirittura ignota («agli sciaguari, alle scimmie, a' formichieri, a' cerigòni, alle aquile, a' pappagalli»), la cui conoscenza è frutto di raffinate letture letterarie e scientifiche. Va segnalato a questo proposito il caso esemplare del «cerigòni», marsupiali esotici che non vengono nominati nelle fonti e che Maurizio Vitale inserisce in «Una serie esigua di vocaboli [sono] propri della filosofia, della mitologia, della storia, del diritto, delle arti, della scienza, impiegati nel loro valore peculiare»:

Si indicherà qui anche la voce *cerigone* di IX 124, 110 “sariga, mammifero dei marsupiali”, derivata da una voce ispano-americana (*zarigüeya*; francese *sarigue*, donde l'italiano *sariga*), che in tale forma il Leopardi leggeva nell'opera latina del gesuita Giampietro Maffei (*Historiarum Indicarum libri XVI*, 1588: *cerigo*, *cerigonis*; cito da Maffei 1590, p. 42), presente nella traduzione delle medesime (*Le Istorie dell'Indie Orientali*, 1589) del fiorentino Francesco Serdonati (cito da Serdonati 1806, I, p. 103: *cerigone*). Il volgarizzamento del Serdonati doveva essere utilizzato dal Leopardi, con due brani (uno dei quali proprio dal libro II, nel quale è citato l'animale, ma che non comprende il passo in cui ricorre la voce), nella *Crestomazia italiana* della prosa, apparsa a Milano presso l'editore Stella nel 1827²⁴⁵.

²⁴⁵ Maurizio Vitale, *La lingua della prosa di G. Leopardi: le "Operette morali"*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 187 e nota 213.

In effetti il cerigone compare nel brano «Il Brasile» di Francesco Serdonati, inserito nella *Crestomazia della prosa*:

Ma questo è meraviglioso ne' cerigoni (che è nome d'un animale di color del bossolo, e grande quant'una volpe), che dal ventre loro pendono quasi due scarselle, ed in quelle portano i figliuoli: e ciascuno è talmente affisso alla sua poppa, che non restano mai di poppare, finchè per se stessi non possono andare a procacciarsi il vitto²⁴⁶.

Con il dialogo tra Prometeo e il Selvaggio siamo così arrivati al primo episodio “teatrale” della *Scommessa*: la scena contiene una civiltà molto primitiva («un piccolo mucchio di case o capanne di legno»), ma comunque una civiltà del “cotto”, nella quale è ben presente il fuoco, che – lo ricordiamo – è il principale tra i doni di Prometeo agli uomini, e nella quale ha già attecchito la proprietà privata, descritta nello steccato che chiude le capanne, nel classico steccato che per Rousseau ha segnato la fine dello stato di natura²⁴⁷. Al passaggio al fuoco e al cotto sono dedicate – pochi mesi prima della composizione dell'operetta – significative pagine dello *Zibaldone* come quelle dell'11 ottobre 1823 (Zib 3643-3672), decisive nella riflessione sui primitivi e sui Californi, dove, oltre a richiamare il dono prometeico, a proposito di questi ultimi Leopardi rileva come il fuoco sia per loro inutile e non necessario, in quanto «vivendo in caldissima temperatura, che lor risparmia il fuoco non men che le vesti» si cibano «solo d'erbe e radici e frutta e animali che colle proprie mani disarmate raggiungono, vincono e prendono, e altre tali cose» e nonostante ciò, o forse proprio a causa di ciò, «sono a cento doppi nel fisico più

²⁴⁶ G. Leopardi, *Crestomazia Italiana. La prosa*, cit., p. 98. Nel *Grande Dizionario Battaglia* alla voce “cerigone” si legge: «simile alla volpe, che vive in America», «Deriv. dallo spagn. americano *Zarigüeya*», e viene riportato il passo della *Scommessa*; cfr. *Grande dizionario della lingua italiana*, diretto da Giorgio Barberi Squarotti, fondato da Salvatore Battaglia, 21 voll., UTET, Torino 1961-2002, *ad vocem*.

²⁴⁷ Cfr. il notissimo *incipit* della Seconda parte del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*: «Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simplets pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile», Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (1754), Préface et commentaires par J.-L. Lecercle, Éditions sociales, Paris 1971, p. 108.

sani, forti, allegri d'aspetto, e certo nel morale e nell'interno felici, che non questi europei»; il fuoco segna quindi il discrimine più netto nella separazione tra i Californi e i barbari di Popaian²⁴⁸.

Il sentimento dominante di Prometeo dinanzi al Selvaggio è quello dello stupore di chi osserva con uno sguardo straniero, ma anche di chi si trova davanti uno spettacolo raccapricciante di antropofagia che demolisce in un sol colpo il mito del "buon selvaggio". Il selvaggio è un vero e proprio personaggio: possiede una propria individualità e uno spessore teatrale; sviluppa una catena consequenziale di risposte beffarde e razionali, alla stregua di un personaggio voltairiano. L'intervento di Momo si distingue per l'ironia amara, ma anche per una certa complicità con la malignità del selvaggio.

Un episodio di antropofagia è presente anche nel Capitolo XVI del *Candide*, dove il protagonista, pieno – come Momo e Prometeo – di buone aspettative per l'umanità ancora sconosciuta dell'«altro mondo» americano, arriva insieme a Cacambo nel paese dei cannibali Orecchioni e rischia di essere mangiato dagli Orecchioni, che lasciano liberi i due viaggiatori soltanto quando apprendono da Cacambo che non sono gesuiti. Candide ne conclude che «finalmente la pura natura è buona», mentre Cacambo è convinto che «quest'Emisfero non è migliore dell'altro»:

²⁴⁸ A proposito del mito di Prometeo, che rubò il fuoco per gli uomini, Leopardi scrive: «Gli antichi favoleggiavano che il fuoco fosse stato rapito al cielo e portato di lassù in terra. Segno che l'antica tradizione dava l'invenzione del fuoco e del suo uso e del modo di averlo, accenderlo, estinguerlo a piacere per un'invenzione non delle volgari, ma delle più maravigliose; e che questa invenzione non fu fatta subito, ma dopo istituita la società, e non tanto ignorante, altrimenti ella non avrebbe potuto dar luogo a una favola, e a una favola la quale narra che il ratto del fuoco fu opera di chi volle beneficiare la società umana ec.» (Zib 3644). E in relazione all'innaturalità del fuoco nella vita primitiva dei Californi aggiunge: «E quanto al fuoco in particolare, dal quale abbiamo preso occasione di questo discorso; che ne' luoghi temperati o caldi, soli destinati dalla natura all'uomo, e ne' quali infatti si vede che la vita de' popoli non corrotti ancora, o men corrotti, dalla società, fu ed è più naturale che altrove, e men bisognosa d'invenzioni e mezzi e usi ec. ascitizi, e meno effettivamente di essi contaminata e alterata (si sa d'altronde e si vede sempre più chiaro per le storie e i monumenti e avanzi delle memorie antichissime, che si vanno di dì in dì più scoprendo e intendendo, che un paese caldissimo fu la culla, ed io aggiungo la propria e natural sede di nostra specie); che ne' paesi caldi, dico, la specie umana non abbia mestieri di fuoco a vivere e a ben vivere secondo natura (non secondo società, chè la vita sociale senza fuoco non può stare), si vede con effetto v. g. ne' Californii, i quali ch'io sappia, non usano fuoco in alcun modo, vivendo in caldissima temperatura, che lor risparmia il fuoco non men che le vesti; e cibarsi solo d'erbe e radici e frutta e animali che colle proprie mani disarmate raggiungono, vincono e prendono, e altre tali cose, tutto crudo. Ma qui proprio, accanto a loro e tra loro, i missionarii ed altri europei quivi stabiliti, morrebbero certo se non usassero fuoco. La necessità del fuoco non vien dunque da' climi ec. Intanto quei Californii sono a cento doppi nel fisico più sani, forti, allegri d'aspetto, e certo nel morale e nell'interno felici, che non questi europei.» (Zib 3659-3660).

Si videro poi attornati da una cinquantina d'*Orecchioni* tutti nudi, armati di frecce, di clave, e di piccozze di sasso; gli uni facean bollire una gran caldara, gli altri preparavano degli spiedi gridando tutti, è un Gesuita, è un Gesuita, noi saremo vendicati, e faremo un buon pasto, mangiamo un Gesuita, mangiamo un Gesuita;

Non lasciate, dice Candido, di far loro vedere qual orribile inumanità è quella di cuocer gli uomini, e che non è da cristiani.

Signori, dice Cacambo, voi credete dunque di mangiar oggi un Gesuita: benissimo fatto; niente v'è di più giusto che il trattar così i suoi nemici; in fatti il diritto naturale c'insegna ad uccidere il prossimo, e questo si costuma ancora in tutta la terra. se noi non usiamo del dritto di mangiar gli uomini, è perché aviamo d'altronde di che scialare, ma voi non avete il medesimo rinfranco di noi; certamente è meglio mangiare i suoi nemici, che abbandonare ai Corvi, e alle Cornacchie i frutti di sua vittoria; ma, Signori, voi non vorreste mangiare il vostro amico, voi credete d'infilare, e arrostire un Gesuita; ed egli è un vostro difensore, un nemico de' vostri nemici: per me, io son nato nel vostro paese, e questo Signore che vedete è mio padrone; che ben lunge d'essere un Gesuita, ha poc'anzi ammazzato un Gesuita, e ne porta le spoglie;

Gli *Orecchioni* trovarono questo discorso molto ragionevole, e deputarono due Cittadini de' più riguardevoli per andar con diligenza a informarsi della verità [il fatto che Candido avesse realmente ucciso un Gesuita, il Baron di Thunder-tentronckh, fratello di Cunegonda]. I due deputati eseguirono la lor commissione da gente di spirito, e ritornaron ben tosto ad apportar buone nuove. Gli *Orecchioni* liberarono allora i due prigionieri, fecero loro ogni sorte di civiltà, gli offrirono delle ragazze, gli diedero de' rinfreschi, e gli ricondussero fino ai confini dei loro stati, gridando con allegrezza, non è Gesuita, non è Gesuita²⁴⁹.

²⁴⁹ *Candido, o l'ottimismo*, Capitolo Decimosesto. *Quel che avvenne a' due viaggiatori con le due femmine, due Scimmie, e gli uomini selvaggi chiamati Orecchioni*, cit., pp. 84-85, 85-86 e 87.

Un'altra descrizione dell'antropofagia compiuta da Voltaire nel suo *Dictionaire philosophique* viene riportata nello *Zibaldone* il 6 settembre 1823:

Je vu quatre sauvages de la Louisiane qu'on amena en France, en 1723. il y avait parmi eux une femme d'une humour fort douce. Je lui demandai, par interprète, si elle avait mangé quelquefois de la chair de ses ennemis, et si elle y avait pris goût; elle me répondit qu'oui; je lui demandai si elle aurait volontiers tué ou fait tuer un de ses compatriotes pour le manger; elle me répondit en frémissant, et avec une horreur visible pour ce crime. Voltaire. Correspondance du Prince Royal de Prusse (depuis Frédéric II.) et de M. de Voltaire. Lettre 31. Octobre, à Cirey. 1737. tome 1.^r de la Correspondance de Frédéric II. Roi de Prusse, 10.^e de la collection des Oeuvres Completttes de Frédéric II. Roi de Prusse, 1790. p. 142. (Zib 3365-3366)²⁵⁰.

Ma, come rileva Contarino, la differenza rispetto a Voltaire è rilevante anche sul tema del cannibalismo:

Per Voltaire il vero delitto contro l'uomo è la superstizione «qui a fait immoler des victimes humaines», mentre è la «nécessité qui les a fait manger». Nella *Scommessa* invece Leopardi descrive l'atto cannibalico come l'infrazione del più importante tabù naturale, quello che vieta la violenza contro i propri consorti. La «società stretta» non ha per dimora i liberi spazi dove si

²⁵⁰ Leopardi cita dalla *Correspondance du Prince Royal de Prusse (depuis Frédéric II.) et de M. de Voltaire*, ma la descrizione è riportata con qualche piccola variazione anche nella voce «Antropophages» del *Dictionaire philosophique* di Voltaire: «Nel 1725 furono condotti a Fontainebleau quattro selvaggi del Mississipi; io ebbi l'onore di intrattenerli. C'era fra loro una dama del paese, alla quale domandai se non avesse mai mangiato uomini. Ella mi rispose molto ingenuamente che ne aveva mangiati. Le sembrai un po' scandalizzato, e si scusò dicendo che era meglio mangiare il proprio nemico morto che lasciarlo divorare dagli animali, e che i vincitori meritavano la preferenza», Voltaire, *Dizionario filosofico*. Edizione condotta sul testo critico a cura di Mario Bonfantini, con uno scritto di Gustave Lanson, Einaudi, Torino 1977, p. 30. Nel testo trascritto da Leopardi è molto marcato lo spirito di patria, che prevale sull'antropofagia. Va segnalato che Leopardi conetterà – nell'*Indice del mio Zibaldone* (1827) – la voce «Barbarie estrema de' selvaggi sociali» con «Antropofagia». Un riferimento agli antropofagi americani è presente anche nello scritto voltairiano *Pirronismo Della Storia*: «Tutte le prime relazioni dell'America non parlano, che d'Antropofagi, e sembra in udirle, che gli Americani mangiassero tanto comunemente gli Uomini, come noi mangiamo i castrati. Il fatto meglio dilucidato si riduce ad un picciol numero di prigionieri, che mangiati furono dai lor vincitori in luogo d'esser mangiati da' vermini», in *Opere scelte...*, cit., tomo I, p. 302.

aggiravano i felici Californi, privi di fuoco e di favella, ma una valle desolata in mezzo alla quale si distinguono miseri abituri, circondati da un «chiuso a maniera di steccato»²⁵¹.

All'episodio di antropofagismo fa seguito la descrizione di una guerra tribale, che dimostra la concreta bestialità dell'uomo naturale e ben evidenzia il dislivello tra i moti e gli effetti del conflitto, caratteristico di quella che Leopardi chiama la «società stretta», la più barbara e, paradossalmente, la più distante dallo stato di natura, perchè porta più vistosamente impressi i segni della violazione della natura stessa. La «società stretta», tipica dell'epoca moderna, si ritrova anche nelle prime tribù barbariche, introduce disuguaglianza, invidia, odio e conduce alla guerra, anche fra tribù vicine («E additando un collicello, soggiunse: ecco là il sito dov'ella [l'altra «nazione»] era; ma i nostri l'hanno distrutta»); anche in questo caso è ben presente un riscontro antropologico relativo alle popolazioni americane (secondo la testimonianza di de Cieza). Proprio nello spartiacque fornito dalla guerra, elemento primario della civilizzazione, Leopardi riconosce il discrimine tra primitivo e barbaro.

Riporto al proposito un'esemplificazione dei pensieri zibaldonici relativi alla «società stretta», soffermandomi sul piccolo saggio zibaldonico composto tra il 25 e il 30 ottobre 1823 (in prossimità della stesura della *Scommessa*), dedicato alla condizione umana nel rapporto tra natura e società, per render conto della profondità della riflessione leopardiana sul tema, segnalando anche che a partire da questa data nell'indagine sui selvaggi si addensano caratteri negativi, come il costume dei sacrifici e dell'antropofagia e la distanza fra la società umana e quella animale. È tuttavia questa l'ultima discussione sul tema (anche se un suo riecheggiamento può trovarsi nel Canto IV dei *Paralipomeni della*

²⁵¹ R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagia e suicidio nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 597.

Batracomiomachia)²⁵². Ricordo che nell'ordinamento sociale inteso da Leopardi, se si prescinde dalla natura selvaggia della dimensione primitiva, che comporta la felicità assoluta, gli antichi vissero in una «società mezzana o passabile», lontana dalla barbarie della «società stretta», come pure dalla mitica felicità delle «società larghe» dei selvaggi-primitivi²⁵³. Leopardi intende qui dimostrare come «l'uomo è per natura il più antisociale di tutti i viventi che per natura hanno qualche società fra loro», rovesciando un assunto generale e comune:

Vogliono che l'uomo per natura sia più sociale di tutti gli altri viventi. Io dico che lo è men di tutti, perché avendo più vitalità, ha più amor proprio, e quindi necessariamente ciascun individuo umano ha più odio verso gli altri individui sì della sua specie sì dell'altre, secondo i principii da me in più luoghi sviluppati. (Zib 3773).

A conclusione del suo ragionamento sull'innaturalità e sui danni della «società stretta» Leopardi scrive:

Dalle quali cose tutte, parlando in somma, si raccoglie che il dir *società stretta*, massime *umana*, è contraddizione, non solo rispetto alla natura ec. ma assolutamente, rispetto a se stessa, ne'

²⁵² Cfr., all'inizio del IV Canto dei *Paralipomeni*, le stanze 2-6 (nella 4 si ricordano «quei che selvaggi il volgo appella / che nei più caldi e nei più freddi liti / ignudi al sole, al vento, alla procella, / e sol di tetto natural forniti, / contenti son da poi che la mammella / lasciàr, d'erbe e di vermi esser nutriti, / temon l'aure, le frondi, e che disciolta / dal Sol non caggia la celeste volta») (TPP 253). Sugli aspetti satirici dei *Paralipomeni* cfr. Attilio Brilli, *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, pubblicazioni dell'Università di Urbino, serie di lettere e filosofia vol. XXI, Argalia, Urbino 1968 e Gianluigi Berardi, *Note sui Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Cisalpino, Milano 2000, tomo II, pp. 681-689.

²⁵³ Cfr. (Zib 3773-3810) del 25-30 ottobre 1823. In aggiunta a quanto rilevato in precedenza ricordo, in sintesi, che le annotazioni su selvaggi e sui primitivi si estendono sullo *Zibaldone* tra il luglio 1820 e il marzo 1822: esse sono più abbondanti tra il luglio e il novembre 1820 (con un'attenzione al mondo orientale, alle civiltà persiana, indiana e araba, ai temi della barbarie, dell'incivilimento e della corruzione), sono più dense nel marzo-ottobre 1821 (con un interesse prevalente per l'oriente) e nel gennaio, febbraio e luglio 1822 (in relazione all'*Inno ai Patriarchi*), tornano nell'agosto-dicembre 1823 (si tratta del gruppo più folto di riflessioni, legati ai popoli precolombiani, dalle quali Leopardi trae materiali per le *Operette morali*) e dal 1824 si riducono molto di intensità (rilevanti quelle del 13 luglio 1826, dove Leopardi scrive: «Gli stati d'animo meno sviluppato, e quindi di minor vita dell'animo, sono i meno sensibili, e quindi i meno infelici degli stati umani. Tale è quello del primitivo o selvaggio. Ecco perché io preferisco lo stato selvaggio» [Zib 4186], del marzo 1827, del 3 ottobre 1828 sui costumi dei Kirghisi).

termini, e rispetto alla nozione di queste parole. Perocchè *società* importa quello che disopra (p.3777. [«[...] all'idea di società assolutamente, la quale importa, moltitudine maggiore o minore d'individui cospiranti in una o altra forma al bene di tutta la moltitudine, e ad essa in niun modo mai, se non accidentalmente, pregiudicanti [...]»]) si è definito; e *società stretta* importa comunione d'individui sommamente nocentisi scambievolmente, e odiatisi in atto gli uni gli altri sopra ogni altra cosa, giacchè, stante la natura de' viventi, non vi può essere *società stretta* i cui individui non sieno tali, come si è dimostrato. (Zib 3788).

E che la *società stretta* sia innaturale è testimoniato – prosegue Leopardi, sulla scia, a mio avviso, del de Cieza – dalla presenza in essa, fin dalle origini, della barbarie irrefrenabile dei selvaggi americani e della guerra, come riprova l'esempio delle «selvatiche nazioni d'America»:

Tutto questo discorso esclude una *società stretta*, non solo dalla specie umana, ma da tutte le specie viventi; tanto però maggiormente, quanto elle sono in maggior grado viventi, contro quello che si presume, e quindi hanno più vivo amor proprio, e quindi più vive passioni e più vivo e maggiore odio verso altrui. Il che vuol dire che il detto discorso esclude la *società stretta*, dalla specie umana massimamente. Venendo ora più da presso a mostrare quanto sia vero che l'odio verso gli altri, specialmente verso i simili, è assai maggiore nell'uomo che negli altri animali, e quindi l'uomo è il più insociale di tutti gli animali, perché una *società stretta* di uomini, al comune degl'individui che la compongono, nuoce assai più che non farebbe in niun'altra specie; considereremo la guerra, male affatto inevitabile in una *società stretta* di uomini, e niente accidentale, al che dimostrare se non bastasse l'esperienza di tutte le nazioni e di tutti i secoli, si dee bastare il riflettere che siccome una *società stretta* pone necessariamente in atto l'odio naturale degl'individui verso gl'individui simili nel modo e per le cagioni mostrate di sopra, altrettanto ella fa necessariamente fra classe e classe, ceto e ceto, ordine ed ordine, compagnia e compagnia, popolo e popolo. E come la guerra nasca inevitabilmente da una *società stretta* qual ch'ella sia, nó tisi che non v'ha popolo sì selvaggio e sì poco corrotto, il quale avendo una *società*,

non abbia guerra, e continua e crudelissima. Videsi questo, per portare un esempio, nelle selvatiche nazioni d'America, tra le quali non v'aveva così piccola e incolta e povera borgatella di quattro capannucce, che non fosse in continua e ferocissima guerra con questa o quell'altra simile borgatella vicina, di modo che di tratto in tratto le borgate intere scomparivano, e le intere provincie erano spopolate di uomini per man dell'uomo, e immensi deserti si vedevano e veggonsi ancora da' viaggiatori, dove pochi vestigi di coltivazione e di luogo anticamente o recentemente abitato, attestano i danni, le calamità, e la distruzione che reca alla specie umana l'odio naturale verso i suoi simili posto in atto e renduto efficace dalla società. (Zib 3789-3791).

Continuando sul motivo della negatività innaturale dell'odio profuso dagli uomini nelle società strette, Leopardi presenta il caso dell'antropofagia attestata in America appoggiandosi a quanto scrive il de Cieza:

Non si manchi di vedere intorno a questo proposito, e intorno ad altri orribilissimi costumi, propri solo dell'uomo verso i suoi simili, e dell'uomo anche mezzo naturale e quasi primitivo, la *Parte primera de la Chronica del Peru di Pedro* (soldato spagnolo che fu alla conquista e scoprimenti di quei paesi, ove visse più di diciassett'anni, e vide esso medesimo, ed ebbe parte o udì da testimonii di vista e dagl'indiani stessi, ec. le cose, i costumi, gli avvenimenti, i luoghi ec. ch'esso racconta; e protesta sì nella prefazione sì in altri molti luoghi, e dimostra col suo scrivere semplicissimo e inornato, anzi incolto e senza niuna arte, di narrare la purissima verità: mostra ancora molto buon giudizio, eccetto solamente in ordine a superstizioni, dove manifesta quella credulità che in tali materie è propria della sua nazione e fu propria del suo secolo e de' passato) *en Anvers 1554 en casa de Jian Steelsio. Impresso por Juan Lacio*. In 8^{vo} piccolo, cap.12.16. (p.41.) 19. (car.49.p.2.) principalmente, oltre gli altri luoghi che si trovano notati nell'indice sotto il titolo *Indios amicos de comer carne humana*. (Zib 3795-3796)²⁵⁴.

²⁵⁴ In una nota al lungo pensiero sulla società stretta Leopardi collega ancora una volta le vicende dei popoli americani con quelle antiche e scrive: «L'antropofagia era e fu p. lunghissimi secoli propria di forse tutti i popoli *barbari* e selvaggi d'America, sì meridionale che settentrionale (escludo il paese comandato dagli *incas*, i quali tolsero questa barbarie, e l'impero messicano e tutti i paesi un poco colti ec.) e lo è ancora di

Il passo non è significativo soltanto perché stabilisce un nesso forte tra le origini della società stretta e l'antropofagia, che verrà esplicitato letterariamente nella *Scommessa*, ma anche per il giudizio molto lusinghiero che Leopardi dà del de Cieza, il quale – a parte la sua condiscendenza con credenze superstiziose, peraltro ascrivibile ai suoi tempi e alla sua nazione – dimostra «di narrare la purissima verità» e di seguire «molto buon giudizio». Qui si trova quindi la più chiara attestazione del ruolo di fonte principale che la *Chronica del Peru* assumerà per la *Scommessa*.

Sul tema dell'antropofagia tra gli Americani Leopardi tornerà più avanti nello stesso saggio:

[«Domando»] Se l'antropofagia, se i sacrifici umani, se le superstizioni, le infinite opinioni ed usi barbari ec. ec. le guerre mortalissime che nell'America, unite all'antropofagia ec., sino agli ultimi secoli, distrussero innumerabili popolazioni e spopolarono d'uomini molti e vasti paesi, e che una volta essendo state comuni a tutti i popoli, e ciò quando il genere umano era ancora scarso, misero necessariamente l'intera specie in pericolo di scomparire affatto dal mondo per sua propria opera: sono cose secondo natura, intese dalla natura, supposte, volute, ordinate dalla natura; non accidenti, non disordini, ma secondo l'ordine, e derivanti dal sistema naturale e da' naturali principii; necessarie al conseguimento ed effettuamento della perfezione e felicità della specie. (Zib 3801).

molti, e lo fu ed è di moltissimi altri popoli selvaggi affatto separati tra loro e dagli americani. L'antropofagia fu ben conosciuta da Plinio e dagli altri antichi ec. ec. E forse tutti i popoli ne' loro principii (cioè p. lunghissimo tempo) furono antropofagi. V. p. 381.». La riflessione prosegue richiamando la crudeltà dei popoli americani: «Le superstizioni, le vittime umane, anche di nazionali e compagni, immolate crudelissimamente agli Dei senza passione alcuna, ma per solo costume; il tormentare il mutilare ec. se stessi per vanità, per superstizione, per uso; l'abbruciarsi vive le mogli spontaneamente dopo le morti de' mariti; il seppellire uomini e donne in moltissime parti dell'America meridionale; ec. ec. son cose notissime.»; e sostenendo il nesso tra società stretta e barbarie: «lo noto che generalmente parlando, le dette crudeltà ec. tanto sono più frequenti e maggiori, e le guerre tanto più feroci e continue e micidiali ec. quanto i popoli sono più vicini a natura. E astraendo dall'odio e dagli effetti suoi, non si troverà popolo alcuno così selvaggio, cioè così vicino a natura, nel quale se v'è società stretta, non regnino costumi, superstizioni ec. tanto più lontani e contrarii a natura quanto lo stato della lor società ne è più vicino, cioè più primitivo.» (Zib 3797-3798).

Tale riflessione sulla società stretta non appare in contraddizione con la visione dei Californi come popolo “naturale”, in quanto essi erano stati addotti come prova di una società «larga» e naturale, antecedente le prime società civili, ancorché per tale naturalità muti, dispersi e solitari, quasi ridotti a un’esistenza soltanto vegetativa.

Balzano ha evidenziato come «il profilo del selvaggio dipinto nell’operetta non sia altro che un risultato sì netto, ma frutto di un processo più complesso e ricco di oscillazioni di quanto comunemente si dica» e ha riconosciuto quali sono i singoli luoghi della contaminazione operata da Leopardi rispetto alle fonti, e specificamente riguardo al de Cieza e al Solis: il primo, «che dei quattro è l’autore su cui il poeta si sofferma più intensamente e che più menziona nella note di svolta», descrive Popaian in molti punti della sua relazione (e richiama anche la «piccola e incolta e povera borgatella di quattro capannucce» menzionata nel pensiero sopra ricordato in [Zib 3790])²⁵⁵, mentre la demolizione dell’immagine mitologica del “selvaggio felice” va connessa ai pensieri precedenti il noto primo pensiero del 28 novembre 1823, tutto giocato sulla contrapposizione tra «società civile» e «società selvaggia»:

Insomma si conchiude che tutto compensato, la società civile per sua natura è cagione all’uomo, benché di minore infelicità fisica ed appariscente (o piuttosto di minori sciagure fisiche, perché com’ella nocchia generalmente al fisico, e particolarmente colle malattie, che a lei quasi tutte si debbono ec. si è mostrato in più luoghi), pur di maggiori sciagure morali, e tutto insieme di molto maggiore infelicità, che non è la società selvaggia o mal civile, altresì per sua natura. (Zib 3933-3934).

Si veda ad esempio il pensiero del 26 novembre 1823, dove Leopardi scrive:

²⁵⁵ M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell’opera di Leopardi*, cit., p. 248.

Tra' selvaggi, come tra gli animali, l'amore, o almeno l'amor vivo tra' genitori e' figliuoli, anzi de' genitori verso i figliuoli, non dura se non quanto è bisogno alla conservazione di questi ec.¹ [«1. Puoi vedere a questo proposito le pagg. 3797-802. e sopra alcune anche più orribili barbarie, uno o due de' luoghi del Cieça citati a p. 3796.»] In quel tempo egli è veramente naturale e d'istinto ec. Ma i selvaggi per barbarie non lasciano di avere talora anche in costume di abbandonare i figli appena nati, o poco appresso ec. di esporli ec. ec., come anche usavano molti antichi civili, e come pur troppo s'usa anche oggi tra noi in mille casi ec. ec.; e Rousseau espose o tutti o non pochi de' figli che ricevette dalla sua Teresa Levasseur ec., cose tutte ignote in qualunqu'altra specie di animali, e contro natura se altra mai, e di cui non è capace se non l'uomo ridotto comunque in società, cioè corrotto, e perniciose di loro natura alla specie ec. ec. (Zib 3920)²⁵⁶.

La messa in questione del "selvaggio felice" risale tuttavia ben più indietro, alla fine del 1821, quando Leopardi legge il libro di Solis, che aveva presentato le differenti civiltà del Messico e insieme l'inesistenza di primitivi privi di vita organizzata.

Tornando al dialogo tra il selvaggio e Prometeo va segnalato come esso risulti una parafrasi di un lungo passo tratto dal 12° capitolo de Cieza, che Leopardi trascrive per intero in nota «riducendo» «le parole all'ortografia moderna», aggiungendovi un'accentuazione sul piano psicologico del carattere cinico delle risposte del selvaggio²⁵⁷.

Spiega al proposito Balzano:

²⁵⁶ Qualche giorno prima, il 19 novembre 1823, Leopardi aveva riferito di una testimonianza antropologica fisica: «Gli Americani consideravano per mostruosità la barba negli europei perocchè quei popoli naturalmente erano sbarbati, come i mori e altri popoli d'Affrica ec. Si applichi alle osservazioni sul bello. Solis, Hist. De Mexico: De Cieça Chron. Del Peru, ec.» (Zib 3893). Di ciò aveva già scritto in (Zib 2559), dove ricordava tra gli altri popoli anche «gli Americani che non avevano barba» (9-10 luglio 1822).

²⁵⁷ Riporto la nota per intero, per favorire il confronto testuale: «Voglio recare qui un luogo poco piacevole veramente e poco gentile per la materia, ma pure molto curioso da leggere, per quella tal forma di dire naturalissima, che l'autore usa. Questi è un Pietro di Cieza, spagnuolo, vissuto al tempo delle prime scoperte e conquiste fatte da' suoi nazionali in America, nella quale militò, e stettevi diciassette anni. Della sua veracità e fede nelle narrative, si può vedere la prima nota del Robertson al sesto libro della Storia d'America. Riduco le parole all'ortografia moderna. *“La segunda vez que volvimos por aquellos valles, cuando la ciudad de Antiocha fué poblada en las sierras que están por encima dellos, oí decir, que los señores ó caciques destos valles de Nore buscaban por las tierras de sus enemigos todas las mugeres que podian; las quales traídas á sus casas, usaban con ellas como con las suyas propias; y si se empañaban dellos, los hijos que nacian los criaban con mucho regalo, hasta que habian doce ó trece años; y desta edad, estando bien gordos, los comian con gran sabor, sin mirar que eran su substancia y carne propia: y desta manera tenian mugeres para solamente engendrar hijos en ellas para despues comer; decado mayor que todos los*

Leopardi, copiando il testo in un apparato di note che destinava esplicitamente alla pubblicazione, ribadisce che è proprio nella *Chronica* che si trovano le fonti sulla vita depravata e sui luoghi in cui si consumano le miserie dei selvaggi americani;

Il canovaccio dell'episodio, il contesto, l'espedito narrativo, sono tutti ripresi da questo passo che Leopardi ritocca solo in pochissimi punti²⁵⁸.

3.5.2. Secondo movimento: Agra

Il secondo episodio della narrazione procede da una vera e propria fuga di Prometeo («per non essere mangiato dalle sue proprie fatture, si levò subito a volo»), nella quale Leopardi non manca di rilevare con sarcasmo che il Titano rischiava di «essere mangiato dalle sue proprie fatture». Il passaggio dal continente più nuovo al più vecchio è motivato per contrasto dal tentativo di Prometeo di trovare nella civiltà più antica ciò che non aveva trovato nei popoli di più recente e “barbarica” civilizzazione («Prometeo, malissimo soddisfatto del mondo nuovo, si volse incontanente al più vecchio»). La città indiana di Agra, situata su un affluente del Gange non lontano da Nuova Delhi, fu un'antica capitale

que ellos hacen. Y háceme tener por cierto lo que digo, ver lo que pasó con el licenciado Juan de Vadillo (que en este año está en España; y si le preguntan lo que digo dirá ser verdad): y es, que la primera vez que entraron Christianos españoles en estos valles, que fuimos yo y mis compañeros, vino de paz un señorete, que habia por nombre Nabonuco, y traia consigo tres mugeres: y viniendo la noche, las dos dellas se echaron á la larga encima de un tapete ó estera, y lo otra atravesada para servir de almohada; y el Indio se echó enzima de los cuerpos dellas, muy tendilo; y tomó de la mano otra muger hermosa, que quedaba atras con otra gente suya, que luego vino. Y como el licenciado Juan de Vacillo le viese de aquella su erte, preguntóle que para qué habia traído aquella muger que tenia de la mano: y mirandolo al rostro el Indio, respondió mansamente, que para comerla; y que si él no hubiera venido, lo hubiera yá hecho. Vadillo, oido esto, mostrando espantarse, le dijo: ¿ pues come, siendo tu muger, la has de comer ? El cacique, alzando la voz, tornó á responder diciendo: mira mira; y aun al hijo que pariere tengo tambien de comer. Esto que he dicho, pasó, en el valle de Nore: y en él de Guaca, que es él que dije quedar atras, oí decir á este licenciado Vadillo algunas vezes, como supo por dicho de algunos Indios vieios, por la lenguas que traíamos, que cuando los naturales dél iban á la guerra, á los Indios que prendian en ella, hacian sus esclavos; á los quales casaban con sus parientas y vecinas; y los hijos que habian en ellas aquellos esclavos, los comian: y que despues que los mismos esclavos eran muy viejos, y sin potencia para engendrar, al demonio, que tales pecados les hacia hacer, cuan malo y perverso era; no me espanto dello: porque hacer esto, mas lo tenían ellos por valentia, que por pecado». Parte primera de la Chronica del Perú hecha por Pedro de Cieza, cap. 12, ed de Anvers 1554, hoja 30 y siguiente.» (Opmor 427-429).

²⁵⁸ M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, cit., p. 248.

dell'impero Mongolo e ospita un mausoleo, il Taj Mahal, considerato una delle più notevoli bellezze architettoniche dell'India e del mondo, fatto costruire nel 1632 dall'imperatore moghul Shah Jahan in memoria della moglie Arjumand Banu Begum, morta nel 1630 dando alla luce il suo quattordicesimo figlio. Essa viene trascelta a modello di un mondo assimilato alla classicità, così cara al poeta, ma della quale ormai si rigetta ogni mitologica idealità di civiltà felice, ma forse anche per la sottaciuta presenza di un mausoleo che ricorda la devozione muliebre. Il richiamo a una serie di figure classiche ben note a Leopardi («una nuova Lucrezia o nuova Virginia, o qualche emulatrice delle figliuole di Eretteo, delle Ifigenie, de' Codri, de' Menecei, dei Curzi e dei Deci») assume la funzione di rendere più forte il contrasto con una vicenda di barbarie “religiosa”. Le postille che Leopardi aggiunge sulla condizione psicologica e fisica della vedova, che si avvia al rogo («aveva sempre portato odio al marito, e [che] era ubbriaca»), forse desunte anche da *Zadig* di Voltaire, rendono talmente insensato e raccapricciante l'episodio da superare il tono stesso del sarcasmo²⁵⁹.

È noto – ed è confermato dallo stesso Autore in un'annotazione marginale («Bartoli Missione al Mogor p. 59-63.» [Opmor 438]) – come l'episodio della vedova indiana richiami con dovizia di particolari il capitolo 7 (*Detti e fatti del medesimo Re* [Achabàr Re del Gran Mogòr], *dirittamente contrarj alle speranze concepute del doversi rendere Cristiano.*) della *Missione al Gran Mogor* di Bartoli²⁶⁰. Tuttavia, a mio avviso, non è

²⁵⁹ L'episodio è rivisitato anche alla luce dell'ironia di *Zadig* di Voltaire, come sostiene la Fabio, che riporta il seguente brano voltairiano: «Vous aimiez donc prodigieusement votre mari? Lui dit-il. Moi ? point du tout, répondit la dame arabe. C'était un brutal, un jaloux, un homme insupportable; mais je suis fermement résolue de me jeter sur son bûcher. – Il faut, dit Zadig, qu'il y ait apparemment un plaisir bien délicieux à être brûlée vive. – Ah ! cela fait frémir la nature, dit la dame; mais il faut en passer par là. Je suis devote; je serai perdue de réputation, et tout le monde se moquerait de moi si je ne me brûlais pas», N. Fabio, *L'«entusiasmo della ragione»*, cit., pp. 140-141.

²⁶⁰ Riporto per intero il resoconto fornito da Bartoli: «Corre una barbara usanza per tutto l'India fra gl'Idolatri, d'abbruciarsi vive le mogli, in testimonianza di fedeltà e segno d'amore, co' cadaveri de' mariti. Ella è solennità che si celebra più o men pomposa, secondo la qualità delle mogli nobili e ricche, o povere e del volgo. Che s'ella è donna di qualche affare, non si gitta in quel medesimo fuoco dove è il marito, ma mentre egli arde, ella quivi innanzi tutta scapigliata e dolente, strilla a gran voci, si straccia i capegli e i panni, e si dibatte e schiamazza, e piange alla disperata. Ridotto in cenere il marito, ella tutta in un subito si rasserena, e preso sembiante e parole e atti della più consolata donna del mondo, tutta si rabbellisce, e in guisa di novella sposa si addobba de' più bei panni e delle più care gioje che abbia, e per tutto dove ha parenti, o va

estranea alla ricostruzione leopardiana la lettura della *Descrizione circostanziata del sacrificio d'una donna indiana sopra il rogo di suo marito, scritta da Calcutta il 18 giugno 1817*, che Leopardi ebbe occasione di fare nell'Appendice critico-letteraria della «Gazzetta di Milano» del 7 marzo 1819. La «Gazzetta di Milano» è un foglio ben noto a Leopardi, come dimostrano almeno tre attestazioni: lo scritto *Sopra due voci italiane* (inviato allo Stella il 30 settembre 1817 e pubblicato anonimo sullo «Spettatore italiano» il 1 novembre), che polemizza proprio con la «Gazzetta di Milano» del 1817; il ricordato *Disegno letterario* sul poema sulle selve, che richiama la «Gazzetta di Milano» del 10 Novembre 1819 e l'appunto autografo al *Dialogo della Terra e della Luna* riportato dalla «Gazzetta di Milano, Lunedì 29 Marzo 1824. num. 89, p. 353», cfr. *Appunti per le Operette* [TPP 623]. La *Descrizione circostanziata del sacrificio d'una donna indiana sopra il rogo di*

ella stessa tutta imbiutata di sandalo odoroso, o con nell'una mano lo specchio, nell'altra un bel frutto aurino, e danzando in mezzo a un coro di sonatori: o se tanto non vuole, manda chi che altro sia invitandoli per lo tal giorno prefisso, a convenir seco nel medesimo campo colà dove arse il cadavero del marito. In tanto ella ed essi ogni dì sono in banchetti, e in balli, e in ogni altra maniera di barbara allegrezza, come ogni dì fossero nozze. Giunto il termine già prescritto, ella compare il più che mai fosse abbigliata, e in ricchi panni, e con indosso quanto ha in gioielli e perle, e ogni altra simil cosa di pregio, carica più che ornata: e messa sopra un caval bianco per così meglio apparire, a suon di nacchere e di trombe, accompagnata di tutto il parentado, che anch'egli come a gran solennità è pomposamente vestito, dà una lunga volta per le più frequentate vie del città: indi n'esce al campo, colà dove le ceneri del marito, non ancor sotterrate, l'aspettano. Quivi è apparecchiata una fossa, profonda poco più di quanta è l'altezza d'un uomo, e larga quanto alta, piena fino al sommo di preziosi legni per lo soave odore che gittano, sandalo, aquila, aloè, sì come a ognuna comportano le sue ricchezze. A un lato d'essa, e su l'orlo v'ha un palco, sopra cui ella sale per mettersi in veduta dell'infinito popolo che vi s'aduna: e così alta, in prima tre volte tutto intorno si gira, e mostrasi a gli spettatori, poi ferma incontro all'Oriente, lieva su verso il cielo le braccia, e tre volte s'inchina. Ciò fatto, comincia a torsi di dosso tutti que' suoi adornamenti di gioie e d'ori, e fra' figliuoli e parenti suoi li riparte: e fallo, non che senza in volto sembante, o color di smarrita, molto meno d'addolorata o piangente, ma con un'aria tanto giuliva e serena, che sembra doversi gittare a volo verso il paradiso. Vero è che le più d'esse beono innanzi una gran tazza di non so qual fumoso licore che le inebbria, e toglie più che mezze di senno, tal che ve ne ha di quelle, che ballano per intorno alla fosse, e fan mille tripudj da pazze. Così rimasa in un guarnello sottile, che la cuopre sol dal cintola alle ginocchia, mentre il sacerdote d'alcun de' loro idoli mette fuoco nella stipa, ella si vota a gli uomini, e in voce alta e franca, dice loro, Mirino, quanto il dover vuole che pregino e che riamino le loro mogli, alle quali è più caro il morir con essi, che il vivere senza di essi. Indi alle donne, imparino come debbano esser fedeli a' loro mariti. Così detto, si lieva in capo una bell'urna piena d'olio, o di balsamo se ne ha, e con essa di lancio si gitta in mezzo alle fiamme: e nel medesimo istante, i figliuoli e i parenti che quivi son d'attorno le versan sopra ciascuno un vaso d'alcun simil licore, onde in brevissimo spazio arde e si fa cenere. Non è già che tutte le mogli che sopravvivono a' mariti abbian cuore da tanto: ma a qual d'esse non l'abbia (e sono veramente le più), il non averlo costa l'infamia. I parenti radono loro il capo, e con solennità di maladizioni le si gittan di casa, ed elle vanno raminghe, perché non v'ha chi degni riceverle ad albergo, né riman loro altro rifugio, o scampo, che farsi pubbliche meretrici, dedicate all'onor d'alcun'idolo, e al piacer de' divoti: e v'ha tempio, che di così degne sacerdotesse conta oltre a un centinajo, che li dì suonano e cantano in onore dell'idolo, poi de' lor proprj corpi fanno il sozzo guadagno onde campano», Daniello Bartoli, *Missione al Gran Mogor del P. Ridolfo Aquaviva...*, capitolo 7 (*Detti e fatti del medesimo Re, dirittamente contrarj alle speranze concepute del doversi rendere Cristiano.*), in Id., *Opere*, vol. IX. Dell'Asia, Giacinto Marietti, Torino 1825, pp. 35-37.

suo marito, scritta da Calcutta il 18 giugno 1817 costituisce una fonte documentaria della descrizione leopardiana, che precede e avvalorata la fonte letteraria fornita dalla *Missione al gran Mogor* di Bartoli. Riporto la descrizione per intero:

Quantunque in questi fogli siasi fatto sovente discorso intorno al barbaro uso che domina in certi paesi dell'Indie, e che prescrive alle mogli il bruciarsi vive sul cadavere dei loro mariti, cionondimeno crediamo che non sarà per riuscire discara ai reggitori questa nuova relazione, attese le nuove ed interessanti particolarità che contiene:

«Jeri, alle sette del mattino, una donna, a cui era morto il giorno prima il marito, venne portata in palanchino al luogo del sacrificio sulle rive del Gange, due sole miglia distante da Calcutta. Il corpo del marito era già stato colà trasferito prima. Fissa nel suo pensiero di morire, non l'aveano potuta distogliere, né le preghiere della famiglia, né la carità de' figliuoli; tre ne aveva ella, e tutti in tenera età. Il primo l'accompagnava alla morte, e ne curava il funebre apparecchio. La catasta era fatta con bambù ed altri legni da abbruciare, intrecciati di stoppe di lino, ed intonacati d'olio e di ragia; essa sorgeva da terra venti pollici al più, ed era sostenuta da forti stecconi. Il cadavere del marito giaceva sopra un rozzo letto lì presso, ricoperto d'un bianco lenzuolo. Il figlio primogenito, che appena toccava i sette anni, stava in piedi tra il cadavere e la pira. La moglie si tenne immobilmente assisa durante le lunghe preparazioni della fiera cerimonia, e pareva assorta in preghiera. Essa non aveva ancor compiuto i trent'anni; suo marito ne aveva cinquantasette. Si frapposero per parte del governo inglese i più forti ostacoli per impedire questo terribil atto, ma tutto fu indarno, né gli europei si credono così potenti da affrontar un errore cotanto inveterato: l'abolirlo non è opera della politica, ma bensì della religione. Alle cinque pomeridiane giunse la permissione de' giudici. Alcuni ufficiali di polizia s'accostarono alla catasta per vegliare, acciò che non si facesse in nessun modo violenza a quell'infelice, e per darle soccorso in ogni momento che ella lo desiderasse. Il fanciullo asperse allora d'acqua lustrale il cadavere sul quale i Bramini versarono l'olio, e quindi lo posero sopra il rogo a mano sinistra. La donna risalì allora sul palanchino, e s'incamminò verso il fiume sostenuta da' suoi fratelli, i quali la spogliarono di ogni suo ornamento, e le tinsero di rosso la fronte e i piedi. Tuffossi ella allora nel fiume, e bevve pochi

sorsi d'acqua, solo nutrimento che preso avesse dopo la sua vedovanza. I Bramini le fecero poscia replicare per sette volte il giuramento, facendole porre un dito nell'acqua lustrale, e ripetere alcuni versi del Shaster. Dopo questo giuramento la donna acconciassi le vesti bianche e lunghe, che le prendevano tutta la persona, in modo però da non nasconderle il viso: distribuì ai suoi fratelli ed ai Bramini i regali della separazione, che ella aveva portato con se; accetto da suo figlio alcuni granelli di riso, che egli le pose in bocca; quindi accostossi al rogo, e con umile riverenza inchinossi appiedi del morto consorte; poi fatto tre volte, e senza ajuto, il giro della catasta, accesa di subito entusiasmo salì sopra di essa sfavillante di gioja nel volto, si compose allato del morto corpo, e lo strinse fra le braccia. Già quel cadavere incominciava a imputridire, ed ella unì il suo volto a quello di lui, mentre i fratelli cingevano con una cordicella i due corpi, e gettavano sopra la pira fastelli di rami e di paglia incatramati. Il fanciullo diede allora il fuoco, la fiamma divampò in un momento, e cinse da ogni lato la pira: la moltitudine degli astanti mandò un alto grido; ma nessuno se n'intese uscir dal rogo, né quella donna si mosse per nulla, poiché quando i fastelli e la paglia furono arsi, noi ne vedemmo il cadavere nella stessa positura di prima. Fu questo, non v'ha dubbio, un atto libero e volontario poiché la vedova mostrassi rassegnata e padrona affatto delle sue morali facoltà. Tanta fermezza, tanta risolutezza, ed un amor sì devoto, congiunti ad un inganno così scongiato, confondono le nostre idee. Gli abitanti spessi di Calcutta parteggiavano commossi; chi lodava a cielo il sacrificio, e chi voleva far in pezzi i Bramini»²⁶¹.

La descrizione proposta dalla «Gazzetta di Milano» fa parte delle testimonianze relative a civiltà lontane che stigmatizzano i comportamenti immorali e inumani legati a tradizioni non occidentali, come quella induista. Per quanto vi siano differenze nei dettagli e nella «scenografia», quali il comportamento della donna, qui in possesso della sue facoltà morali («la vedova mostrassi rassegnata e padrona affatto delle sue morali facoltà»), nella *Scommessa* alterata dall'odio per il marito e ubriaca, l'episodio richiama almeno parzialmente quello descritto da Leopardi, il quale però accentua fortemente lo

²⁶¹ *Descrizione circostanziata del sacrificio d'una donna indiana sopra il rogo di suo marito, scritta da Calcutta il 18 giugno 1817, «Gazzetta di Milano», Anno 1819, n. 66, domenica 7 marzo, Appendice critico-letteraria, pp. 282-283.*

straniamento dovuto all'insensatezza dell'atto, testimoniata dalla breve indagine condotta da Prometeo, che scopre la distanza tra l'apparente fedeltà e devozione della donna e la sua reale indifferenza, unita all'odio per il marito e allo stato di ubriachezza che le consente di compiere un gesto così insensato («ella non s'induceva ad abbruciarsi se non perché questo si usava di fare dalle donne vedove della sua setta, e che aveva sempre portato odio al marito, e che era ubbriaca, e che il morto, in cambio di risuscitare, aveva a essere arso in quel medesimo fuoco»).

Anche in questo caso Prometeo appare quanto meno “poco preveggen- te”, facendosi protagonista di un equivoco che si risolve in una grottesca parodia della devozione diffusa nel mondo classico e nella stessa tradizione induista. L'atto innaturale non è giustificato in alcun modo, neppure all'interno della religione induista, in quanto la vedova non mostra alcuna volontaria e motivata adesione alla tradizione. Infine, compare ancora una volta il fuoco, segno della civilizzazione che conduce dal primitivo al barbaro, e qui usato per una pratica decisamente inumana²⁶². Proprio a partire dal cattivo uso che gli uomini hanno fatto del fuoco (antropofagia e pire per le vedove) prende avvio l'ampia argomentazione critica che Momo rivolge a Prometeo.

Dinanzi alla replica di Prometeo, che contrappone i barbari ai civilizzati della progredita Europa («dai barbari non si dee far giudizio della natura degli uomini; ma bene dagl'inciviliti»). Momo argomenta intorno alla presunta perfezione umana con motivi tipicamente leopardiani, distinguendo – tramite «un uso spregiudicato, da “maldicente”, dell'argomentazione indiretta»²⁶³ – la perfettibilità umana dalla presunta perfezione: la perfezione degli uomini non è evidente allo stato naturale, essi sono così lenti nel raggiungere una presunta perfezione tramite il progresso delle civiltà («per condursi al

²⁶² Scrive Contarino al proposito: «Né l'amor di patria, né l'affetto coniugale nobilitano quindi un atto tanto spregevole e innaturale. I selvaggi hanno inventato il fuoco per pratiche mostruose: per togliere la vita ai propri figli e, non minore pazzia, a se stessi», R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., p. 603.

²⁶³ A. Ferraris, *La Vita imperfetta*, cit., p. 57.

presente stato di civiltà non ancora perfetta, quanto tempo hanno dovuto penare questi tali popoli?») ²⁶⁴ e comunque in ogni caso meno perfetti degli altri animali, nessuno dei quali «si abbrucia a bello studio, fuorché la fenice, che non si trova; rarissimi si mangiano alcun loro simile; e molto più rari si cibano dei loro figliuoli, per qualche accidente insolito, e non per averli generati a quest'uso». Si aggiunga – ed è anch'essa un'osservazione tipicamente leopardiana, testimoniata da varie pagine dello *Zibaldone* e consona alle concezioni esposte da Louis Dutens – il carattere fortuito e casuale della civilizzazione e la sua sostanziale instabilità e precarietà, che non preclude la possibilità di una futura catastrofe («E quasi tutte le invenzioni che erano o di maggiore necessità o di maggior profitto al conseguimento dello stato civile, hanno avuto origine, non da ragione, ma da casi fortuiti: di modo che la civiltà umana è opera della sorte più che della natura: e dove questi tali casi non sono occorsi, veggiamo che i popoli sono ancora barbari») ²⁶⁵. Il rilievo del caso) nella *Scommessa* è sorretto anche da un riscontro lessicale, che dimostra la ricorrenza del termine per ben sette volte ²⁶⁶. La sensatezza e la coerenza del ragionamento di Momo – che contiene un'esplicita valorizzazione del mondo animale a fronte di quello umano («sommo nell'imperfezione») – non ammette repliche, e soltanto l'ottusa speranza di Prometeo nella perfezione degli Europei, che si mostrerà frutto di

²⁶⁴ Richiamo nuovamente le lucide osservazioni di Contarino sulla relativa vicinanza tra barbarie e civiltà: «Tra il primo momento della storia e lo stadio ultimo del progresso civile non c'è sostanziale differenza, se gli uomini possono al massimo vantarsi di raggiungere con grandi sforzi quella condizione che gli animali possiedono spontaneamente in natura [...]»; «E pur nella sua pungente voltairiana causticità, esso svolge il grande tema della *indignitas hominis*, del dramma creaturale, messo a nudo dal confronto con gli animali, che non hanno mai perduto la loro primitiva perfezione. Leopardi sembra oscillare tra una visione della condizione umana segnata da un'infermità naturale e una considerazione invece della caduta e della corruzione della specie a causa della civiltà»; «La barbarie è il segno della caduta, il peccato originale del distacco dalla natura, che non si può riscattare, ma anche la civiltà poggia su basi incerte, passibili di degenerazione e decadenza», R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., pp. 603-605.

²⁶⁵ Nello *Zibaldone* Leopardi ribadisce cinque volte, fra il marzo 1821 e l'agosto 1822, che le invenzioni e le scoperte dell'umanità sono frutto del caso – cfr. (Zib 835-838) del 21 marzo 1821; (Zib 1570-1572) del 27 agosto 1821; (Zib 2602-2607) del 10 agosto 1822; (Zib 1737-1740) del 19 settembre 1821. Anche se vi è stato uno sviluppo razionale di scienza e tecnologia orientato da singole scoperte (come è avvenuto per il cannocchiale o la polvere da sparo), permane casuale – sostiene Leopardi – la scoperta originaria, e da ciò si inferisce la mancanza di un disegno della natura relativo alla civilizzazione umana. L'opera dalla quale Leopardi trae conforto per sostenere tale tesi è Louis Dutens, *Origines des découvertes attribuées aux modernes...*, 2 voll., Veuve Duchesne, Paris 1776², citata sette volte nello *Zibaldone*.

²⁶⁶ Cfr. *Concordanze diacroniche delle Operette morali di Giacomo Leopardi*, a cura di O. Bésomi, cit., ad vocem.

scarsa preveggenza, a testimonianza ulteriore dell'inadeguatezza della sua fama e del suo nome, farà procedere l'inchiesta. Il sarcasmo arriva alla denigrazione dello stesso Prometeo, che risulta meno previggente del fratello Epimeteo, artefice degli altri animali, che, nonostante il proprio nome, sarebbe stato, per l'invenzione degli animali, il candidato favorito per il premio del collegio delle Muse («se tuo fratello Epimeteo recava ai giudici il modello che debbe avere adoperato quando formò il primo asino o la prima rana, forse ne riportava il premio che tu non hai conseguito»).

Sul ruolo "postumo" di Epimeteo, che può orientare – come avviene nella *Scommessa* – una svolta oltre la vocazione prometeica dell'umanità, scrive Curi:

Il riferimento a Epimeteo, al fratello "sciocco" del "pre-vidente", può consentire non soltanto di cogliere, per differenze, le contraddizioni intrinseche a un fare che sia concepito prometeicamente come realizzazione dell'essenza umana, ma anche di ristabilire il rapporto con quel fare originario, non *poietico* né *pratico*, non oggettivato in prodotti, né espresso in politica, di cui dice la *scholè*. Non si tratta di sostituire, nel "calendario filosofico", la figura di Prometeo, "il più grande santo e martire", con quella più modesta di Epimeteo. Ma di sviluppare piuttosto la *techne* e la *politikè sophia*, senza pretendere che esse costituiscano l'uomo come *pantoporos*, e anzi riconoscondone i limiti costitutivi, e le insuperabili *a-porie*. E lasciando che *dike* se ne stia presso Zeus²⁶⁷.

Il movimento proposto da Curi è simile a quello leopardiano, anche se promuove una configurazione politica non recepita dall'impolitico Leopardi. Su tale carattere impolitico, se non proprio antipolitico si sofferma Carmine Farnetano, che sottolinea come

²⁶⁷ Curi rafforza tale prospettiva con le seguenti osservazioni: «Di fronte alle ribadite catene imposte all'uomo dagli esiti a cui sono storicamente giunti la pre-visione capitalistica e il pro-getto comunista, la figura di Epimeteo può forse indicare una strada meno ambiziosa, in cui la conoscenza posseduta da "colui-che-vede-dopo", e come tale può giovare delle esperienze già compiute, si costituisca come riferimento per un "fare" – per una *poiesis* e per una *praxis* – al quale non sia più indebitamente affidata alcuna pretesa salvifica, alcuna capacità di "autentica" realizzazione dell'uomo. Questo "veder-dopo", come critica dell'idolatria pro-gettante, strappa il fare dalla pretesa di "tradurre nella pratica", o di "oggettivare nel prodotto", una "verità" pre-conosciuta, ristabilendo tutta l'intrinseca problematicità della connessione fare-conoscere», U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*. Seconda parte. *L'inganno di Prometeo. La metis del dopo*, cit., pp. 173-174.

La scommessa di Prometeo segna la distruttività della ragione anche in campo politico: qui, infatti [...] è fermamente sancito il concetto che in qualsiasi condizione, peggio in quella sociale e civile, non è mai reversibile l'ineluttabile doloroso stato dell'umanità²⁶⁸.

In tal modo viene fissata l'impossibilità politica di rimediare allo stato negativo dell'umanità barbara e civile e insieme l'impossibilità della storia e della liceità della politica come scienza utile all'umanità. Soltanto con *La Ginestra* troveremo una svolta possibile all'impoliticità dell'antropologia negativa leopardiana

Nella coda del discorso di Momo appare una citazione di Plotino che non può essere casuale e rinvia alla centralità della sua figura, rilevabile nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Qui il filosofo neoplatonico viene richiamato, in contrapposizione a Gottfried Wilhelm Leibniz, per la sua visione negativa del mondo naturale e umano: la perfezione del mondo è dovuta al fatto che in esso si trova «tanto male, quanto vi può capire» («perché il mondo sia perfetto, conviene che egli abbia in sé, tra le altre cose, anco tutti i mali possibili; però in fatti si trova in lui tanto male, quanto vi può capire. E in questo rispetto forse io concederei similmente al Leibnizio che il mondo presente fosse il migliore di tutti i mondi possibili.»). Il rovesciamento dell'ottimismo leibniziano, sulla scia del *Candide*, è tanto esemplare quanto paradossale: l'invenzione di Prometeo è perfetta perché il male umano si commisura alla quantità di male che può essere sostenuta dall'universo.

²⁶⁸ Carmine Farnetano, *Prometeo o della vanità della politica*, in AA. VV., *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, cit., p. 205.

3.5.3. Terzo movimento: Londra

Leopardi non concede a Prometeo alcuna facoltà di risposta, a conferma della completa squalificazione del Titano, operando uno spostamento improvviso di scenario («Non si dubita che Prometeo non avesse a ordine una risposta in forma distinta, precisa e dialettica a tutte queste ragioni; ma è parimente certo che non la diede: perché in questo medesimo punto si trovarono sopra alla città di Londra»); come avviene nel cap. XXI (*Candido e Martino si avvicinano alla Corte di Francia, e ragionano*) del *Candide*, dove Candide tenta di replicare a Martino, ma il narratore interrompe il dialogo («oh, dice Candido, vi è ben differenza perché il libero arbitrio.... così ragionando arrivarono a Bordeaux»), anche Leopardi alterna il racconto di viaggio con scene di sosta e di azione che rappresentano la risposta della realtà alla discussione teorica sul pessimismo²⁶⁹. Si apre al lettore una scena da *grand guignol* che colpisce come una notizia di cronaca nera («un uomo disteso supino, che avea nella ritta una pistola; ferito nel petto, e morto; e accanto a lui giacere due fanciullini, medesimamente morti»). E infatti di una vera notizia di cronaca nera si tratta, poiché l'episodio era realmente accaduto a Londra, città modello della modernità, ed era stato descritto da Tobias Smollett nel libro IX, cap. V di *A Complete History of England from the Descent of Julius Caesar to the Treaty of Aix-la-Chapelle* (3 voll., 1757-1758), nel tomo XV dell'*Encyclopédie* alla voce «Suicide» e nello scritto *Del suicidio Ovvero dell'omicidio di se stesso* di Voltaire, riportato nell'edizione italiana delle *Opere scelte* posseduta da Leopardi: si tratta del suicidio di Richard Smith, che fece tanto scalpore nelle cronache europee del 1732²⁷⁰.

²⁶⁹ *Candido, o l'ottimismo*, Ventesimo primo. *Candido e Martino si avvicinano alla Corte di Francia, e ragionano*, cit., p. 124. Cfr. G. Sangirardi, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura*, cit., p. 140.

²⁷⁰ Le tre fonti sono state ricordate già da Della Giovanna, che scrive al proposito: «L'autore per amore della sua tesi ha mutato, peggiorandole, alcune circostanze di fatto; di qui forse la ragione della sua laconica e vaga postilla. Però si noti che egli ha forse derivato la notizia di questo enorme delitto dal Voltaire anziché dall'Enciclopedia o dalla Storia dello Smollett, secondo la versione delle quali il suicida s'era fatto mettere in carcere per debiti ed aveva ucciso il figliuolo per non lasciarlo al mondo senza amici», G. Leopardi, *Le prose morali*, a cura di I. Della Giovanna, cit., p. 75, nota 4. Anche Sangirardi, sulla scia di Pacella ricorda che

L'episodio chiude in anticipo l'itinerario della ricognizione di Prometeo e Momo richiamando la vicenda iniziale dell'antropofagia: all'inizio e alla fine, tra barbarie e civiltà, si narra di due personaggi che uccidono i propri figli. Prometeo rinuncia bruscamente alla visita degli altri due continenti, Africa e Australia, e si affretta a pagare la scommessa («ma Prometeo lo prevenne; e senza curarsi di vedere le due parti del mondo che rimanevano, gli pagò la scommessa»); la rinuncia è forse legata a un deficit di conoscenza o all'esigenza di non produrre ridondanze nella descrizione del mondo primitivo e cadute di tono, dopo la scena davvero felice, del cittadino londinese, apice della narrazione e *climax* di una barbarie che diviene completa e totalmente insensata soltanto nella moderna Europa e che conferma la visione negativa di Momo sulla imperfezione somma degli uomini rispetto agli altri animali («nessun altro animale fuori dell'uomo, si uccide

Leopardi «aveva letto l'episodio in traduzione, nelle *Opere scelte* di Voltaire», G. Sangirardi, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura*, cit., p. 144, nota 40. Le *Opere scelte* di Voltaire sono segnate nel IV *Elenco di letture* nel marzo 1824 al n. 149, prima dei *Dialogi mortuorum* e del *Piscator seu Reviviscentes* di Luciano (nn. 150 e 151) e del *Candido* (n. 152) (TPP 1117).

Riporto quanto viene descritto nell'articolo *Suicide* dell'*Encyclopédie* e nell'articolo di Voltaire *De Caton, et du suicide*, facendo notare che i particolari, tra loro parzialmente divergenti, sono abbastanza diversi da quelli narrati da Leopardi (i suicidi sono due – marito e moglie –, hanno subito una condanna per debiti, il marito è infermo, si mostrano affettuosi con loro figlio, si giustificano scrivendo che non vogliono lasciare i figli infelici e senza risorse, lasciano oltre al cane un gatto e si rimettono alla volontà di Dio). Ecco il passo nell'*Encyclopédie*: «En 1732, Londres vit un exemple d'un suicide mémorable, rapporté par M. Smollet dans son histoire d'Angleterre. Le nommé Richard Smith & sa femme, mis en prison pour dettes, se pendirent l'un & l'autre après avoir tué leur enfant; on trouva dans leur chambre deux lettres adressées à un ami, pour lui recommander de prendre soin de leur chien & de leur chat; ils eurent l'attention de laisser de quoi payer le porteur de ces billets, dans lesquels ils expliquoient les motifs de leur conduite; ajoutant qu'ils ne croioient pas que Dieu pût trouver du plaisir à voir ses créatures malheureuses & sans ressources; qu'au reste, ils se résignoient à ce qu'il lui plairoit ordonner d'eux dans l'autre vie, se confiant entierement dans sa bonté. Alliage bien étrange de religion & de crime!», *Suicide*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, vol. 15, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, pp. 641. Ed ecco lo stesso episodio narrato da Voltaire (cito dall'edizione delle *Opere scelte* in possesso di Leopardi): «Ricardo Smith diede, non è gran tempo, uno spettacolo assai strano, per un motivo molto diverso. Ricardo Smith era realmente stanco d'essere infelice: era stato ricco, ed era rimasto povero, era stato sano, ed era divenuto infermo. Avea una Moglie, con cui non potea dividere, che la sua miseria: ed un bambino in cuna era il solo bene, che gli restava. Ricardo Smith, e Brigida Smith, di comun consenso, dopo essersi affettuosamente abbracciati, ed aver dato l'ultimo bacio al loro figliuolo, incominciarono dall'uccidere questa povera creaturina, e poi s'impiccarono ambidue alle colonne del loro letto. Io non intesi in alcun altro luogo un fatto simile, commesso a sangue freddo, e ch'ispirasse orror più grande di questo; ma la lettera, che scrissero questi meschini al Sig. Brindlay, loro Cugino, prima di morire, è altrettanto singolare, quanto la stessa lor morte. "Noi crediamo, dicon eglino, che Iddio ci perdonerà, ec. Noi ci abbiám tolti di vita, perché eravamo infelici, e senza speranza alcuna di poter risorgere dalle nostre miserie, ed abbiám ucciso l'unico nostro figliuolo, acciò non avesse ad esser soggetto alle nostre stesse sventure, ec." Ma quel ch'è più degno si è, che queste persone, dopo aver ucciso il loro figliuolo per paterna tenerezza, scrissero ad un Amico, per raccomandargli il Cane, e il Gatto. Cedettero probabilmente costoro, che fosse più facile a render felice, in questo Mondo, un Cane, ed un Gatto, che un figliuolo; e poi non vollero essere d'alcun aggravio agli Amici», Voltaire, *Del suicidio Ovvero dell'omicidio di se stesso*, in Id., *Opere scelte...*, cit., tomo I, pp. 29-30.

volontariamente esso medesimo, né spegne per disperazione della vita i figliuoli»²⁷¹. Il più barbaro tra gli uomini è un cittadino della civile Londra, che ha ucciso sé e i propri figli senza alcun motivo, per il solo «tedio della vita», lo stesso tedio che conduceva gli uomini a uccidersi nella *Storia del genere umano*,²⁷². L'ultima risposta fornita dal Famiglio, dinanzi al quale Prometeo ha lo stesso sentimento di sconcerto e di stupore che aveva provato dinanzi al Selvaggio, unisce lo scherno all'insensatezza, con una battuta che cancella ogni residua speranza di comprensione dell'agire del cittadino londinese, che, pur sanissimo di mente, come aveva precedentemente testimoniato lo stesso Famiglio («S'informano se il padrone era impazzito o no: che in caso non fosse impazzito, la sua roba ricade al pubblico per legge: e in verità non si potrà fare che non ricada»), salva il suo cane, affidato a un caro amico, dopo aver ucciso i propri figli («uno [«amico o parente»] che gli era molto intrinseco, al quale ha raccomandato il suo cane»).

La presenza di un cane, spettatore muto della tragica insensatezza umana, è anche un indice dell'aspetto "animalista" della condanna leopardiana: gli animali sono meno infelici degli uomini perché più vicini alla natura e non propensi a negarla con il suicidio²⁷³. La chiusa dell'Operetta testimonia della tragicità del fallimento di Prometeo, mettendo in scena drammaticamente il tema filosofico del rapporto tra perfezione e imperfezione, ma

²⁷¹ Forse anche perché Africa ed Australia erano notoriamente abitate da crudeli selvaggi, sui quali Leopardi possedeva minori informazioni. In tal modo, Leopardi ha messo in scena le più emblematiche e gravi barbarie della natura umana (primi due casi) e della ragione (terzo caso).

²⁷² Farnetano ricorda come il motivo del suicidio richiami l'atmosfera della prima Operetta, la *Storia del genere umano*, nella quale gli uomini si uccidono per noia; cfr. C. Farnetano, *Prometeo o della vanità della politica*, in AA. VV., *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, cit., p. 209.

²⁷³ Scrive al proposito Contarino: «Il suicidio, come l'antropofagia, è il segno della caduta; esso contravviene a quella legge dell'amore di sé, che costituisce il fondamento della vita dell'uomo. "La natura vieta il suicidio", [Zib 2401], afferma ancora Leopardi nell'aprile del '22; ma contestualmente dichiara che il divieto è valido solo per le "nazioni naturali", per i fanciulli e le bestie; dopo l'espulsione dalla natura l'uomo civile non avverte più questa censura biologica e reagisce all'infelicità sopprimendosi, trattenuto soltanto dalla religione [...]»; «A Londra o nelle foreste di Popaian la stessa indifferenza e impassibilità circondano l'atto spietato di un padre che elimina i propri figli. Nell'uno e nell'altro caso gli animali sopravvivono allo scempio dell'uomo: il cane salvato dagli amici del suicida londinese, le bestie che danno inquietante animazione alle desolate selve colombiane. Davanti a questa sconvolgente realtà Momo trae delle sarcastiche conclusioni sull'efficacia della generosità di Prometeo [...]», R. Contarino, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, cit., pp. 607-608.

qui – come ha ben rilevato Folin²⁷⁴ –, a differenza del *Candide*, il comico fallisce e vige il tragico. La dimensione del comico, qui accennata e promessa, diviene un'affascinante derivazione del nichilismo: «Nel nulla che si distende oltre ogni immaginabile confine – scrive Lucio Felici con tratto efficace – trova ragione l'assurdità del riso, di qualsiasi tipo e forma di riso»²⁷⁵. Come asserisce la Muñiz Muñiz, «Una sola conclusione emerge da tutto ciò: l'uomo è “per (sua) natura” “snaturato”, e in questo senso – per quanto resti senza risposta la domanda sul carattere necessario o casuale della civiltà – la distinzione fra barbarie e civilizzazione diventa alla fin fine irrilevante»²⁷⁶.

Se nel mito di Prometeo presentato da Eschilo e marcato dalla massima negativa del “sarebbe meglio per l'uomo non esistere”, Prometeo viene visto come il salvatore degli uomini perché ha donato loro una realtà pratica, il fuoco, che ha consentito la civilizzazione e un'illusione, la speranza, che permette di sopportare la negatività della vita, nella *Scommessa*, con un ribaltamento speculare che contrassegna spesso il modo di pensare leopardiano e che può indicare una voluta relazione con la fonte eschilea, il fuoco e la speranza vengono a comprovare maggiormente la negatività antropologica dell'umano: il fuoco è presente nelle sua applicazioni funeste (cuocere gli altri uomini per mangiarli, far ardere la pira per costringere le vedove a non sopravvivere ai loro mariti, uccidere con un'arma da fuoco i propri figli e se stessi), mentre la speranza è definitivamente scomparsa, non lascia più alcuna traccia di sé né nel selvaggio abbruttito,

²⁷⁴ Scrive Folin: «*La scommessa di Prometeo* mette appunto in scena *drammaticamente* questo tema filosofico circa il rapporto *tra perfezione e imperfezione*, applicandolo specificamente al mondo umano: l'uomo è il più perfetto degli enti nell'imperfezione proprio perché può desiderare la perfezione come nulla, cioè sotto forma di *manca di essere*»; a differenza del *Candide* nel quale «il tratto stilistico dominante può essere satirico e talvolta comico» nella *Scommessa* «vige il tragico, e il comico fallisce», A. Folin, *Il riso di Momo e l'impossibile scommessa di Prometeo*, in Id., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, 4. *Dall'immagine all'«idea»*, cit., pp. 127-128.

²⁷⁵ Lucio Felici, *Ridere del nulla* [con il titolo *Il nulla e il riso* già in AA. VV., *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia.*, cit., pp. 11-24), in Id., *La luna nel cortile*, cit., p. 55.

²⁷⁶ M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, cit., p. 94.

né nella vedova insensibile e ubriaca, né nel cittadino che agisce per «tedio della vita»²⁷⁷.

Più che il Prometeo della tecnica e del dislivello tra l'umano e il tecnologico, viene qui messo in scena un Prometeo responsabile della creazione stessa dell'umano, e, con essa, della contraddizione insolubile nell'ordine della natura. Come ha scritto Galimberti,

La scommessa di Prometeo rappresenta il momento più negativo di questo processo [che conduce dal «dileguarsi il fantasma di una natura concepita come riflesso della perduta età dell'oro» verso «il fantasma di una civiltà troppo simile alla tradizionale nozione di Utopia»], quando sono morte le illusioni antiche e non si sono annunciate nuove speranze²⁷⁸

²⁷⁷ La dialettica speranza-disperazione viene enucleata da Sozzi come elemento portante della riflessione leopardiana sull'illusione, sia ponendola in rapporto con l'inganno e con l'errore, sia distinguendo tra «speranze esili e gracili e speranze vigorose e sublimi», con un'attenzione particolare ai pensieri zibaldonici del 22 agosto 1821 (Zib 1545-1546) e del 21 ottobre 1825 (Zib 4145-4146); Sozzi conclude che «le speranze sopravvivono alla disperazione perché, disancorate dal reale, si configurano, nonostante tutto, come fedeltà ai *principii*, come fiducia nei modelli supremi», L. Sozzi, *Il paese delle chimere*, cit., pp. 339-349 (citazioni alle pp. 342 e 349).

²⁷⁸ G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, cit., p. 189.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia leopardiana

Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati a cura di Ettore De Paoli, pubblicato negli «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province delle Marche», IV, 1899, pp. 1-447.

Concordanze diacroniche delle Operette morali di Giacomo Leopardi, a cura di Ottavio Bésomi, Raimund Dreweck, Markus Erni, Augusta López-Bernasocchi, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zurich-New York 1988;

Giacomo Leopardi, *Canti*, edizione critica diretta da Franco Gavazzeni, a cura di Cristiano Animosi, Franco Gavazzeni, Paola Italia, Maria Maddalena Lombardi, Federica Lucchesini, Rossano Pestarino, Sara Rosini, 2 voll., Accademia della Crusca, Firenze 2006;

Giacomo Leopardi, *Crestomazia italiana* cioè scelta di luoghi insigni o per sentimento o per locuzione raccolti dagli scritti italiani in prosa di autori eccellenti d'ogni secolo, Ant. Fort. Stella e figli (Tipografia Manini), Milano MDCCCXXVII;

Giacomo Leopardi, *Crestomazia Italiana. La prosa*. Secondo il testo originale del 1827, Introduzione e note di Giulio Bollati, Einaudi, Torino 1968;

Giacomo Leopardi, *Epistolario*, a cura di Franco Brioschi e Patrizia Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998;

Giacomo Leopardi, *Le prose morali*, a cura di Ildebrando Della Giovanna, Sansoni, Firenze 1895;

Giacomo Leopardi, *Operette morali*, edizione critica a cura di Ottavio Bésomi, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1979;

Giacomo Leopardi, *Operette morali*, a cura di Cesare Galimberti, Guida, Napoli 1998⁵ (1977¹);

Giacomo Leopardi, *Scritti filologici (1817-1832)*, a cura di Giuseppe Pacella e Sebastiano Timpanaro. Le Monnier, Firenze 1969;

Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di Lucio Felici e Emanuele Trevi, Edizione integrale, Newton & Compton editori, Roma 1997;

Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*. Edizione critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991;

Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, a cura di Rolando Damiani, Mondadori, Milano 1997, con commento e revisione del testo critico stabilito da Giuseppe Pacella, 3 voll., Mondadori, Milano 1997.

2. Altre fonti

Algarotti, Francesco: *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas (1753)*, in *Opere del Conte Algarotti* 10 voll., Lorenzo Manini, Cremona 1778-1784, tomo IV, pp. 161-182;

Anonimo: *Descrizione circostanziata del sacrificio d'una donna indiana sopra il rogo di suo marito, scritta da Calcutta il 18 giugno 1817*, «Gazzetta di Milano», Anno 1819, n. 66, domenica 7 marzo, Appendice critico-letteraria, pp. 282-283;

Anonimo: *Varietà*, «Gazzetta di Milano», Anno 1819, n. 314, mercoledì 10 novembre, Appendice critico-letteraria, pp. 1514-1515;

Barthélemy, Jean-Jacques: *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du Quatrième Siècle avant l'ère vulgaire*, tomes I-IV, De Bure l'aîné, Paris MDCCLXXXVIII;

Barthélemy, Jean-Jacques: *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia Verso la metà del quarto Secolo Avanti l'Era Volgare*, tradotto dal francese, 12 tomi, Antonio Zatta e Figli, Venezia MDCCXCI-MDCCXCIII;

Bartoli, Daniello: *Missione al Gran Mogor del P. Ridolfo Aquaviva...*, in Daniello Bartoli, *Opere*, vol. IX. Dell'Asia, Giacinto Marietti, Torino 1825;

Bruzen de la Martinière, Antoine-Augustin: *Le grand Dictionnaire géographique et critique*, Pasquali, Venise 1737-1741, tomes 10;

Buhle, Giovanni Amadeo: *Storia della filosofia moderna*, tradotta in italiano da D. Vincenzo Lancetti, voll. 12, Tipografia di Commercio, Milano 1821-1825;

Carli, Gian Rinaldo: *Lettere americane*, in *Delle Opere* del Signor Commendatore Gianrinaldo Conte Carli, Monistero S. Ambrogio maggiore, Milano 1785-1786, tomi XI-XIV;

Chateaubriand, François-Auguste: *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Migneret, Paris An X (1802), tomes 5 ;

Chateaubriand François-Auguste: *Les martyrs, du Christianisme, ou le triomphe de la Religion Chrétienne*, voll. 2, Le Normant, Paris, 1809;

Clavigero, Francesco Saverio: *Storia antica del Messico divisa in dieci libri*, Gregorio Biasini, Cesena 1780-1781;

Clavigero, Francesco Saverio: *Storia della California*, Modesto Fenzo, Venezia, 1789;

de La Perouse, Jean Francois de Galaup conte: *Viaggio di La Pérouse intorno al mondo*, Sonzogno e Comp., Milano 1815, tomi IV;

de la Vega, Garcilasso: *Histoire des Yncas, Rois du Perou...*, traduite de l'Espagnol de l'Ynca par J. Baudoin, Gerard Kuyper, Amsterdam 1704, voll. 2;

Dutens, Louis: *Origines des découvertes attribuées aux modernes...*, Veuve Duchesne, Paris 1776², voll. 2;

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, vol. 15, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967;

Gozzi, Gasparo: *L'Osservatore*, A. Fontana, Milano 1827;

Il Gazzettiere Americano contenente un distinto ragguaglio di tutte le parti del Nuovo Mondo..., tradotto dall'inglese e arricchito di Aggiunte, Note, Carte, e Rami, Marco Coltellini, Livorno 1758, voll. 3;

Muratori, Lodovico Antonio: *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Giambatista Pasquali, Venezia 1743-1749, voll. 2;

Noël, Jean-François – Delaplace, François-Marie-Joseph: *Leçons de littérature et de morale, Ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux Morceaux de nostre Langue dans la Littérature des deux derniers siècles ...*, par. M. Noël, et M. Delaplace, quatrième édition, revue et augmentée, Le Normant, Paris 1810, tome premier;

Piccolo, François Marie: *Memoire touchant l'estant des Missions, nouvellement établies dans la Californie...* (1702), in *Lettres Edifiantes et Curieuses, écrites des missions Etrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus*, V. Recueil, Nicolas Le Clerc, Paris, 1705, pp. 248-287;

Plutarco di Cheronea: *Opuscoli morali* di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il Giovine, Piatti, Firenze 1819-1820, tomi VI;

Plutarco di Cheronea: *Plutarchi Chaeronensis Omnium, quae exstant, operum*, H. Auserii et G. Xylandri, Officina Danielis ac Daudis Aubriorum, & Clementis Schleichii, Francofurti 1620, tomi II;

Plutarco di Cheronea: *Sui ritardi della giustizia divina nella punizione*, traduzione del Conte De Maistre, Benacci, Imola 1823,

Plutarco di Cheronea: *Opuscoli morali* di Plutarco Cheronese Filosofo, e Istorico notabilissimo. Copiosi di necessarj precetti da essere eseguiti da Principi, da Popoli, da

Padri, da Figliuoli, da Mariti, da Mogli, da Padroni, e da Servi. Tradotti in italiana favella ed in quest'ultima Impressione da infinitissimi errori diligentemente corretti, Desiderj, Roma 1790, tomi 5;

Raynal, Guillaume-Thomas-Francois: *Storia dell'America Settentrionale. Continuata fino al presente, con Carte Geografiche rappresentanti il Teatro della Guerra Civile tra la Gran Bretagna, e le Colonie Unite*, Antonio Zatta, Venezia 1778, seguita da una

Raynal, Guillaume-Thomas-Francois: *Storia dell'America Settentrionale in continuazione di quella del Signor Abate Raynal, Continuata fino alla primavera dell'anno 1779*, Antonio Zatta, Venezia 1779;

Robertson William: *Storia di America tradotta dall'originale inglese dall'abate Antonio Pillori*, terza edizione, Silvestro Gatti, Venezia 1794;

Valsecchi, Antonino: *Dei fondamenti della Religione e dei Fonti dell'Empietà*, edizione seconda riveduta, ed ampliata dall'Autore, Giovanni Manfrè, Padova 1767, vol. III;

Voltaire (François-Marie Arouet): *Candido, o l'ottimismo del Sig. Dottor Ralph*, Tradotto in Italiano, 1759;

Voltaire (François-Marie Arouet): *Candido, o sia l'ottimismo del Sig. Dottor Ralph*, Tradotto in Italiano Parte Seconda, 1761;

Voltaire (François-Marie Arouet): *Opere scelte del signor di Voltaire Appartenenti alla Storia, alla Letteratura, ed alla Filosofia. Ora per la prima volta raccolte, e dalla Lingua Francese nell'Italiana trasportate aggiuntovi Un discorso del signor Barbeyrac sopra l'Utilità delle lettere, e delle scienze, riguardo al bene dello stato*, Benedetto Milocco, Londra 1760, tomi III.

3. Letteratura secondaria

Alberti, Leon Battista, *Theogenius*, libro II, in Id., *Opere Volgari*, a cura di Cecil Grayson, Laterza, Bari 1966, vol. II;

Alberti, Leon Battista, *Le intercenali*, traduzione e introduzione di Ida Garghella, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998;

Alberti, Leon Battista, *Momo o del principe*, Edizione critica e traduzione di Rino Consolo, Introduzione di Antonio Di Grado, Presentazione di Nanni Balestrini, Edizioni Costa & Nolan, Genova 1986;

Algarotti, Francesco, *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas*, a cura di Angelo Morino, Sellerio, Palermo 1987;

Anders, Günter, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. Maria Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992;

Balzano, Marco, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2005, 2, pp. 225-267;

Balzano, Marco, *L'ultrafilosofia del viaggio di Colombo*, «Rassegna della Letteratura Italiana» (in corso di stampa);

Balzano, Marco, *Memorie della Crònica del Perù di Pedro de Cieza de Leon in Leopardi*, «Intersezioni. Rivista di storia delle idee» (in corso di stampa);

Balzano, Marco, *"I confini del sole". Leopardi e il Nuovo Mondo* (dattiloscritto inedito);

Bárberi Squarotti, Giorgio, *L'Inno ai Patriarchi*, «Le forme e la storia», n.s. II (1990), 1, pp. 5-32;

Mazzocchi, Marco Antonio, *I libri di Giacomo Leopardi a Bologna*, in Marco Antonio Bazzocchi, a cura di, *Leopardi e Bologna. Atti del Convegno di Studi per il Secondo Centenario Leopardiano* (Bologna, 18-19 maggio 1998), Olschki Editore, 1999, pp. 111-128;

Berardi, Gianluigi, *Note sui Paralipomeni della Batracomiomachia*, in Aa Vv., *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Cisalpino, Milano 2000, tomo II, pp. 681-689;

Bésomi, Ottavio, *Il Colombo di Leopardi, ovvero del dubbio*, in Sebastian Neumeister, Hrsg., *Leopardi in seiner Zeit. Leopardi nel suo tempo. Akten des 2. Internationalen Kongresses der Deutschen Leopardi-Gesellschaft* (Berlin, 17. bis 20. September 1992), Stauffenburg, Tübingen 1995, pp. 109-123;

Binni, Walter, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Milano 2000⁸ (1973¹);

Biral, Bruno, *Leopardi: infelicità e malvagità nella società moderna*, in *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, in Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1974), Olschki, Firenze 1989, pp. 97-115 (quindi in Bruno Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1992⁴, pp. 271-295);

Blasucci, Luigi, *I tempi della satira leopardiana* (1981), in Id., *I titoli del «Canti» e altri studi leopardiani*, Morano Editore, Napoli 1989, pp. 197-221;

Blasucci, Luigi, *La posizione ideologica delle «Operette morali»*, in Luigi Blasucci, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, il Mulino, Bologna 1985, pp. 165-226;

Blumenberg, Hans, *Elaborazione del mito* (1979), Introduzione all'edizione italiana di Gianni Carchia, tr. it. di Bruno Argenton, il Mulino, Bologna 1991;

Boitani, Piero, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Mulino Bologna 1992;

Bonadeo, Alfredo, *Il corpo e il vigore nello Zibaldone di Leopardi*, «Italianistica. Rivista di letteratura italiana», V, 1976, 1, pp. 55-65;

Brilli, Attilio, *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, pubblicazioni dell'Università di Urbino, serie di lettere e filosofia vol. XXI, Argalia, Urbino 1968;

Bruni, Arnaldo, *Per un profilo del Gazzettiere americano di Livorno del 1763* (in corso di stampa);

Bruno, Giordano, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Arnoldo Mondadori, Milano 2000;

Buccini, Stefania, *Il dilemma della grande Atlantide. Le Americhe nella letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento*, cap. V. *Epilogo: risvolti ottocenteschi* 3. *Giacomo Leopardi e il Nuovo Mondo*, Loffredo, Napoli 1990, pp. 189-205;

Camiciottoli, Alessandro, *L'arma del tragico: intorno alla Telesilla e al teatro di Leopardi*, «Rassegna della Letteratura Italiana», a. 109, serie IX, 2005, 2, pp. 408-436;

Camiciottoli, Alessandro, *Tempi, temi e modi del laboratorio teatrale leopardiano*, «La Fortezza», XIII, n. 1-2/2002 - XIV, n. 1-2/2003, pp. 115-124;

Cantù, Francesca, *Pedro de Cieza de León e il "Descubrimiento y conquista del Perú"*, Istituto Storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979;

Cappucci, Martino, *I popoli esotici nell'interpretazione leopardiana*, in AA. VV., *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962)*, Olschki, Firenze 1964, pp. 241-252;

Celerino, Liana, *L'ironia delle «Operette morali»*, in Liana Celerino, *Sentieri per capre. Percorsi e scorciatoie della prosa d'invenzione morale*, Japarde, L'Aquila 1992, pp. 63-134;

Cetrangolo, Nicoletta, *Anche Leopardi sognava la California... (una fonte inedita)*, «Inventario» XXIV, n. 18, n.s., 1986, pp. 45-53;

Cicéron, *Tusculanes*, tome I, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, Les Belles Lettres, Paris 1931;

Circeo, Ermanno, *La poesia satirico-politica del Leopardi*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1978;

Contarino, Rosario, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, «Lettere Italiane», XLVI, 1994, 4, pp. 579-609;

Curi, Umberto, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 2002²;

Curi, Umberto, *Pólemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000;

Curi, Umberto, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino (in corso di stampa);

de la Vega, Inca Garcilaso, *Commentari Reali degli Incas*, edizione italiana a cura di Francesco Saba Sardi, Rusconi, Milano 1977;

de la Vega el Inca, Garcilaso, *Storia generale del Perù*, a cura di Francesco Saba Sardi, Rizzoli, Milano 2001;

De Petris, Alfonso, *Prometeo un mito*, Olschki, Firenze 2003;

Desiderio da Rotterdam, Erasmo, *Elogio della pazzia*, a cura di Tommaso Fiore, Introduzione di Delio Cantimori, Einaudi, Torino 1974;

Di Benedetto, Vincenzo, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica», VI, 1967, 3, pp. 289-320;

Elm, Caspar-Veit, *Giacomo Leopardi und die Religion der Väter. Bemerkungen zum Einfluss Monaldo Leopardis auf die Religionsphilosophie des Zibaldone*, in Sebastian Neumeister, Hrsg., *Leopardi in seiner Zeit. Leopardi nel suo tempo. Akten des 2. Internationalen Kongresses der Deutschen Leopardi-Gesellschaft (Berlin, 17. bis 20. September 1992)*, Stauffenburg, Tübingen 1995, pp. 27-51;

Fabbi, Massimiliano, *Ricerche sul Bellerofonte di Euripide*, Univ. degli Studi di Bologna a.a. 2001-2202 (tesi di dottorato);

Fabio, Nicoletta, *L'«entusiasmo della ragione»*. Studio sulle «Operette morali», Le Lettere, Firenze 1995;

Farnetano, Carmine, *Prometeo o della vanità della politica*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1974), Olschki, Firenze 1989, pp. 205-210;

Felici, Lucio, *Lettere da Roma (1822-1823)* [già in AA. VV., *Leopardi e Roma*, Editore Carlo Colombo, Roma 1991, pp. 205-235], in Lucio Felici, *La luna nel cortile. Capitoli leopardiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 111-140;

Felici, Lucio, *Ridere del nulla* [con il titolo *Il nulla e il riso* già in AA. VV., *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia. Comico, satira, parodia*. Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 18-22 settembre 1995, Olschki, Firenze 1998, pp. 11-24), in Lucio Felici, *La luna nel cortile. Capitoli leopardiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 39-57;

Ferraris, Angiola, *La vita imperfetta. Le Operette morali di Giacomo Leopardi*, Marietti, Genova 1991;

Ferraris, Angiola, *L'enciclopedia infernale di Leopardi. Sul «Saggio sopra gli errori popolari degli antichi»*, «Lettere Italiane», anno L, n. 2, aprile-giugno 1998, pp. 176-185;

Frattoni, Alberto, *Leopardi e Colombo*, «Humanitas», XLVIII, 1993, pp. 263-267;

Föcking, Marc, *Jean-Giacomo liest die Genesis. Leopardis Bibelinterpretation im Inno ai Patriarchi*, in Sebastian Neumeister, Hrsg., *Leopardi in seiner Zeit. Leopardi nel suo tempo. Akten des 2. Internationalen Kongresses der Deutschen Leopardi-Gesellschaft* (Berlin, 17. bis 20. September 1992), Stauffenburg, Tübingen 1995, pp. 147-175;

Folin, Alberto, *Il riso di Momo e l'impossibile scommessa di Prometeo*, in Alberto Folin, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine, 4. Dall'immagine all'«idea»*, Marsilio, Venezia 1996 pp. 111-128, quindi in AA. VV., *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*. Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 18-22 settembre 1995, Olschki, Firenze 1998, pp. 393-406;

Galimberti, Cesare, *Fontenelle, Leopardi e il dialogo alla maniera di Luciano* (già in AA. VV., *Leopardi e il Settecento*. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 13-16 settembre 1962, Olschki, Firenze 1964, pp. 283-293), in Cesare

Galimberti, *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 189-200;

Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, con un saggio di Antonio Melis, Adelphi, Milano 2000 (1983¹);

Getto, Giovanni, *Saggi leopardiani*, Vallecchi, Firenze 1966, *Gli inni cristiani*, [già in Carlo Cordié, a cura di, *Studi in onore di Vittorio Lugli e Diego Valeri*, Neri Pozza, Venezia 1961], pp. 239-272;

Gigante, Marcello, *Ultimo canto di Saffo* (1993), in Marcello Gigante, *Leopardi e l'antico*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 49-79;

Giordano, Emilio, *Il mago, il viaggio e l'eroe: il Colombo leopardiano*, «Studi leopardiani», 10, 1997, pp. 99-115;

Girolami, Patrizia, *L'antiteodicea. Dio, dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, con una premessa di Giorgio Luti e un saggio introduttivo di Marino Biondi, Olschki, Firenze 1995;

Ghiozzi, Giuliano, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977;

Greco, Aulo, *Leopardi e Roma*, in AA. VV., *Le città di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1991, pp. 23-36;

Kannicht, Richard– Snell, Bruno, *Fragmenta adespota; testimonia volumini 1 addenda; indices ad volumina 1 et 2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 2007 (1981¹);

Kerényi, Karl, *Prometheus Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Loeb, Zurich 1946;

Koopmann, Susanne, *Studi sulla recondita presenza di Rousseau nell'opera di Giacomo Leopardi*, trad. it. di Valentina La Rosa, Edizioni Memoria, Cosenza 2003;

Landucci, Sergio, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari 1972;

Levi, Giulio Augusto, *Giacomo Leopardi*, Principato, Messina 1931;

Livi Bacci, Massimo, *Conquista. La distruzione degli indios d'America*, il Mulino, Bologna 2005;

Lo Piparo, Franco, *Materialismo e linguistica in Leopardi (Materialisme et linguistique chez Leopardi)*, (già in «Historiographia Linguistica» IX, 3, 1982, pp. 361-387) in Franco Lo Piparo, *Filosofia, lingua, politica. Saggi sulla tradizione linguistica italiana*, Bonanno Ed., Roma-Acireale 2004, pp. 45-73;

Luciano di Samosata, *I dialoghi e gli epigrammi*, Traduzione di Luigi Settembrini, a cura di Danilo Baccini, Edizioni Casini, Roma 1962;

Luporini, Cesare, *Dall'«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, in Cesare Luporini, *Decifrare Leopardi*, G. Macchiaroli Editore, Napoli 1998 pp. 79-155;

Marassi, Massimo, *Metamorfosi della storia. Momus e Alberti*, Mimesis, Milano 2004;

Marti, Mario, *Cronologia dinamica delle Operette morali di Giacomo Leopardi*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLVI, 1979, fasc. 494, pp. 203-228;

Mattioli, Emilio, *Leopardi e Luciano*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati 22-25 ottobre 1980*, Olschki, Firenze 1982, pp. 75-98;

Moneta, Marco, *L'«officina» delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, FrancoAngeli, Milano 2006;

Muratori, Lodovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, a cura di Paolo Collo, con una nota di Angelo Morino, Sellerio, Palermo 1985;

Muñiz Muñiz, María de las Nieves, *Le quiete e vaste californie selve (sullo spazio immaginario in Leopardi)*, «Rassegna della Letteratura Italiana», 97, 1-2, gennaio-agosto 1993, pp. 81-95;

Neri, Ferdinando, *Il Leopardi ed un «mauvais maître»* [già in «Rivista d'Italia», agosto 1915, vol. II, pp. 194-204], in Ferdinando Neri, *Letteratura e leggende. Raccolta promossa dagli antichi allievi con un ritratto e la bibliografia degli scritti del maestro*, Chiantore, Torino 1951, pp. 276-288;

Nietzsche, Friedrich, *Genealogia della morale* (1887), tr. it. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1968;

Nietzsche, Friedrich, *Intorno a Leopardi*, a cura di Cesare Galimberti, Postfazione di Gianni Scalia, il melangolo, Genova 1989;

Pacella, Giuseppe, *Lecture di Leopardi a Roma*, in AA. VV., *Leopardi e Roma*, Editore Carlo Colombo, Roma 1991, pp. 237-253;

Pagden, Anthony, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata* (1982), tr. it. di Igor Legati, Einaudi 1989;

Parigi, Silvia, *Leopardi, Colombo e il metodo della scienza*, «Rivista di Filosofia», XCV, 3, dicembre 2004, pp. 419-439;

Plutarque, *Consolation à Apollonios*, in Id., *Œuvres morales*, tome II, texte établi et traduit par Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, Les Belles Lettres, Paris 1985, pp. 1-89;

Pisanti, Tommaso, «*Fra le vaste californie selve*»: *Leopardi, l'America e la tradizione letteraria italiana*, in AA.VV., *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1974)*, Olschki, Firenze 1989, pp. 455-471;

Polato, Lorenzo, *Leopardi e Pindaro: il sogno di un'ombra*, in Id., *Il sogno di un'ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 65-115;

Polizzi, Gaspare, «*...per le forze eterne della materia*». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, FrancoAngeli, Milano (in corso di stampa);

Porena, Manfredi, *Le letture del Leopardi nella prima dimora di Roma* [già in «Cultura», 15 dicembre 1926], in Manfredi Porena, *Scritti Leopardiani*, Zanichelli, Bologna 1959, pp. 439-448;

Robertson, William, *La scoperta dell'America*, a cura di Luigi Mascilli Migliorini, Salerno, Roma 1992;

Ronchetti, Emanuele, *Antonello Gerbi, Lovejoy, e la storia delle idee. Giacomo Leopardi e Joseph de Maistre: degenerazione e progresso*, «Rivista di Storia della Filosofia», 3, 2007, pp. 515-531;

Rota, Paolo, *Leopardi e la Bibbia*, il Mulino, Bologna 1998;

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (1754), Préface et commentaires par J.-L. Lecercle, Éditions sociales, Paris 1971 ;

Sangirardi, Giuseppe, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura. Forme della mitografia filosofica nelle «Operette morali»*, Bulzoni, Roma 2000;

Sanò, Laura, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, presentazione di Sergio Givone, prefazione di Umberto Curi, Città Aperta, Enna 2005;

Bavarese, Gennaro, *Gli appunti leopardiani per la Telesilla*, «Rassegna della Letteratura Italiana», LXXVII, 1973, pp. 552-564;

Bavarese, Gennaro, *Saggio sui «Paralipomeni» di Giacomo Leopardi*, La Nuova Italia, Firenze 1967;

Scarduelli, Pietro, *Gli Aztechi e il sacrificio umano*, Loescher, Torino 1980;

Séchan, Louis, *Le mythe de Prométhée*, PUF, Paris 1982² (1951¹);

Shelley, Percy Bysshe, *Prometheus unbound – Prometeo liberato*, in Shelley, *Opere*, edizione presentata, tradotta e annotata da Francesco Rognoni, Einaudi-Gallimard, Torino 1995;

Sirocchi, Maria Maddalena, *Leopardi e Voltaire*, «Convivium», XXX, 1962, pp. 30-39;

Sozzi, Lionello, *Le californie selve: un'utopia leopardiana*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. XV, 1985, 1, pp. 187-232;

Sozzi Lionello, *Il paese delle chimere. Aspetti e momenti dell'idea di illusione nella cultura occidentale*, Sellerio, Palermo 2007;

Tedeschi, Stefano, *La riscoperta dell'America. L'opera storica di Francisco Javier Clavigero e dei gesuiti messicani in Italia*, Aracne, Roma 2006;

Tesi, Paola, *L'America come un azzardo: il Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, «Studi e problemi di critica testuale», 50, aprile 1995, pp. 135-173;

Timpanaro, Sebastiano, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 1978² (1955);

Timpanaro, Sebastiano, *Il Leopardi e i filosofi antichi* (1965), in Sebastiano Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1988² (1965, 1969²) 183-228;

Trousseau, Raymond, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, voll. 2, Droz, Genève 1976² (1964¹) ;

Vavalà, Luigi, *Eroe e giullare nella passione della conoscenza*, «Il Protagora» (in corso di stampa);

Vitale, Maurizio, *La lingua della prosa di G. Leopardi: le "Operette morali"*, La Nuova Italia, Firenze 1992;

Voltaire (François-Marie Arouet), *Dizionario filosofico*. Edizione condotta sul testo critico a cura di Mario Bonfantini, con uno scritto di Gustave Lanson, Einaudi, Torino 1977;

Voltaire (François-Marie Arouet), *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Serini, vol. I, Laterza, Bari 1972;

Voltaire (François-Marie Arouet), *Micromégas*, in Voltaire, *Micromegas L'Ingenuo*, Introduzione di Corrado Rosso, tr. it. di Piero Bianconi, Rizzoli, Milano 1996;

Zito, Paola, *Gli effetti della lettura*, in AA. VV., *I Libri di Leopardi*, I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli, serie IX, n. 2, Elio de Rosa, Napoli 2000, pp. 113-130.