

Deserti biblici e terre desolate: Leopardi verso il Novecento*

di Sonia Gentili

I

Il mondo *tōhû wābōhû* del «Genesi», immagine otto-novecentesca

Nella Bibbia il volto della terra all'alba della creazione (*Gn 1, 2*) e quello della terra punita da Dio con un atto di “decreazione” (*Is 34; Ger 4*) coincidono: all'inizio e alla fine il mondo è *tōhû wābōhû*, informe e vuoto, inabitabile e privo dell'elemento umano¹.

Dal 1816 al 1836 Leopardi riflette in modo continuo su quest'immagine; nella *Storia del Genere umano* e nella *Ginestra* la trasforma in modo da formulare una riflessione sul male che percorre e ribalta alcuni cardini scritturali della teodicea. In modo del tutto autonomo, nel 1856 un altro grande autore profondamente radicato nella lettera biblica e rilevantissimo per la tradizione letteraria novecentesca anche italiana, Herman Melville, elabora in base alla terra informe e vuota di Isaia l'immagine di un mondo postapocalittico e primitivo – quello delle isole

* Questo articolo anticipa, con opportune modifiche, il primo capitolo del mio libro *Novecento scritturale. Scrittori e Bibbia nell'Italia del XX secolo*, in stampa presso Carocci. Vi si usano le seguenti sigle: VULGCLEM = *Biblorum sacrorum iuxta vulgatam Clementinam nova editio: breviario perpetuo et concordantiis aucta adnotatis etiam locis qui in monumentis fidei sollemnioribus et in liturgia romana usurpari consueverunt curavit Aloisius Gramatica*. – Typis polyglottis Vaticani, Città del Vaticano 1946; SEPTUAGINTA = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpres* edidit A. Rahlfs, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1962; BIBBIA DIODATI = *La Bibbia, cioè i libri del vecchio e del nuovo testamento, nuovamente traslati in lingua italiana, da Giovanni Diodati, di natione lucchese*, Ginevra 1607 e successive revisioni; BIBBIA MARTINI = *La Sacra Bibbia secondo la Volgata tradotta in lingua italiana dichiarata con annotazioni da Monsignor Antonio Martini*, Stamperia Reale, Torino 1769-1781 e successive ristampe.

1. E. Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Edizioni Qiqajon, Bose 1990, pp. 41-4, usa il termine *decreazione* nel senso oggettivo e letterale di disfacimento della creazione (p. 42: «La distruzione storica è rappresentata come un ritorno alla situazione pre-creazionale. In Geremia [...] il problema della creazione è intravisto anzitutto come possibile de-creazione da parte di Dio: il Dio che crea è anche colui che può de-creare»). Sarebbe interessante verificare la presenza in sede teologica della parola *decreazione* prima dell'uso traslato che ne fece Simone Weil (presso la quale la *decreazione* riguarda la struttura del soggetto umano e indica il suo ritorno mistico a Dio), portandola a grande diffusione. Così immessa nel lessico teologico, la parola ha poi assunto il senso più comune e letterale (cioè come disfacimento della creazione ad opera di Dio) con cui la usa Bianchi oggi.

vulcaniche Galápagos o *Encantadas* – immobilizzato in un inizio che ha la sterilità della fine (cfr. par. II).

All'inizio del nuovo secolo si producono le condizioni per un duraturo oscuroramento di questi temi nella ricezione della *Ginestra*, dominata dall'interpretazione evangelico-socialista della poesia diffusasi a partire da Pascoli (cfr. cap. II), e intanto l'immagine della terra deserta e vuota, insieme ai passi biblici che la contengono, riemerge *motu proprio* e diviene centrale nel Novecento. Come Leopardi, posto davanti al colera e al Vesuvio, ha rappresentato l'ingiustificabilità del male riconoscendolo nella natura ciecamente oggettiva di una terra «deserta e vuota», cioè identificata con la “nuda” meccanica dell'ordine fisico, così, poco più d'un secolo dopo, Primo Levi applicherà la stessa immagine biblica – il mondo *tōhū wābōhū* – all'universo concentrazionario, in cui

tutti soffrivano di un disagio incessante, che inquinava il sonno e che non ha nome. Definirlo “nevrosi” è riduttivo e ridicolo. Forse sarebbe più giusto riconoscervi un'angoscia atavica, quella di cui si sente l'eco nel secondo versetto della Genesi: l'angoscia inscritta in ognuno del “*tōhū vavōhū*”, dell'universo deserto e vuoto, schiacciato sotto lo spirito di Dio, ma da cui lo spirito dell'uomo è assente: non ancora nato o già spento².

A contare è proprio l'indipendenza, la reciproca autonomia di queste rielaborazioni letterarie: nell'Otto-Novecento l'immagine biblica della terra deserta e vuota è la forma mitica a cui, per impulso “naturale” dell'immaginazione, viene affidato il concetto di un mondo non fatto per i viventi ma, come spiega Primo Levi, «schiacciato sotto lo spirito di Dio».

2

Luce e tenebre: poesia biblica e poesia leopardiana

Quando Eliot motivò il titolo della sua raccolta poetica *Waste land* (1922) rinviando non alle fonti bibliche reimpiegate nel libro ma agli studi sul pensiero mitico di Frazer e dei suoi continuatori³, fece ciò che aveva fatto Leopardi a fine Settecento: collocare la propria poesia biblica nel solco del concetto di mito vichiano.

Leopardi assume l'idea vichiana secondo cui le due forme principali di “poesia primitiva” sono i classici grecolatini e la Bibbia⁴. In virtù di ciò, egli applica

2. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in Id., *Opere*, a cura di M. Belpoliti, con introduzione di D. Del Giudice, Torino, Einaudi 1997, p. 1054.

3. Cfr. su questo tema il cap. 9 di F. Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998.

4. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, ed. critica a cura di G. Placella, Garzanti, Milano 1991, 1028 (d'ora in poi = *Zibaldone*): «La Bibbia ed Omero sono i due gran fonti dello scrivere, dice l'Alfieri nella sua Vita (così come Dante nell'italiano, ec.). Non per altro se non perch'essendo i più antichi libri, sono i più vicini alla natura, sola fonte del bello, del grande, della vita, della varietà. Introdotta la ragione nel mondo, a poco a poco, e in proporzione de' suoi progressi,

alla parola biblica e a quella classica uno stesso procedimento di riscrittura, basato sull'idea che la parola antica aveva una forza mitopoietica non più accessibile ai moderni. Riscriverla significa esprimere la transizione dal mito alla verità descritta nella canzone *Ad Angelo Mai* (vv. 115-112):

di vanità, di belle
fole e strani pensieri
si componea l'umana vita: in bando
li cacciammo. Or che resta? Or poi che il verde
è spogliato alle cose? Il certo è solo
veder che tutto è vano altro che il duolo.

Nella poesia leopardiana la perdita delle *vanità* – cioè delle favole – descritta in questi versi si concretizza in parole che nascono puntualmente dalla smitizzazione e dalla conseguente risemantizzazione di quelle antiche. Il fenomeno andrebbe studiato nel suo complesso⁶; qui mi limito ad esemplificare due casi, il primo di ambito classico e il secondo biblico, che denotano appunto un analogo procedimento.

Nel *Bruto minore* la disillusione di Bruto in merito alla virtù che si rivela non «cosa» ma «nome» è resa attraverso la ripresa del classico *larva*, che vale ‘anima’, ma anche ‘apparenza’⁶. La parola è collocata in un contesto lessicale che evoca l’oltretomba virgiliano (vv. 16-18: «stolta virtù, le cave nebbie, i campi [Virgilio: *campi videntes*] / dell’inquiete larve [Virgilio: *umbrae trepidae*] / son le tue scole»)⁷ e sembra quindi implicarne il significato di ‘anima, essenza’. Questo

divien brutto, piccolo, morto, monotono». Per una sintesi del lungo dibattito europeo e napoletano sulla poesia biblica, dai primi vagiti di metà Seicento (ad esempio le riflessioni sul ritmo dei *Salmi* contenute nella *Musurgia* di Athanasius Kircher) fino al dibattito che vide protagonisti Biagio Garofalo (*Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, Gonazaga, Roma 1710), Raffaele Rabbegno sotto lo pseudonimo di Barnabò Scacchi (*Squarcio di lettere del Dottore Barbabò Scacchi sopra le considerazioni del Signor biagio Garofalo intorno alla poesia degli ebrei*, Padova 1711) e Domenico Aulizio, maestro di Giannone e Vico, si veda H. S. Stone, *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas, in Naples, 1685-1750*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 197-200.

5. Qualche osservazione sul tema in S. Gentili, *Esilio e amor di patria: due “miti” nella storia leopardiana delle idee*, in “Bollettino di Italianistica”, 2, 2011, numero speciale *La letteratura italiana e l'esilio*, pp. 217-28.

6. Per lo spettro di significati della parola *larva* e le relative attestazioni si veda W. Steinmann, s.v. *Larva*, in *Thesaurus lingua latinae*, vol. VII, t. 2, Teubner, Leipzig 1939, pp. 977-8.

7. Le «inquiete larve» del v. 17 erano fino al 1824 «trepide larve», aggettivo con cui Leopardi intendeva continuare la qualifica virgiliana e fisica di ‘tremule’ (le «umbrae» *traepidae o pallentes* di *Aen.* vi) ed esprimono un tratto fisico e visibile delle ombre dell’aldilà. L’accezione «trepido» = ‘tremulo’, osserva Leopardi, fu continuato dal Rucellai ma rimosso in favore del solo significato morale dal Dizionario della Crusca (*Annotazioni alle dieci canzoni stampate a Bologna nel 1824*, in G. Leopardi, *Canti*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 1993, p. 515: «De le trepide larve. *Trepidus* è quel che sarebbe *tremolo* o pure *agitato*, e *trepidare* latino è come *tremolare* o *dibattersi*. E perché la paura fa che l’animale trema e s’agitá, però le dette voci spesse volte s’adoperano a significazione della paura; non che dinotino la paura assolutamente né di proprietà loro. E spessissime volte non hanno a far niente con questa passione, e quando s’appagano nel senso proprio e quando anche non s’appagano. Ma la Crusca termina il significato di *trepidare* in

è però esplicitamente rifiutato da Bruto a favore del secondo, smitizzante, di ‘vana apparenza’: nel linguaggio di Bruto, immagine dell’uomo moderno che ha appena sollevato il velo dell’illusione, le parole che indicavano in passato la vita ultraterrena sono vanità e fantasmi.

La sentenza evangelica «e gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» (*Gv* 3, 19) posta in epigrafe alla *Ginestra* subisce un’analoga trasformazione: la *lux* giovannea è Dio («Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae», dice il Cristo poco più giù, in *Gv* 8, 12) ma nel nuovo contesto leopardiano il coraggio intellettuale di guardare nella luce e oltre le tenebre è quello che consente agli uomini la visione della nuda verità «dipinta» nelle «rive» desolate del Vesuvio. Si tratta insomma della luce nella quale l’uomo intellettualmente coraggioso «ardisce» di guardare la realtà compiendo il gesto apertamente lucreziano di sollevare lo sguardo al cielo oltre il velo della *religio*:

Nobil natura è quella
Che a sollevar s’ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale.

Questa evidente riscrittura dell’Epicuro lucreziano «qui ausus est tollere contra / oculos»⁸ è la sintesi finale dello “svelamento” del mito evangelico posto in esergo, già compiuto nel punto in cui Leopardi dice chiaramente a quale luce il suo secolo volta le spalle (vv. 78-85):

Così ti spiacque il vero
Dell’aspra sorte e del depresso loco

quello di *timoroso*. Va errata: e se non credi a me [...] credi al Rucellai [...]. E così la sentenza come la voce ritrassela il Rucellai da Virgilio [*Georg.* vi, 73]. Tum trepidae inter se coeunt, penitusque coruscant, ... magnisque vocant clamoribus hostem»); nella canzone successiva infatti, i «trepidi campi» (*Ultimo canto di Saffo*, v. 10) sono le messi ondeggianti al vento. Il recupero dell’autentica semantica virgiliana, che prevede un’aggettivazione non ancora “spiritualizzata”, ma legata alla sensazione concreta, è la base su cui avviene la smitizzazione della parola antica.

8. Dovette riconoscerla persino un grande scettico del rapporto Epicuro - Leopardi come Sebastiano Timpanaro. Dopo aver affermato che i molti punti di contatto tra Leopardi e Lucrezio non si traducevano in riprese testuali evidenti (S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1965, pp. 183-228: 223), lo studioso rivide il suo giudizio proprio in relazione a questo luogo (*Postilla a p. 233 e n. 86*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano*, seconda ed. rivista, Nistri-Lischi, Pisa 1965, p. 419) e Id., *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in Id., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri-Lischi, Pisa 1995, pp. 143-1971). Nonostante l’evidenza del calco, incredibilmente, il più recente commento al testo (G. Leopardi, *Canti*, a cura di A. Campana, Carocci, Roma 2014, *ad l.*) non indica alcuna fonte in calce a questi versi, che avrebbe dovuto commentare anche con un luogo parallelo, visto che Leopardi riscrisse questa fonte in due testi coevi: qui nella *Ginestra* e, in chiave comica, in *Paralipomeni*, I v. 7-8).

Che natura ci diè. Per questo il tergo
 Vigliaccamente rivolgesti al lume
 Che il fe palese: e, fuggitivo, appelli
 Vil chi lui segue, e solo
 Magnanimo colui
 Che se schernendo o gli altri, astuto o folle,
 Fin sopra gli astri il mortal grado estolle.

La luce a cui i contemporanei di Leopardi preferirono la tenebra è quella della ragione che aveva illuminato la strada del secolo precedente («il calle del risorto pensier segnato innanti»). Una consolidata tendenza critica vuole che l'identificazione della luce divina giovannea con la luce razionale sia una grande innovazione leopardiana e il punto concettualmente forte della *Ginestra*⁹. Questo è vero solo in parte: la luce giovannea come luce intellettuale – se si ammette che questa proviene da Dio – costituisce una linea interpretativa interna alla secolare esegesi del passo¹⁰. Anche a causa di ciò, forse, Leopardi cala anzitutto il concetto nella storia del pensiero a lui contemporanea attraverso un “aggiornamento” lessicale: la parola *luce* dell'esergo, traduzione *standard* del *to fos* giovanneo, è disvelata e attualizzata in un *lume* letteralmente evocativo dei “Lumi” settecenteschi.

Posta l'identificazione tra luce giovannea e luce razionale – che è appunto la base, in sé non particolarmente nuova, della grande costruzione leopardiana – questi versi dicono inoltre, fuori da ogni metafora, che il compito del lume settecentesco rinnegato per viltà dal secolo decimonono è stato quello di palesare la verità sul nostro destino e sulla nostra collocazione infima nel sistema-natura («il vero / dell'aspra sorte e del depresso loco / che natura ci dié»). Se la parola *lume* è il punto d'arrivo di una sottrazione semantica, cioè della riduzione della polisemia della luce evangelica (Dio, verità, vita ecc.) alla univocità del lume razionale (‘visione razionale della verità’), il «depresso loco» è il punto di partenza di una nuova polisemia poetica, di un rinnovamento del «formicolare di significazioni» che caratterizza la poesia e le lingue poetiche come fu l’ebraico biblico¹¹. La veri-

9. Così da ultimo C. Fenoglio, *In ignem: sull'epigrafe giovannea della Ginestra*, in “Lettere Italiane”, 61, 2009, pp. 220-45, secondo cui la luce che Leopardi oppone a quella divina sarebbe addirittura il bagliore del fuoco vesuviano. Quest’opposizione non regge poiché, come si vedrà nel par. 8 di questo contributo, nella cultura scientifica sei-settecentesca, come in quella teologica, il vulcano è un dispositivo “provvidenziale” (cioè riequilibrante) del sistema natura nella *Ginestra*: il vulcano distruttore interessa a Leopardi proprio in virtù della sovrapposizione tra Dio e natura implicata dalla coincidenza tra provvidenzialismo scientifico e teologico.

10. Cfr. ad esempio Tommaso d’Aquino, *Commento alle Sentenze* II, 17, 2, 1: «Et ideo quidem Catholicci doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmingat per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: “erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”».

11. Leopardi, *Zibaldone*, 3543: «Nella Bibbia bisogna considerare l’immaginazione orientale e l’immaginazione antichissima, (anzi di un popolo quasi primitivo affatto ne’ costumi ec. e certo la più antica immaginazione che si conosca oggi). Ben attese e pesate e valutate quanto si deve queste due qualità che nella Scrittura si congiungono, niuno più si farà maraviglia della

tà leopardiana, ottenuta per distillazione semantica dalla lingua del mito, va poi in cerca delle proprie immagini associando in modo concreto e simbolico ad un tempo il *depresso loco* – la nostra infima collocazione nell'universo – alle «rive» fisicamente depresse – cioè spianate dalla lava – del Vesuvio.

straordinaria forza ch'apparisce ne' Salmi, ne' cantici, nel Cantic, ne' Profeti, nelle parti e nell'espressioni poetiche della Bibbia, alla qual forza basterebbe forse una sola di dette qualità. E veggansi le poesie orientali anche non antichissime, le sascrite antichissime ma de' tempi civili dell'India (28. Sett. 1823. Domenica.). A questa nota rimanda quella di poco successiva contenuta in ivi, 3568: «Alla p. 2911. marg. La lingua ebraica è poetica ancor nella prosa, per quella sua estrema povertà, della quale altrove ho ragionato, mostrando come in ciascuna sua parola cento significati si debbano accozzare e si accozzino, conforme accadde a principio in ciascheduna lingua, finché col variare o per inflessione, o per derivazione, o per composizione, o con altra modificazione le poche radici a seconda de' loro vari significati, si venne d'una sola parola a farne moltissime, e di poche, infinite; per modo che ciascun significato de' tanti che dapprima erano riuniti in un solo vocabolo, non per esser trasportato ad altra parola, ma come per suddivisione o emanazione o altra varia modificazione di [3565] quello stesso primo vocabolo, ebbe una parola per se, o con poca e discreta compagnia d'altri significati. Or dunque non potendo quasi la prosa ebraica usar parola che non formicolasse di significazioni, essa doveva necessariamente riuscir poetica e per la moltiplicità delle idee che doveva risvegliare ciascuna parola, (cosa poetichissima, come altrove ho detto); e perchè essa parola non poteva dare ad intendere il concetto del prosatore se non in modo vago e indeterminato e generale come si fa nella poesia; e perchè quasi tutte le cose, eccetto pochissime si dovevano esprimere con voci improprie e traslate (ch'è il modo poetico); cosa che in tutte le lingue intravviene, rigorosamente parlando, ma non si sente, se non alcune volte, la traslazione, perchè l'uso l'ha trasformata, quasi o del tutto, in proprietà; laddove ciò non poteva aver fatto nella lingua ebraica, la qual se toglieva a una parola il significato proprio in modo che il traslato divenisse padrone e paresse proprio esso, al vero proprio che cosa poteva restare in tanta povertà? [3566] sentivasi dunque sempre, anche nella prosa ebraica, la traslazione, perchè la voce, insieme co' sensi traslati, riteneva il proprio. Tale pertanto essendo la lingua destinata alla prosa, necessariamente anche lo stile del prosatore doveva esser poetico, siccome per la contraria ragione i primitivi poeti latini italiani ec. non trovando nella lingua voci poetiche, furono necessitati a tenersi in uno stile che avesse del familiare, come altrove ho detto. La prosa ebraica era dunque poetica per difetto e mancamento, e perchè la lingua scarseggiava di voci. Non così la prosa francese, la qual è per lo più poetica, mentre la lingua abbonda di voci, come ho detto altrove. Ma essa prosa è poetica perchè la lingua francese scarseggia, e si può dir, manca di voci poetiche, cioè di voci antiche ed eleganti propriamente, cioè peregrine ec. E vedi il pensiero antecedente con quello a cui esso si riferisce. Le voci ebraiche sono tutte poetiche non appostatamente, nè perchè usate da' poeti, nè perchè fatte ad esser poetiche e destinate all'uso della poesia, nè perchè peregrine o per antichità, o per [3567] traslazione ec. ma per causa materiale ed estrinseca, e semplicemente perchè son poche. E la lingua ebraica è tutta poetica materialmente, cioè semplicemente perciocchè povera. E lo stile e la prosa ebraica sono poetiche stante la semplice povertà della lingua. Qualità comune a tutte le lingue ne' loro principii, insieme colla conseguenza di tal qualità, cioè insieme coll'esser poetiche. Non intendo però di escludere le altre ragioni non materiali che certo anch'esse grandemente contribuirono a render poetica la lingua, stile e prosa ebraica, cioè l'orientalismo e la somma antichità, del che vedi la pag. 3543. E questa seconda condizione influisce altresì grandemente e produce l'effetto medesimo in ciascun'altra lingua ne' di lei principii, in ciascuna lingua che conserva il suo stato primitivo, in ciascun'altra lingua antichissima ec. Del resto la somma forza e il sommo ardire che si ammira nelle espressioni della Bibbia, e che si dà per un segno di divinità, (veggi la p. citata qui sopra) non proviene in gran parte d'altronde che da vera impotenza e necessità, cioè da estrema povertà che obbliga a [3568] un estremo ardire nelle traslazioni e in qualsivoglia applicazione di significati, a tirar le metafore di lontanissimo ec.».

Nei commenti biblici il Dio-luce giovanneo posto in epigrafe alla *Ginestra* è sempre messo in relazione con l'opposizione luce divina – tenebra contenuta nei primi versetti del *Genesi*¹². La riscrittura giovannea della *Ginestra* presuppone appunto la riscrittura leopardiana del *Genesi* contenuta nella *Storia del Genere umano*, dove la luce biblica è sottoposta allo stesso rasoio logico: perde consistenza ontologica e si riduce a fenomeno teoretico, a mezzo di visione.

3

Il deserto iniziale: *Gn 1, 1-11* e la «*Storia del Genere umano*»

Ogni commento alla *Storia del genere umano* (1824) rimanda al *Genesi* per l'argomento cosmogonico dell'operetta e per la formula temporale usata nell'attacco del racconto, il «da principio» leopardiano, calco del genesiaco *bereshit / en arché / in principio*.

Più raramente, e sempre pigramente, è stato notato che nel testo anche il volto arcaico della terra sembra riprodurne l'immagine biblica: appena creata essa era *era ḥā·bū·hā, tōhū wābōhū*, ‘informe e vuota’ (*Gn 1, 2: inanis et vacua / ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*).

In realtà, come vedremo, l'operetta implica una lettura di questo punto del *Genesi* che gioca sulla varietà di significati del testo ebraico e sull'interpretazione di essi nella versione greca e nella relativa tradizione di commento. Niente di inatteso: il giovane Leopardi si era rivolto con interesse alle questioni cosmologiche poste dal *Genesi* e dalla relativa tradizione esegetica¹³, centrali nella cosiddetta letteratura esamerale – trattatistica sui sei giorni della creazione – prodotta a fiumi dalla Controriforma e ovviamente presente nella biblioteca di casa Leopardi a Recanati¹⁴. Il peso che queste esposizioni del *Genesi* traboccati provvidenzialismo e antropocentrismo devono aver esercitato sulla formazione leopardiana è pari alla forza con cui i loro contenuti vennero ribaltati dal Leopardi maturo. Basta considerare il modo in cui nel 1823 egli sintetizza la lettura

12. Sul nesso esegetico tra inizio del *Genesi* e inizio del Vangelo di Giovanni cfr. P. Merlo, *Alcune note sui primi versetti della Genesi (Gen 1, 1-3) e la loro ricezione nel prologo giovanneo*, in N. Ciola, G. Pulcinelli (a cura di), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale*, Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno, EDB, Bologna 2008, pp. 73-84.

13. Cfr. ad esempio G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (d'ora in poi = *Saggio*), a cura di G. B. Bronzini, Osanna Venosa, Venosa 1997, p. 159, che cita e studia il commento al *Genesi* di Mario Vittore a proposito dei miti patristici relativi alla fisica solare.

14. Ad esempio Agostino Ferentilli, *Discorso universale per la storia di tutti i tempi sino all'anno 1569 nel fine del quale si mostra quanto abbia da durare il presente secolo seguendo in ciò l'opinione di Elia Rabino, e di Lattanzio Firmiano. Aggiuntavi la Creazione del Mondo descritta da Filone Ebreo, e tradotta dal medesimo Ferentilli*, in Vinetia, appresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1574, registrato in *Catalogo della Biblioteca Leopardi, in Recanati (1847-1899)*, nuova edizione a cura di A. Campana, Olschki, Firenze 2011, p. 127. Su questa letteratura e Leopardi si veda C. Fenoglio, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.

del *Genesi* di Filone alessandrino (centrale nel genere esamerale cinquecentesco, come denuncia sin dal titolo l'opera di Ferentilli presente nella biblioteca leopardiana), per ottenere la materia che è oggetto di ribaltamento della *Storia del Genere umano*:

Venendo ai trattati di Filone compresi in questo volume, i due primi s'intitolano della Provvidenza, e amendue sono indirizzati a un Alessandro non si sa quale. Nel primo si recano molti argomenti a provare che il mondo nacque e morrà, cioè a dire che fu creato e sarà distrutto; e seguitando, s'affirma che il creatore provvede alle cose create; e conchiudesi con una disputazione contro i genetliaci. Nel secondo, il qual è scritto a maniera d'un dialogo tra Filone e Alessandro, ragionasi della temporale infelicità de' buoni e felicità de' malvagi, e come (secondo l'autore) né anche temporalmente nessun tristo è fortunato e nessun buono infelice. Indi si viene a discorrere di quelle cose che generalmente sono reputate per vizi o incomodi ordinari o accidentali della natura, massimamente rispetto agli uomini; e vuolsi mostrare che tutte sono disposte e indirizzate a buon fine¹⁵.

Il volto iniziale e finale della terra, la provvidenzialità del mondo creato e del male sono appunto i temi su cui Leopardi conduce il suo lettore, attraverso le vie stesse del *Genesi*, dal mito antropocentrico dello Jahvista alla verità antianthropocentrica delle *Operette*.

Oltre a mescolare vichianamente l'arcaismo biblico con quello classico – da qui provengono i primi uomini «nutricati» da capre e api –, Leopardi varia il *Genesi* con una seconda, più sottile modifica che investe la cronologia della creazione e lo sfondo su cui avviene la nascita degli esseri umani. Nel testo biblico¹⁶ la terra descritta nei primi nove versetti (v. 2, *informe e desertae*; v. 9, *arida*) resta sconosciuta all'uomo, che compare alla fine, dopo la distinzione delle forme (astri, montagne, mari) e la trasformazione dello spazio terrestre da arido in fertile nel v. 11, in seguito alla quale compare la vita vegetale e animale:

15. Il passo è tratto dalla recensione leopardiana all'edizione del testo armeno degli opuscoli di Filone procurata da G. B. Aucher (cfr. Filone di Alessandria, *Sermones tres hactenus inediti, I et II de Providentia et III de Animalibus, ex armena versione antiquissima ab ispo originali textu greco ad verbum stricte exequuta, nunc primum in Latinum monachum armenum et doctorem mechitaristam, Venetiis, tipy coenobii PP. Armenorum in insula S. Lazari, 1822*), pubblicata nel 1823 nelle «Effemeridi letterarie di Roma» e oggi in Leopardi, *Scritti filologici filologici (1817-1832)*, a cura di G. Placella e S. Timpanaro, Le Monnier, Firenze 1969, pp. 158-9.

16. È appena il caso di ricordare che Leopardi, classicista ed ebraista, ebbe certamente accesso alla Bibbia latina (cioè, principalmente, alla Vulgata nell'edizione sisto-clementina del 1592, presente nell'inventario di casa Leopardi nell'ed. *Biblia Sacra vulgatae edit. Sixti V jussu recognitae et Clementis VIII auctoritate editae, Parisis 1648*), greca (la *Septuaginta* a casa Leopardi: *Vetus Testamentum Graecum ex versione 70 interpretum juxta exemplare vaticanum, Amstelodami 1683*, due impressioni, una in dodicesimo e l'altra in ottavo; *Novum Testamentum Graecum ex optimis editionibus, Patavii, 1725*), ebraica (a casa Leopardi: *Biblia Hebraica, Antwerpiae, 1584* e *Biblia Hebraica, Amsterdam, tom. e inoltre l'edizione censurata *Biblia Polyglotta, Londini 1657*, in sei tomi), francese (*Le Psaumes Traduits en français selon l'hebreu, Paris 1708*) e tedesco (edizione citata con la formula «in tedesco. 1703, tom. 2, in-8»). Tutte le edizioni qui ricordate risultano naturalmente dal *Catalogo della biblioteca Leopardi*, cit., pp. 71-2. In forza di questi elementi, qui si cita sempre il testo latino della Vulgata Clementina e la versione italiana Diodati.*

1 In principio creavit Deus cælum et terram. 2 Terra autem erat inanis et vacua [BIBBIA DIODATI]: «E la terra era una cosa deserta e vacua»; BIBBIA MARTINI, come le successive vers. cattoliche: «E la terra era informe e vacua», et tenebræ erant super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas. 3 Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. 4 Et vedit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem a tenebris. 5 Appella-
vitque lucem Diem, et tenebras Noctem: factumque est vespere et mane, dies unus. 6 Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis. 7 Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quæ erant sub firmamento, ab his, quæ erant super firmamentum. Et factum est ita. 8 Vocavitque Deus firmamentum, Cælum: et factum est vespere et mane, dies secundus. 9 Dixit vero Deus: Congregen-
tur aquæ, quæ sub cælo sunt, in locum unum: et appareat arida. Et factum est ita. 10 Et vocavit Deus aridam Terram, congregationesque aquarum appellavit Maria. 11 Et ait: Germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita (VULGCLEM, *Gn* 1, 1-11).

Da sempre, i commenti sottolineano una frattura ontologica tra la terra indistinta e vuota del secondo versetto e la terra fertile del decimo. La frattura assume un senso diverso a seconda del tipo di commento: la terra indistinta e vuota non conosce né le creature né il creatore, notò malignamente l'anticristiano Giuliano Apostata, che la assimilava così alla materia prima increata cara ai filosofi greci¹⁷. Per gli interpreti che postulano la presenza del Creatore la frattura è ancora maggiore: nella cattolicissima letteratura esamerale contemporanea a Leopardi l'opposizione è così enfatizzata da forzare il testo biblico¹⁸, d'altronde il mondo

17. Fornisco la mia traduzione di Iuliani imperatoris *Librorum contra christianos quae sus- persunt* collegit, rencensuit, prolegomena instruxit K. I. Neumann, Teubner, Leipzig 1880, p. 2: «Mosè non dice né dell'abisso, né delle tenebre, né dell'acqua che siano fatti da Dio. Eppure come aveva detto della luce, che fu per comando di Dio, così avrebbe dovuto dire anche della notte e dell'abisso e dell'acqua. Invece non ne disse niente, come di cose già esistite, sebbene di esse abbia fatta più volte menzione. Oltre a ciò non tratta neanche della nascita né della congregazione degli angeli, né del modo, qualunque esso sia, in cui furono introdotti, ma solo dei corpi che sono sulla terra e nel cielo, di modo che il Dio di Mosè non risulta creatore di cosa alcuna incorporea, ma solo ordinatore del sostrato materiale. Quella stessa frase: «Era la terra invisibile e senza forma» non è altro che la frase di chi considera l'umidità come essenza della materia e fa Dio semplice ordinatore di essa». Il passo è giustamente valorizzato in *Biblia gentium*, pp. 194-5, ma è a tratti imprecisamente tradotto (il concetto aristotelico di sostrato materiale è reso a p. 195 con un generico «materia sottostante»).

18. Si veda ad esempio O. Torre, *Dissertazione epistolare sopra i sistemi e le teorie de' due globi celeste e terra queo che si stabiliscono da Mosè nella storia delle sei giornate della creazione del mondo al cap. primo della sacra Genesi dedicata al merito sempre grande di sua eccellenza reverendissima, Federico Maria Molino patrizio veneto, vescovo d'Apollonia, abate e prelato ordinario d'Asola, ecc.*, stampperia Turra, Vicenza 1798, p. 52: «I commentatori ebrei non scioccamente spiegano, che quando la terra fu da Dio chiamata *hababascià*, cosa secca, ed arida, lo fu perché in allora era priva della facoltà produttrice; di poi chiamandola *hèrez*, terra, vuol esprimere, che le aveva data virtù di fruttificare; imperocché il nome ebraico *hèrez*, che pronunciasi anche *hàrez*, viene dalla radice *razà*, che ha il significato di produrre, di dar frutto; quasi che la terra continuamente appetisca di produr frutto». L'opposizione semantica descritta dal Torre non si dà in questi termini: è vero che il significato della parola *erez* ha a che fare con la fertilità della terra, ma non è vero che questa parola è usata solo

iniziale della tradizione ebraica, privo delle creature e pervaso dal Creatore, può apparire davvero, come apparve a Primo Levi e come era già suggerito dall'esegesi haggadica, «schiacciato sotto il peso di Dio»¹⁹.

Leopardi sembra combinare la lettura anticristiana che marginalizza il ruolo di Dio perché vuole la materia increata a quella giudeo-cristiana che enfatizza la sterilità e la desolazione della terra iniziale. Nella *Storia del genere umano*, si parla infatti della creazione dei viventi ma non di quella della terra, la quale accoglie gli uomini conservando la fisionomia indistinta e vuota dei primi dieci versetti:

Narrasi che tutti gli uomini che da principio popolarono la terra, fossero creati per ogni dove a un medesimo tempo, e tutti bambini, e fossero nutricati dalle api, dalle capre e dalle colombe nel modo che i poeti favoleggiarono dell'educazione di Giove. E che la terra fosse molto più piccola che ora non è, quasi tutti i paesi piani, il cielo senza stelle, non fosse creato il mare, e apparisse nel mondo molto minore varietà e magnificenza che oggi non vi si scuopre.

Quest'illustrazione dello stato di informità e vuoto della terra di *Gn 1, 2*, corrispondente a quella leopardiana (assenza di monti, mari e di stelle nel cielo), proviene dalla secolare chiosa al versetto, che resiste nella popolare versione Martini²⁰, la più diffusa traduzione italiana – insieme alla vecchia Diodati, osteggiata poiché di origine protestante – nel primo Ottocento. Alla lista delle

dopo la comparsa delle piante, visto che compare già ai vv. 1 e 2 (dove è qualificata di *tōhū wābōhū*, cioè del contrario). La lettura di Torre deriva dalla nota origeniana *ad l.*, che ebbe grande influenza sull'esegesi latina al *Genesi* (*Hom. in Gen. 1, 2, 75*, p. 33): «Sicut ergo arida haec segregata a se aqua [...] non mansit *arida*, sed iam *terra* nominatur, hoc modo etiam nostra corpora, si haec ab iis segregatio fiat, iam non permanebunt *arida*, sed *terra* appellabuntur ex eo quod fructum Deo ferre iam poterunt. Quoniam quidem *in initio Deus caelum fecit et terram*, postea vero fecit *firmamentum et aridam*; et *firmamentum* quidem *vocavit caelum* donans ei caeli quod ante creaverat nomen, *aridam* vero appellavit terram pro eo quod ei facultatem ferendorum fructuum largiretur. Si quid ergo sua culpa aridus adhuc manet et fructum nullum affert sed *spinias et tribulos* [*Gn 3, 18; Hebr 6, 8*], veluti ignis escas gerens, secundum ea quae ex se protulit, etiam ipse *esca ignis* [*Is 9, 19*] efficitur»).

19. Voglio qui riportare, più che la letteratura midrashica vera e propria, il suo parallelo targumico, che Leopardi menziona nel *Cantico del Gallo silvestre*, e in particolare il manoscritto copiato da Egidio da Viterbo nel 1504, conservato nella Biblioteca dei Neofiti, acquistato dalla Vaticana nel 1896 e identificato correttamente (cioè come contenente il *Targum Yerushalmi*) solo nel 1956, ma magari consultabile per il giovane Leopardi intento agli studi eruditi in Roma: «1. Dès le commencement, <la Parole> de Yahvé avec sagesse créa <et>acheva le cieux et la terre. 2. La terre était déserte et chaotique, privée d'hommes et de bêtes, vide de toute culture de plantes et d'arbres. L'obscurité s'étendait sur la face de l'abîme et un esprit d'amour de devant Yahvé soufflait sur la face des eaux» (*Targum du Pentateuque. 1. Genèse*, traduction des deux recensions palestiniennes complètes [...] par R. Le Déaut, avec la collaboration de Jacques Robert, édition du Cerf, Paris 1978, I, p. 74).

20. BIBBIA MARTINI, p. 52, *Annotazioni*, vers. 2: «Era una massa priva di tutti quegli ornamenti, ond'ella fu poscia abbellita, animali, piante, erbe, vedi *Isai.*[a] xxiv. ii *Jerem.*[ia] iv. 23». Sui questi loci paralleli, rilevantissimi, come si vedrà, per la costruzione della rielaborazione leopardiana che conduce dalla terra informe delle origini alla terra regredita a deserto dopo l'eruzione vulcanica, torneremo tra breve.

“forme” ancora assenti contenute nel testo e nei commenti biblici, Leopardi aggiunge un elemento classico, e cioè il fatto che la terra all’inizio era più piccola. Su questo lo scrittore si era già soffermato nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*:

E certamente i confini della terra abitata fissati dagli antichi erano oltremodo angusti. Degli antipodi non si aveva notizia tra il volgo. La zona torrida si credea disabitata a causa dell'eccessivo calore. Lo stesso supponevasi delle due frigide a cagione del freddo. La terra abitata si ristringeva dunque, secondo la opinione volgare, alle due zone temperate di un solo emisfero²¹.

Nel *Saggio* la piccolezza della terra non è oggettiva ma illusoria: è, appunto, l’*errore* degli antichi di cui in quel capitolo si tratta, destinato ad essere superato dalla razionalità dei moderni. Il passo iniziale della *Storia del genere umano* prosegue narrando appunto questo stesso percorso conoscitivo dall’errore alla verità, e collocandolo però sotto il segno opposto di un antiprogresso:

Ma nondimeno gli uomini compiacendosi insaziabilmente di riguardare e di considerare il cielo e la terra, maravigliandosene sopra modo e riputando l’uno e l’altra bellissimi e, non che vasti, ma infiniti, così di grandezza come di maestà e di leggadria [...] crescevano con molto contento, e con poco meno che opinione di felicità. [...] Andavano per la terra visitando lontanissime contrade, poiché lo potevano fare agevolmente, per essere i luoghi piani, e non divisi da mari, né impediti da altre difficoltà; e dopo non molti anni, i più di loro si avvidero che la terra, ancorché grande, aveva termini certi, e non così larghi che fossero incomprensibili; e che tutti i luoghi di essa terra e tutti gli uomini, salvo leggerissime differenze, erano conformi gli uni agli altri. Per le quali cose cresceva la loro mala contentezza di modo che essi non erano ancora usciti della gioventù, che un espresso fastidio dell’esser loro gli aveva universalmente occupati. E di mano in mano nell’età virile, e maggiormente in sul declinare degli anni, convertita la sazietà in odio, alcuni vennero in sì fatta disperazione, che non sopportando la luce e lo spirito, che nel primo tempo avevano avuti in tanto amore, spontaneamente, quale in uno e quale in altro modo, se ne privarono.

Sulle prime la terra informe, vuota e piccola appare agli uomini grande e varia; mano a mano l’esperienza svela loro la verità, che è fonte di infelicità. Solo un anno prima, Leopardi aveva scritto che il superamento dell’errore antico, ormai per lui *felice*, è necessitato dall’inesorabile, graduale e involutivo sviluppo della ragione umana: nel comprenderlo, il mondo si “rimpicciolisce” in modo che «l’esser delle cose si scema e restringe ed accosta verso il nulla», che è appunto la verità²². Lo stesso tema vive in chiave poetica nei *Canti* e nelle *Operette*: nel citato passo dello *Zibaldone* è ripresa la vicenda di Colombo, che nella *Canzone ad Angelo Mai* (1820) si concludeva appunto con la sentenza relativa allo “schemarsi” del mondo (vv. 87-90 conosciuto / il mondo non cresce, anzi, si scema,

21. Leopardi, *Saggio*, cit., p. 195.

22. Leopardi, *Zibaldone*, 2942, 11 luglio 1823 e ivi, 1028, su cui ci soffermeremo tra breve.

e assai più vasto / l'etra sonante a l'alma terra e il mare / al fanciullin che non al saggio appare»). Nel *Dialogo di Colombo e Gutierrez*, contemporaneo alla *Storia del genere umano*, la storia di Colombo contiene non più solo il tema soggettivo del rimpicciolirsi del mondo come esito dell'attività conoscitiva, ma anche quello oggettivo del vero volto d'uno spazio prima mitizzato e infine visto nella sua nudità: il mare descritto come vasta, desolatamente uniforme «solitudine», ha in sostanza la fisionomia della terra informe e vuota, che causa a Colombo la stessa noia disperata che la terra deserta induce nei primi uomini. L'inevitabile scoperta del vero volto della natura è il tema del *Dialogo della natura e di un islandese*, sempre del '24: in fuga dalla essa, l'Islandese doppia il Capo di Buona Speranza e se la trova davanti col suo terribile volto di pietra. La scoperta del vero aspetto della Natura, tema poi centrale nei libri di viaggio e di avventura di fine Ottocento (ad esempio in Melville, su cui si veda il par. II), ha qui qualcosa di beffardamente circolare, perché il viaggio e l'esplorazione sono risolti ma anche vanificati di colpo dal chiarirsi d'un'immagine che è sempre stata davanti a noi²³, e che è né più né meno che quella del *Genesi*: la terra informe e vuota.

Leopardi «blocca» insomma la realtà, cioè il volto della terra, al suo stato iniziale d'informità e desolazione, mentre mette in movimento l'occhio umano, invertendo il piano dell'oggettività e quello della soggettività. Sul piano oggettivo, nel *Genesi* la terra si trasforma mentre in Leopardi resta ciò che è inizialmente: un luogo non fatto per l'uomo. Ogni successiva modifica imposta da Giove alla terra nell'operetta leopardiana non è altro che un modo per velare il vero volto della natura, ritardandone la scoperta, cui gli uomini sono invece condannati dalla ragione, la quale non può non progredire e non giungere alla visione razionale della nuda realtà²⁴. I versetti del *Genesi* successivi

23. Ivi, 490-2: «Σὺ γὰρ, ὁ Θαλῆ, τὰ ἐν ποσὶν οὐ δυνάμενος ιδεῖν, τὰ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ οἵτινά σε στηθαί; disse quella vecchia fantesca a Talete caduto in una fossa mentre andava contemplando le stelle (Laerzio, I, 34, in Thalete) [...] Tutto questo si può dire non solo dei sapienti ma degli uomini in generale, e compiangere non solo l'impotenza del sapere umano, non solo il cattivo giudizio nello scegliere, cioè il [492] curarsi delle cose poste fuori della nostra sfera, e a noi straniere, e lasciar le vicine, e importanti per noi; ma anche la cecità, la miseria, l'inutilità, la dannosità del sapere umano: quando tutte le cose che noi dovevamo sapere, ed ancora che possiamo sapere, sono veramente ἔμπροσθεν ἡμῶν καὶ παρὰ πόδας, e finalmente la sommità, l'ultimo grado del sapere, consiste in conoscere che tutto quello che noi cercavamo era davanti a noi, ci stava tra' piedi, l'avressimo saputo, e lo sapevamo già, senza studio: anzi lo studio solo e il voler sapere, ci ha impedito di saperlo e di vederlo; il cercarlo ci ha impedito di trovarlo. E guardando in alto per informarci delle cose nostre, che ci stavano tra' piedi visibilissime, chiarissime, e ordinatissime, non le abbiamo vedute, e non le vediamo; e siamo per conseguenza caduti e cadiamo in tante fosse, primieramente di errori, secondariamente, che peggio è, di mali e infelicità». L'origine dei molti pensieri relativi allo scoprire dopo grandi esplorazioni che la verità era davanti a noi («tra i nostri piedi», dice la fantesca a Talete) nasce dunque dall'episodio della biografia di Talete riferito da Diogene Laerzio; le *Vitae Philosophorum* sono fonte privilegiata, in Leopardi, delle riflessioni e delle narrazioni relative al rapporto tra realtà e filosofia (così nella *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto vicini a morte*, e in generale per tutte le riflessioni su Teofrasto contenute nello *Zibaldone*).

24. Ivi, 2941-2943.

alla creazione della terra, che descrivono l'atto divino di imprimere le forme alla materia terrestre variandola, separandola e rendendola abitabile per l'uomo, vengono risolti da Leopardi sul piano soggettivo dell'illusione fantastica. Da un lato, secondo lo schema vichiano già ricordato e assunto nella *Storia del genere umano*, l'illusione fantastica è tipica delle prime civiltà e caratterizza anche le immagini bibliche; dall'altro, sia in quest'operetta che in *Zibaldone*, 395-436, il peccato originale è interpretato come trasfigurazione mitica della condanna a conoscere, che porta l'uomo all'infelicità. L'inesorabilità di questa caduta gnoseologica e morale dalla fantasia alla realtà, centrale nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* e nel *Dialogo di Colombo e Gutierrez*, modifica dunque la progressione narrativa del *Genesi* in un percorso circolare: il peccato consiste nello svelamento di ciò che è sempre stato – la natura non antropocentrica della terra – e che era velato da illusioni antropocentriche, com'è appunto il racconto biblico. Sul piano della fantasia, infatti, la Bibbia è poeticissima in quanto, come Omero, è «vicina alla natura», cioè, sottolinea esplicitamente Leopardi, precede il momento in cui la ragione fece divenire il mondo «brutto, piccolo, morto, monotono»:

La Bibbia ed Omero sono i due gran fonti dello scrivere, dice l'Alfieri nella sua *Vita*. Così Dante nell'italiano, ec. Non per altro se non perch'essendo i più antichi libri, sono i più vicini alla natura, sola fonte del bello, del grande, della vita, della varietà. Introdotta la ragione nel mondo tutto a poco a poco, e in proporzione de' suoi progressi, divien brutto, piccolo, morto, monotono²⁵.

Secondo Leopardi, in conclusione, il *Genesi* descrive il volto della natura attraverso l'illusione ottica primitiva generata dalla natura stessa.

4 Il *Genesi* di tradizione greca dal «Mondo Creato» di Tasso alle «Operette morali»: la terra *ἀόρατος*, i *μάταια* di Basilio, le larve leopardiane

La chiave del ribaltamento “smitizzante” del *Genesi* – non è il volto della terra a trasformarsi, ma l'occhio umano a passare dall'illusione alla visione chiara – è offerta a Leopardi dalla versione greca del *Genesi* e dalla relativa esegeti basiliana, frequentatissima dal poeta in anni giovanili e centrale nel *Mondo Creato* tassiano²⁶. La dittologia che ci interessa è resa in greco *ἀόρατος* καὶ *ἀκατασκέυαστος*, ‘invisibile e informe’; dei tre filoni di significato del *tôhû* ebraico (‘deserto’, ‘ma-

25. Ivi, 1028.

26. Sulle fonti e lo sfondo culturale del *Mondo Creato* si vedano B. Basile, *Follia e ragione: Tasso lettore di Lucrezio*, in Id., *Poëta melancholicus. Tradizione classica e follia nell'ultimo Tasso*, Pacini editore, Pisa 1984; P. Tagliaferri, Il «Mondo creato» di Torquato Tasso tra letteratura e teologia, in “Studi italiani”, 6, 1994, 1, p. 75; G. Jori, *Le forme della creazione. Sulla fortuna del «Mondo Creato» (sec. XVII e XVIII)*, Olschki, Firenze 1995; P. Cosentino, Per un'ipotesi di lettura del Tasso autore del *Mondo Creato*: la *Divina Settimana* di Ferrante Guisone, in “*Italique*”, II, 1999, pp. 143-65.

teria indistinta', 'nulla') è privilegiato il secondo, quello cioè di spazio privo di forme e dunque indistinguibile all'occhio umano. L'impulso a quest'intepretazione nasce anche dal fatto che quando viene creata la terra non solo non esiste occhio che guardi ma neanche luce, che compare poi al quarto versetto:

Ι ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν 2 ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος 3 καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς 4 καὶ εἶδεν ὁ θεός τὸ φῶς ὅτι καλόν καὶ διεχώρισεν ὁ θεός ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους (SEPTUAGINTA, *Gn* 1, 1-4).

Nella versione greca la radicale oggettività del cosmo iniziale – cioè l'assenza del punto di vista umano e della possibilità stessa di vedere – emerge in chiave di frattura assoluta tra cosmo e uomo: nella chiave, cioè, dell'impossibilità di conoscere non solo sul piano della temporalità – l'occhio umano non poté, poiché ancora non esisteva – ma anche su quello assoluto della logica – l'occhio umano non avrebbe potuto né potrebbe, in assenza di luce.

All'invisibilità come radicale incomprensibilità del cosmo iniziale contenuta nel testo biblico si affianca nell'esegesi greca il difetto di vista soggettivo, insomma l'*errore* dei pagani (quelli che identificano erroneamente la terra primordiale "indistinta" con la materia prima della tradizione filosofica greca) i quali «fantastico» di «vedere» la verità attraverso la lente «vana» della scienza:

Non immaginare [...] perciò, o uomo, che le cose visibili siano senza principio... Le geometria e le ricerche aritmetiche, gli studi intorno ai solidi, la rinomata astronomia, vanità opprimente, a quale fine si volgono? Perché coloro che si dedicano a quegli studi hanno creduto questo mondo visibile coeterno a Dio, creatore dell'universo, elevandolo, pur circoscritto e materiale, alla stessa gloria che compete alla natura incomprensibile e invisibile, senza essere capaci di capire che se le parti soggiacciono alla corruzione e al cambiamento, anche il tutto è necessariamente soggetto un giorno alla stessa sorte delle sue parti. Ma essi hanno vaneggiato nei loro pensieri, e il loro cuore stolto si è ottenebrato, e pur dicendosi sapienti hanno perso la ragione» [...] pur osservando con tanta acutezza le cose vane, hanno chiuso gli occhi davanti alla conoscenza della verità²⁷.

27. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi. Omelie sull'Esamerone*, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1990, I, 3, 1-4: «Μὴ οὖν ἄναρχα φαντάζουν, ἄνθρωπε, τὰ ὄρῳμενα [...] Γεωμετρία γάρ καὶ ἀριθμητικὴ μέθοδοι, καὶ αἱ περὶ τῶν στερεῶν πραγματεῖαι, καὶ ἡ πολυθρύλλητος ἀστρονομία, ἡ πολύνασχολος ματαιότης, πρὸς ποῖον καταστρέφουσι τέλος; Εἴπερ οἱ περὶ ταῦτα ἐσπουδακότες συναίδιον εἶναι τῷ κτίστῃ τῶν ὅλων Θεῷ καὶ τὸν ὄρῳμενον τοῦτον κόσμον διενοήθησαν, πρὸς τὴν αὐτὴν δόξαν ἀγαγόντες τὸν περιγεγραμμένον καὶ σῶμα ἔχοντα ὑλικόν, τῇ ἀπεριλήπτᾳ καὶ ἀοράτῳ φύσει, μηδὲ τοσοῦτον δυνηθέντες ἐννοηθῆναι, ὅτι οὖν τὰ μέρη φθοραῖς καὶ ἀλλοιώσειν ὑπόκειται, τούτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι. Άλλὰ τοσοῦτον "Ἐματαιώθησαν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, καὶ φάσκοντες εἶναι σοφοί, ἐμωράνθησαν" [...] οὕτως ὅξεν περὶ τὰ μάταια βλέποντες, ἔκδοτες πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς ἀληθείας ἀπετυφλώθησαν».

Bisogna fare molta attenzione a questo tema basiliano, ricorrente in tutta l'esposizione del *Genesi* e legato alla una formula fissa «τὰ μάταια βλέποντες», ‘coloro che vedono cose vane’: come vedremo subito, attraverso la mediazione del *Mondo Creato* di Tasso i μάταια basiliani sono all'origine delle «Larve», cioè delle illusioni inviate da Giove agli uomini nella *Storia del genere umano*.

Abbiamo detto che la materia cosmologica e teologica contenuta nei capitoli del *Genesi* relativi alla creazione aveva conosciuto una ripresa tridentina: la letteratura esamerale controriformistica – esposizioni poetiche o prosastiche dei sei giorni della creazione – fondata in genere proprio sui commenti al *Genesi* di Basilio e Ambrogio avrebbe dovuto riaffermare la cosmogonia cristiana e combattere le nuove cosmologie scientifiche. In questo genere di testi, alacremente prodotto in tutta Europa²⁸, rientra *Il Mondo Creato* di Tasso, autore carissimo, come si sa, a Leopardi.

Nel *Mondo Creato* la ripresa tassiana di Basilio è millimetrica e opposta a quella leopardiana: la terra appena creata era invisibile poiché non c'era ancora «l'uomo come suo spettatore»²⁹ e perché era priva delle forme (piante, monti, mari come lo era il cielo, privo di stelle)³⁰ poi plasmate da dio a uso dell'uomo. Il brano è fitto di locuzioni poi leopardiane e, per il lettore moderno, addirittura tipiche del mondo poetico leopardiano («candida luna», «deserta arena»)³¹:

28. Su cui si veda M. Thibaut de Maisières, *Les poèmes inspirés du début de la Genèse à l'époque de la Renaissance*, Uystpruyst, Louvain 1931.

29. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*, cit., II, 1, 5: «Ἄόρατον δὲ τὴν γῆν προσεῖπε διὰ δύο αἰτίας: ἡ ὅτι οὐπω ἦν αὐτῆς ὁ θεατὴς ἀνθρωπος, ἡ ὅτι ὑποβρύχιος οὖσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῇ ἐπιφανείᾳ ὄντας οὐκ ἡδύνατο καθορᾶσθαι. Οὐπω γάρ ἦν συναχθέντα τὰ ὄντα εἰς τὰ οἰκεῖα συστήματα, ἀπερ ὑστερον ὁ Θεός συναγαγών προσηγόρευσε θαλάσσας. Αόρατον οὖν τί ἔστι; Τὸ μὲν, ὃ μὴ πέψυκεν ὄφθαλμοῖς σαρκός καθορᾶσθαι, ως ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος: τὸ δέ, ὃ τῇ φύσει ὄρατὸν ὑπάρχον, διὰ τὴν ἐπιπρόσθεσιν τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ σώματος ἀποκρύπτεται, ως ὁ ἐν τῷ βυθῷ σίδηρος. Καθ' ὃ σημαινόμενον νῦν ἀόρατον ἡγούμεθα προσειρῆσθαι τὴν γῆν καλυπτομένην ὑπὸ τοῦ ὄντος. Ἔπειτα μέντοι, καὶ μήπω τοῦ φωτὸς γενηθέντος, οὐδὲν ἦν θαυμαστὸν τὴν ἐν σκότῳ κειμένην, διὰ τὸ ἀφώτιστον εἶναι τὸν ὑπέρ αὐτῆς ἀέρα, ἀόρατον καὶ κατὰ τοῦτο παρὰ τῆς Γραφῆς προσειρῆσθαι».

30. Ivi, II, 3, 5: «Ἡ δὲ γῆ ἦν, φησίν, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Πῶς ἀμφοτέρων ὄμοτίμως γενομένων οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὃ μὲν οὐρανὸς ἀπηρτίσθη, ἡ δὲ γῆ ἔτι ἀτελής ἔστι καὶ ἀνεξέργαστος; Ἡ δὲ, τί τὸ ἀκατάσκευον τῆς γῆς; καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν ἀόρατος ἦν; Ἔστι μὲν οὖν τελεία κατασκευὴ γῆς ἡ ἀπ' αὐτῆς εὐθηνία· φυτῶν παντοδαπῶν βλαστήσεις· δένδρων ὑψηλοτάτων προβολαὶ καρπίμων τε καὶ ἀκάρπων· ἀνθῶν εὔχροιαι καὶ εὐώδιαι· καὶ ὅσα μικρὸν ὑστερον μέλλει τῷ προστάγματι τοῦ Θεοῦ ἐπανατείλαντα τῇ γῇ τὴν γεννησαμένην κατακοσμεῖν. Ὡν ἐπειδὴ οὐδὲν οὐπω ἦν, ἀκατάσκευον αὐτὴν εἰκότως ὁ λόγος ὀνόμασε. Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καν̄ περὶ οὐρανοῦ εἴπομεν· ὅτι οὐκ ἔξειργαστο οὐπω οὐδὲ αὐτός, οὐδὲ τὸν οἰκεῖον ἀπειλήφει κόσμον, ἀτε μήπω σελήνη μήτε ἡλίῳ περιλαμπόμενος, μηδὲ τοῖς χοροῖς τῶν ἀστρων κατεστεμένος. Οὐπω γάρ ταῦτα ἐγεγόνει. Ὡστε οὐχ ἀμαρτήσεις τῆς ἀληθείας, καν̄ τὸν οὐρανὸν ἀκατάσκευον εἴπῃς».

31. Per come emerge dalla memoria poetica tassiana e leopardiana, il nesso tra l'aggettivo *deserto* e il sostantivo *arena* sembra derivare per entrambi dal grande archetipo della solitudine in luoghi deserti, e cioè dal Petrarca solitario di *Ruf* 35, 1-4 che erra nei «più deserti campi» evitando luoghi «ove vestigio human la rena stampi». A suggerirlo è ad esempio il passo della *Virtù Indiana* del giovane Leopardi, in cui il discorso in cui il disperato Ibraimo che fugge in luoghi deserti – cioè nella *deserta arena* –, ma non trova luogo in cui possa fuggire sé stesso ripete la prima quartina e l'ultima terzina del sonetto petrarchesco («Solo e pensoso i più deserti campi /

Invisibile ancor la nuda terra
 Era dianzi creata e non adorna,
 Quasi novo teatro e vòto i seggi,
 In cui non sia chi miri o pur contenda:
 Che nati ancora i miseri mortali
 Non erano a vederla; e vasta et erma
 Solitudine inculta i campi e i monti
 Empiea d'orrore, e le deserte arene.
 Non spiegavano ancor l'ombrosa chioma
 Gl'alberi eccelsi, e di lor fronde e d'ombra
 Non facean vaga scena a' verdi colli;
 Non fiorivan ancor rose e ligustri,
 E i giacinti e i narcisi e gli altri fiori
 Non dipingeano il seno a' prati erbosi
 Né fean lieta ghirlanda a' chiari fonti.
 Era quasi coperta ancor da le acque,
 Che parean tenebroso e fosco il velo
 Onde ascosa tenea l'orrida faccia
 e le squallide membra e 'l rozzo grembo,
 quasi attonita ancor, l'antica madre.
 E 'l ciel sublime ancor non era adorno,
 Né il mirabil lavoro in lui distinto
 Splendea d'un bel sereno e d'aurei fregi
 E di segni lucenti. E 'l sol, rotando,
 Non scotea l'immortale ardente lampa.
 Nè la candida luna in colmo giro
 Gli s'opponeva, o con argentee corna
 Per distorto camin volgeva il corso.
 Mancavan le carole e 'l suono e i cori,
 E delle fisse stelle e de l'erranti
 Lui non cingeano ancor l'alte corone.
 Nè creata era ancor la vaga luce,
 Ma su la faccia degli oscuri abissi
 Eran tenebre oscure. In tale aspetto
 Nascendo ancor non si vedeva il mondo.
 Ma quai fur (se spiarlo a noi conviene)
 Quelle tenebre antiche e quelli abissi?³²

vo mesurando a passi tardi et lenti, / et gli occhi porto per fuggire intenti / ove vestigio human
 la rena stampi / [...] / Ma pur sì aspre vie né si selvagge cercar non so, ch'Amor non venga
 sempre ragionando con meco, et io co-llui»; G. Leopardi, *La virtù indiana*, scena III, vv. 602-9, p.
 169: «Sventurato Ibraimo [...] andiam si fugga / da queste mura, e me raccolga amico / l'adusto
 Caffro, o la *deserta arena* / del libico confine, o la sassosa / araba terra, e per lioni orrenda / la
 Numidica piaggia [...] Ah numi, oh dove / dove fuggir me stesso?». La matrice petrarchesca
 emerge anche da T. Tasso, *Il Mondo Creato*, testo critico a cura di P. Luparia, Edizioni dell'Orso,
 Alessandria 2006, VI, vv. 279-283, pp. 488-9: «Nacque l'amor di solitaria vita / per cui sprezzà
 i compagni, e quasi aborre. / E per deserte arene, o 'n alta selva / de' Mauritani o de' Numidi
 errante, / in caccia, e ne' perigli, e' va solingo», dove si parla appunto della vocazione alla vita
 solitaria e desertica del leone.

32. Tasso, *Il Mondo Creato*, cit., vv. 389-424.

In merito alle «tenebre oscure» che avvolgevano il mondo appena creato, con Basilio e i Padri Tasso respinge l'interpretazione sostanzialista che ne diedero i manichei³³: il male non può né derivare da Dio, come principio da lui causato, né avere una consistenza ontologica autonoma e oggettiva, come principio a lui antagonista. La corretta lettura del discorso creazionistico prevede insomma un'interpretazione del male come fatto accidentale e non sostanziale, dipendente solo dalla scelta morale dell'individuo. La letteratura sui sei giorni della creazione offre quindi di una concezione del male diametralmente opposta a quella sostenuta da Leopardi (ad esempio Ambrogio da Milano: «il male non è sostanza, ma accidente in quanto ha deviato dalla bontà della natura») e così sintetizzata da Tasso:

Ma da la chiara luce indarno uom tenta
 Dar principio alle tenebre maligne,
 E dalla morte originar la vita,
 O pur da' morbi la salute a gli egri
 E miseri mortali. Or non c'inganni
 Falsa di verità sembianza e larva.
Non è natura il mal, non vera essenza,
 Nè di lui ricercar lontane parti,
 Nè pur d'intorno a te risguarda o fuori,
 Come sia cosa in sé fondata e salda;
Ma in te stesso il ritrova, e 'n mezzo all'alma
 Rimira lui, pur quasi macchia od ombra
 Di volontaria colpa e di gradita.
 A te medesmo sei perpetuo fabro
 De' propri mali, e gli colori ed orni;
 E 'nvaghitò di lor, con vano affetto,
 Pur com'idioli amati, in te gli adori.
 Ma la vergogna e l'infelice essiglio,
 E l'odiosa povertate e quella,

33. Cfr. ad esempio Agostino, *Gen. contra Manicheos*, 1, 3: « 4. 7. In defensionem v. 3 ostenditur tenebras nihil esse. Et dixit Deus, Fiat lux 12. Quia ubi lux non est, tenebrae sunt, non quia aliquid sunt tenebrae, sed ipsa lucis absentia tenebrae dicuntur. Sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur. Et nuditas aliqua res non est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur. Et inanitas non est aliquid, sed locus ubi corpus non est, inanis dicitur. Sic tenebrae non aliquid sunt, sed ubi lux non est, tenebrae dicuntur. Hoc ideo dicimus, quia solent dicere: Unde erant ipsae tenebrae super abyssum, antequam faceret Deus lucem? quis illas fecerat vel genuerat? aut si nemo fecerat vel genuerat eas, aeternae erant tenebrae. Quasi aliquid sint tenebrae: sed, ut dictum est, lucis absentia hoc nomen accepit. Sed quia ipsi fabulis suis decepti crediderunt gentem esse tenebrarum, in qua et corpora et formas et animas in illis corporibus fuisse arbitrantur, ideo putant quod tenebrae aliquid sint: et non intellegunt non sentiri tenebras, nisi quando non videmus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus. Sicut autem silentium nihil est, sic et tenebrae nihil sunt. Sicut autem isti dicunt gentem tenebrarum contra lucem Dei pugnasse; sic potest et alias similiter vanus dicere, gentem silentiorum contra vocem Dei pugnasse. Sed illas vanitates modo non suscepimus refellere atque convincere. Nunc enim ea quae reprehendunt in Veteri Testamento, statuimus defendere quantum vires Dominus praestare dignatur, et in eis ostendere contra veritatem Dei nihil valere hominum caecitatem».

Che tanto ne spaventa, orrida morte,
 Veri mali non sono (or cessi, o lunge
 Vada il timor!), ma i veri beni indarno
 Ne' contrari qua giù ricerchi o speri,
 Benchè sia mal, quando più i beni agogni,
 L'esser privo di lor³⁴.

Ripetendo Basilio e i Padri, Tasso afferma che il male del mondo (morte, malattie) è illusorio mentre quello impresso nella soggettività come colpa morale è vero. Nei versi appena citati risplendono locuzioni poi leopardiane: anzitutto quel «non c’inganni falsa di verità sembianza e larva», continuazione del già menzionato *τὰ μάταια βλέπειν* (‘vedere cose illusorie’) basiliano, che nella *Storia del Genere umano* è disteso in percorso storico dall’errore degli antichi alla visione della verità dei moderni, e soprattutto è drammatizzato mettendo in scena appunto delle Larve, cioè delle sembianze di verità dissolte infine dal rivelarsi della verità. Ora, mentre in Tasso è «larva» – cioè «falsa sembianza di verità» – il male del mondo (dolore, morte ecc.) ed è invece verità la colpa morale dell’individuo, in Leopardi accade il contrario: la verità finale, che brucia ogni illusione, svela che il male è nel mondo, mentre illusori sono i valori morali umani – Giustizia, Virtù e via dicendo. Questa posizione – l’oggettività del male e l’impotenza, prima che innocenza, degli individui – è espressa nel Leopardi “finale” della *Ginestra* in una forma che sembra ribaltare polemicamente i precetti basiliani e tassiani. Qui l’imperativo rivolto da Tasso al cristiano³⁵ – non cercare il male nel mondo ma «rimirarlo» dentro la nostra anima come colpa morale – è trasformato nel precetto opposto: il male è «dipinto» proprio fuori, nel mondo desertificato delle «rive» vesuviane; qui «il secolo superbo e sciocco» deve «mirarsi» e «specchiare» se stesso:

Or non c’inganni
 Falsa di verità sembianza e larva.
Non è natura il mal, non vera essenza,
 Nè di lui ricercar lontane parti,
Nè pur d’intorno a te risguarda o fuori,
 Come sia cosa in sé fondata e salda;
Ma in te stesso il ritrova, e ’n mezzo
 all’alma
Rimira lui, pur quasi macchia od ombra
Di volontaria colpa e di gradita

(Tasso, *Mondo Creato*, I, 393-401)

Dipinte in queste rive
Son dell’umana gente
Le magnifice sorti e progressive.
Qui mira e qui ti specchia,
Secol superbo e sciocco,
 Che il calle insino allora
 Dal risorto pensier segnato innanti
 Abbandonasti, e volti addietro i passi,
 Del ritornar ti vanti,
 E proceder il chiami.

(Leopardi, *Ginestra*)

34. Tasso, *Il Mondo Creato*, cit., I, vv. 456-481.

35. Petrocchi nota giustamente che la prescrizione di guardare il male dentro di sé è vera voce poetica tassiana e l’unico punto del discorso che non sia tradotto da Basilio. Altrettanto acutamente, lo studioso nota che in questa parte del discorso si percepisce un tono autobiografico e penitenziale; questo avviene in particolare nell’elenco dei mali che «veri mali non son», in cui compare anche «l’infelice essiglio» di cui l’ultimo Tasso fu vittima. Questo Tasso occupato a punire se stesso aderendo al precetto cattolico della colpa è tutto ribaltato da Leopardi nell’atto di affermare il male assoluto del mondo – dolore, morte, malattia – e la propria innocenza (T. Tasso, *Il Mondo Creato*, a cura di G. Petrocchi, Le Monnier, Firenze 1951, ad l., p. 18).

Per Basilio, per i Padri e per il Tasso disperatamente proteso verso l'ortodossia, la luce divina è realtà ontologica mentre il male è un accidente morale umano: attribuire il male al mondo è l'errore teoretico di chi erra e vede cose vane, mentre la corretta visione delle cose comporta un agostiniano spostamento dello sguardo verso l'interiorità umana. All'opposto, per il Leopardi della *Ginestra* il male della macchina naturale è oggettivo: la corretta visione del male comporta il riconoscimento della forza del mondo e della radicale impotenza dell'uomo; l'errore morale è vigliaccheria teoretica di coloro che, una volta scoperta la verità, preferiscono le tenebre alla sua luce, naturalmente priva di consistenza ontologica: non più, cioè, verità divina, come nel *Genesi* e nel Vangelo di Giovanni, ma mezzo di visione, vale a dire ragione umana.

Del molto di successivamente leopardiano che si concentra in questi versi di Tasso non importa tanto ciò che era già letteratura (gli «egri e miseri mortali» del Petrarca antimondano)³⁶, quanto la promozione a letteratura del basiliano *τὰ μάταια βλέπειν*, cioè la «falsa di verità sembianza e larva». L'aggettivo *μάταιον*, d'incerta etimologia, diffuso nei tragici e in Platone, dove è legato alle apparenze sensibili, antecedente concettuale e lessicale dell'«illusione» leopardiana, è usato esattamente con questo significato dai moralisti greci intensamente frequentati da Leopardi come Teognide³⁷:

οὐδέ τοι ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσα θέλησιν·
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίς.
ἀνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον

[«Non uno degli uomini ottiene ciò che vuole; si scontra infatti con i limiti della dura incapacità. Come uomini concepiamo illusioni e non sappiamo niente, mentre gli dei realizzano tutto ciò che hanno in mente»]³⁸.

I *μάταια* sono anche oggetto di una poderosa risemantizzazione nel greco biblico e patristico, dove vengono a coprire un arco di significati che corre da quello di 'vuota apparenza', 'falsità', 'follia'³⁹ a quello di 'errore', 'falsa immagine'⁴⁰. Inol-

36. F. Petrarca, *Triumphus fame*, vv. 52-45: «O veramente sordi, ignudi e frali, / poveri d'argomenti e di consiglio, / egri del tutto e miseri mortali!», mediato da Tasso e già ben presente al primo Ottocento» (ad esempio nel Monti cosmologico della *Bellezza dell'universo* compaiono i «sopiti egri mortali»).

37. Molti sono, ad esempio, i riferimenti a Teognide prodotti da Franco D'Intino nel suo commento in calce ai volgarizzamenti leopardiani di Isocrate ed Epitteto (cfr. G. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, a cura di F. D'Intino, p. 255, n. 179, *ad indicem*).

38. In *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, edidit M. L. West, Oxford 1971, vol. I, pp. 174-241: 139-41 (trad. mia).

39. In questo contesto ha speciale fortuna il corradicale *ματαιόματι*, 'essere vano' (a proposito di parole e discorsi) o 'divenire folle' che nella forma attiva è usato appunto nel senso di 'dire falsità', 'mentire'.

40. Cfr. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek lexicon*, Clarendon, Oxford-New York 1961-68, s.v. *μάταιον*.

tre nel lessico biblico la parola è dotata di un'ambiguità di fondo: è la *vanitas* *vanitatum* (*Qo 1, 2*: «ματαιότης ματαιοτήτων εἴπεν ὁ Ἐκκλησιαστής ματαιότης ματαιοτήτων τὰ πάντα ματαιότητας») ma è anche l'ingenua saggezza dei fanciulli e dei puri di cuore che è folle agli occhi dei sapienti. Secondo Paolo, dunque, da un lato la falsa sapienza dei sapienti che non ammettono la propria ignoranza dinanzi a Dio è un *vaneggiare*⁴¹, ma dall'altro l'attesa umana della rivelazione del Figlio di Dio comporta di per sé il fatto che «la creatura è soggetta alla vanità (*vanitas* / ματαιότης), non perché lo voglia ma «a causa di colui che l'ha assoggettata ad essa, nella speranza»:

19 ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν νιῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται·
20 τῇ γὰρ **ματαιότητι** ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἐκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ'
ἔλπιδι 21 ὅτι καὶ αὐτῇ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν
ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ» (*SEPTUAGINTA, Rm 8, 19-21*).

19 Nam exspectatio creaturæ revelationem filiorum Dei exspectat. 20 **Vanitati** enim
creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subjecit eam in spe: 21 quia
et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei
(*VULGCLEM, Rm 8, 19-22*).

Attraverso la poderosa mediazione del concetto di *vanitas* come illusione gno-
seologica esercitata dal Petrarca del *De ignorantia* e del *Secretum*, le *vanitates*
bibliche giungono a Leopardi come contrassegno, nel bene e nel male, dello
stato di percezione confusa e oscura che è proprio della fragilità creaturale e
dell'attesa della rivelazione divina. Il doppio valore delle *larve*, degli *errori* e
delle *vanità* leopardiane, e in particolare quello positivo e paradossale (la felice
ignoranza, l'ingenua fantasia degli antichi) continua la tradizionale riflessione
cristiana sulla *vanitas* ma la ricolloca nel contesto “smitizzato” della “verità” atea
e materialistica.

In conclusione, la rilettura leopardiana del *Genesi* erode l'antropocentrismo
biblico riducendolo a mito, μάταιον, illusione che svanisce quando si svela all'oc-
chio umano la verità del mondo, coincidente con ciò che il testo biblico aveva
relegato a *principium* preumano.

Nessuno può dire fino a che punto la Censura toscana seppe cogliere la radi-
cale smitizzazione del racconto genesiaco presente nell'operetta quando impose
all'edizione Piatti (1834) la seguente avvertenza:

Protesta l'autore che in questa favola, e nelle altre che seguono, non ha fatto alcuna
allusione alla storia mosaica, né alla storia evangelica, né a veruna delle tradizioni e
dottrine del Cristianesimo.

41. *Rm 1, 21-22*: «21 διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἔδόξασαν ἡ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ᾽ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.22 φά-
σκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν»; *VulgClem, Rm 1, 21-22*: «21 Quia cum cognovissent
Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt: sed **evanuerunt** in cogitationi-
bus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: 22 dicentes enim se esse sapientes, stulti
facti sunt».

Certo è che i censori vollero indebolire il nesso tra la *Storia del genere umano* e il *Genesi*: e chi sa che questo non abbia formato le menti critiche successive a ridurre l'impatto del modello biblico alla movenza narrativa del *bereshit*, poco più che un “tono” di cui il racconto leopardiano sarebbe rivestito.

Bisogna notare infine che nella *Storia del genere umano* l'inserimento dell'immagine biblica nel cuore dello schema vichiano serve a descrivere quanto della storia si sottrae al paradigma della sua conoscibilità in quanto prodotto umano. Per ciò che è causato dalla natura e non è matematizzabile alla maniera cartesiana, ma nemmeno riducibile all'antropocentrismo umanistico vichiano, c'è il mito biblico. L'immaginazione dello Jahvista in cui si condensa, offrendosi ma non aprendosi alla comprensione, il mistero di ciò che della storia sfugge all'uomo è una delle chiavi principali con cui non solo Leopardi, ma anche gli scrittori del secolo xx, mettono mano alla Bibbia.

5
**Il deserto finale:
dal «Genesi» a «Isaia»,
dal «Saggio sugli errori popolari degli antichi» alla «Ginestra»**

La “smitizzazione” leopardiana del *Genesi*, cioè l'identificazione del vero volto terrestre con quello desolato e inabitabile dell'inizio, è strettamente connessa alla riflessione sulla fine: all'immagine, cioè, della “decreazione” che riduce la terra a deserto, affidata alla *Ginestra*.

Il valore iniziale e finale della terra-deserto è implicato dai luoghi paralleli a *Gn 1, 2*. È sufficiente consultare una sinossi biblica e mettere in fila i passi per ottenere il percorso che va dalla terra appena creata delle *Operette* al deserto della *Ginestra*. È proprio l'ortodossia del percorso di lettura – semplicemente i *loci paralleli* indicati dalla tradizione esegetica – su cui si basa la creazione leopardiana a conferire a questa anche la fisionomia di una “correzione” critica al discorso biblico.

Torniamo dunque a Leopardi lettore del *Genesi*. Nei commenti biblici la terra appena creata, *tōhû wābōhû*, di *Gn 1, 2* è sempre affiancata ai soli altri due luoghi veterotestamentari in cui ricompare la dittologia, cioè alla terra distrutta e desertificata, resa *tōhû wābōhû*, dalla punizione divina. È stato correttamente notato che questa coppia di aggettivi costituisce una figura retorica tipica delle lingue semitiche detta in arabo *itba*: una dittologia sinonimica i cui due termini rimano tra loro⁴². Il secondo termine *bōhû*, di etimo e significato incerti (forse da connettersi all'arabo *babiya*, ‘essere vuoto’), non ha, si può dire, significato né esistenza testuale autonoma poiché compare solo queste tre volte, e sempre in dittologia con *tōhû*; il primo termine *tōhû* (parallelo all'ugaritico *thw* e all'arabo

42. Si veda A. Caquot, *Brèves remarques exégétiques sur «Genèse» 1, 1-2*, in *Interprétations des premiers versets de la Genèse*, éd. par A. Caquot, P. Vignaux, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 9-21: 15-6; sulla metafora biblica in generale cfr. *Metaphor in the Hebrew Bible*, ed. by P. Van Hecke, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2005.

tib) è attestato nel significato di ‘deserto’⁴³, ma anche di ‘nulla’, ‘vanità’, ‘illusione’⁴⁴. Leopardi, che nel *Parere sopra il salterio ebraico* (1816) si dedicò proprio a problemi di traduzione dell’ebraico biblico⁴⁵, non poté certo ignorare questo punto classico dell’esegesi veterotestamentaria: la terna di passi di *Genesi*, *Geremia* e *Isaia* comportano una coincidenza circolare tra inizio della creazione e risultato della decreazione, cioè l’immagine della terra deserta e informe.

Le città di Edom (*Is 34, 11*) e di Gerusalemme (*Ger 4, 22*), colpite dalla punizione divina che si manifesta come torrente di fuoco, tornano allo stato di luogo inospitale, deserto e abitato da bestie selvagge. Tra i due libri profetici, a costituire un vero compendio del tema è certamente Isaia, dove all’episodio più ampio e noto della distruzione di Edom contenuto nei capp. 34-35 si affiancano sintesi folgoranti di pochi versetti (ad esempio *Is 13, 9-11*, dove il «giorno del Signore» viene «per fare della terra un deserto»)⁴⁶.

L’attenzione di Leopardi all’immagine del deserto di Isaia e Geremia emerge già nel IX capitolo del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*⁴⁷, del 1816, dove il tema classico delle zone inabitabili (a proposito del quale compare l’idea sfruttata poi narrativamente nella *Storia del genere umano* che la terra abitabile nota agli antichi fosse assai angusta) è luogo della visione profetica e del prodigo, di mostri e animali fantastici. Proprio a questo proposito è citata la visione di *Is 34, 11-15*, coi suoi luoghi paralleli (*Ger 4, 23*) e la sua tradizione esegetica (Girolamo):

Pomponio Mela, descrivendo certo luogo dell’Affrica, dice che v’ha quivi una vasta solitudine, in cui non si vede abitazione né vestigio di uomo, che di notte però vi si veggono dei fuochi, e vi compaiono di lontano come degli accampamenti; vi si odono suoni di cembali, di timpani e di trombe, che hanno uno squillo più strepitoso di quello delle nostre. [...] Sembra che dei Satiri o demoni del deserto si faccia menzione in quel luogo d’Isaia: “Et occurent daemonia Onocentauris, et Pilosus clamabit

43. In *Dt 32, 10* è affiancato a *midbar*, ‘steppa, deserto’; in *Gb 6, 18 e 12, 24* il *tōhū* è il luogo in cui si rischia di perdersi; in *Is 45, 18* si dice che la terra è stata creata non *tōhū* ma abitabile.

44. Per questo significato si vedano *Sam 12, 21*; *Is 41, 29; 44, 9; 24, 10; 40, 23; 45, 19; 49, 4*. In *Gb 26, 7* la parola ha valore cosmologico (le tenebre sono sospese da Dio al di sopra del *tōhū*, cioè del niente).

45. Cfr. su questo F. Luciani, *Giacomo Leopardi e l’ebraico. Testimonianze edite e documenti inediti*, in “Aevum”, 51, fasc. 5-6, settembre-dicembre 1977, pp. 525-40.

46. Per un’analisi di questi passi isaici si vedano J. Muilenburg, *The Literary Character of Isaiah 34*, in “Journal of Biblical Literature”, 59, 1940, pp. 339-65 e *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, a cura di R. Maisano, V. Mangogna, Edizioni Università Orientale, Napoli 2007.

47. Nel *Saggio Isaia* è mediato dalla sua grande fortuna patristica (cfr. E. Cattaneo, *Il commento a Isaia di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio teologico-letterario*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014) con cui Leopardi si è direttamente misurato (G. Leopardi, *Fragmenta patrum graecorum; historia ecclesiastica fragmenta, 1814-15*, a cura di C. Moreschini, Le Monnier, Firenze 1976, 1, 180 e 182). Dell’uso di Isaia serve in sede di disamina degli “errori antichi” in epoca leopardiana è esempio J.-B. Nolhac, *Études sur le Texte D’Isaïe ou, Le livre du prophète Isaïe expliqué à l’aide des notions acquises sur les usages, les croyances, les mœurs, les connaissances, l’histoire [...] des peuples anciens*, Par Dondey-Dupré père et fils, Périsse frères in Paris, Lyon 1830.

alter ad alterum: ibi cubavit Lamia, et invenit sibi requiem". Sul qual luogo Girolamo fa qualche annotazione, che merita d'esser consultata. Dei Pelosi anche altrove si fa menzione nella Volgata d'Isaia: "Sed requiescent ibi bestiae, et replebuntur domos eorum draconibus, et habitabunt ibi struthiones, et Pilosi saltabunt ibi". Commentando questo passo S. Girolamo fa menzione dei Fauni ficarii, dei quali si parla in quel luogo di Geremia: "Propterea habitabut dracones cum Faunis ficariis, et habitabut in ea struthiones". Di essi e dei Pelosi ragiona anche S. Isidoro, il quale, come S. Gregorio Magno, confonde i Pelosi cogl'Incubi, e dice che i Fauni Ficarii sono certi uomini silvestri, nel che segue S. Girolamo. Di cotesti Satiri e Fauni e Pelosi si avea paura specialmente nei deserti, e diceasi che S. Antonio ne avea veduto uno nella solitudine che S. Isidoro ci descrive, seguendo pure le orme di Girolamo.

L'immagine del deserto, privata dei tratti visionari e invece saldamente ancorata a quelli della desolazione, percorre poi i *Canti*, col solito andamento da storico a cosmico: all'inizio è la terra ostile e straniera, opposta alla patria che accoglie maternamente il corpo dei caduti (così, nella canzone *Sopra il monumento di Dante*, il «boreal deserto», cioè nella steppa russa, per i soldati italiani) e poi, progressivamente, immagine assoluta e priva di contraltari della condizione dei viventi, fino alle ultime figurazioni del *Canto di un pastore errante* e della *Ginestra*, dove trova la sua sintesi finale, basata appunto sulla sovrapposizione della terra *arida* iniziale del *Genesi* col deserto finale descritto nei capitoli del libro di *Isaia* citati nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

La *Ginestra* si apre con la maestosa e tremenda scena degli *arida* del Vesuvio, che è anche un ribaltamento di *Gn 1, 11*:

Qui su l'arida schiena
Del formidabil monte
Sterminator Vesevo,
La qual null'altro allegra arbor nè fiore,
Tuoi cespi solitari intorno spargi,
Odorata ginestra,
Contenta dei deserti. Anco ti vidi
De' tuoi steli abbellir l'erme contrade
Che cingon la cittade
La qual fu donna de' mortali un tempo,
E del perduto impero
Par che col grave e taciturno aspetto
Faccian fede e ricordo al passeggero.

I primi sette versi leopardiani sono una riscrittura ad esito rovesciato dei due versetti *Gn 1, 10-11*, già ricordati, in cui appare la terra *arida*. Tanto nel versetto biblico e quanto nel verso leopardiano la parola *arida* ha la posizione centrale in una sequenza ritmica di bisillabo accentato sulla prima, trisillabo accentato sulla prima, bisillabo accentato sulla prima ([vocavit] Dèus / àridam / tèrram = «qui su / l'arida / schièna = 1- / 1-- / 1-). Nel testo leopardiano la tensione verso il modello biblico ha, si potrebbe dire, una

sostanza equivoca, poiché si scioglie in un ribaltamento semantico totale: in *Gn* 1, 10 Dio chiamò *arida* la terra e poi nel versetto successivo ordinò che fosse fertile e producesse ogni sorta di piante⁴⁸; nella *Ginestra* invece l'*arida* schiena del Vesuvio *sterminatore* (su questa qualifica torneremo⁴⁹) non è rallegrata da alcuna altra pianta. Ora, l'immagine della pianta che rallegra il deserto lega gli *arida* iniziali del *Genesi* al deserto finale di Isaia, prodotto dalla rottura del patto con Dio. In *Gn* 1, 11 gli *arida* divengono fertili; la stessa cosa accade in *Is* 35, dove il deserto del cap. 34 – ex città punita col fuoco – si rallegra (*Is.* 35, 1 *laetabitur*), fiorisce e torna ad essere fertile (*Is* 35, 1: «*Lætabitur* deserta et invia, et exsultabit solitudo / et florebit quasi *lilium*») per il rinnovato patto con Dio. Nella *Storia del genere umano*, alla comparsa dell'uomo la terra risultava “bloccata” allo stato di *arida*; anche qui Leopardi elimina il lieto fine biblico, poiché, a parte la ginestra, «null'altro allegra / arbor né fiore» il deserto vesuviano.

Il *laetari* è invece ripreso da Leopardi in positivo, e in forma ancora più letterale, come memoria di un passato perduto. Questo tempo lontano e felice è introdotto, nei citati vv. 7-13, dall'immagine di Roma «la qual fu donna dei mortali un tempo» (v. 10), eco della *civitas* un tempo fiorente e ormai abbandonata delle *Lamentazioni* di Geremia, già codificata da Dante e Petrarca, e abbondantemente impiegata, nei *Canti*, in relazione alle città classiche ormai ridotte a morta rovina. Leopardi ritrova nei campi vesuviani le ginestre che aveva visto ornare «l'erme contrade» di una Roma ormai deserta di vita e di virtù:

Or ti riveggo in questo suol, di tristi
lochi e dal mondo abbandonati amante,
e d'afflitte fortune ognor compagna.

Questi campi cosparsi
di ceneri infeconde, e ricoperti
dell'impietrita lava
che sotto i passi al peregrin risona;
dove s'annida e si contorce al sole
la serpe, e dove al noto
cavernoso covil torna il coniglio,

48. Si riporta per comodità del lettore il testo integrale di *Gn* 1, 9-11: «9 Dixit vero Deus: Congregentur aquæ, quæ sub cælo sunt, in locum unum: et appareat arida. Et factum est ita. 10 Et vocavit Deus aridam Terram, congregationesque aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum. 11 Et ait: Germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita». Si noti che la parola *arida* costituisce l'elemento stilistico e ritmico forte, con una struttura a eco (et appareat arida. Et factum est ita) e a risposta (Et vocavit Deus aridam Terram).

49. In *Gn* 18, 21 compare il Dio che punisce (quello che poi distruggerà Edom in foma di vulcano) con l'intenzione di *sterminare* (*kalab*) gli uomini (ma l'interpretazione di *kalab* è discussa, potendo la parola valere anche come sostantivo: cfr. su questo D. Banon, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009, p. 64).

fur liete ville e colti,
 e biondeggiar di spiche, e risonaro
 Di muggito d'armenti;
 Fur giardini e palagi,
 Agli ozi de' potenti
 Gradito ospizio; e fur città famose
 Che coi torrenti suoi l'altero monte
 Dall'ignea bocca fulminando oppresse
 Con gli abitanti insieme. Or tutto intorno
 Una ruina involve,
 Dove tu siedi, o fior gentile, e quasi
 I danni altrui commiserando, al cielo
 Di dolcissimo odor mandi un profumo,
 Che il deserto consola.

Mentre per la Roma decaduta ma ancora esistente bastava evocare il *Quomodo sedet sola civitas* di Geremia, nel caso dei campi vesuviani dei vv. 17-20 bisogna rivolgersi a città non più esistenti, che l'ira di Dio tradotta in fuoco ha ridotto a deserto⁵⁰, trasformandone la terra in zolfo e pece. Si tratta del notissimo capitolo 34 di Isaia che narra la distruzione di Edom e che è bene considerare, oltre che nella Vulgata Clementina, anche nelle due versioni italiane, Diodati e Martini, circolanti in epoca leopardiana. Iniziamo da *Is 34, 9-10*, corrispondente appunto ai vv. 17-19 della *Ginestra*:

9 et convertentur torrentes ejus in picem et humus eius in sulphur; et **erit terra eius in picem ardente**. 10 Nocte et die non extinguetur in sempiternum ascendet fumus ejus, a generatione in generationem desolabitur, in saecula saeculorum non erit transiens per eam» (VULGATE, *Is 34, 9-10*).

9 E i torrenti di quella saranno convertiti in pece, e la sua polvere in zolfo, e **la sua terra sarà cangiata in pece ardente**. 10 Non sarà giammai spenta, né giorno, né notte; il suo fumo salirà in perpetuo; sarà desolata per ogni età: non vi sarà niuno che passi per essa in alcun secolo (BIBBIA DIODATI, *Is 34, 9-10*).

9 E i suoi torrenti si cangeranno in pece, e la sua terra in zolfo, e **i suoi campi diverran pece ardente**. 10 Né d'ì, né notte cesserà l'incendio, salirà in eterno il fumo di lei, sarà

50. *Is 1, 3-7*: «Ishrael non cognovit populus meum non intellexit / vae genti peccatrici populo gravi iniquitate semini [...] / a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitatis / [...] terra vestra deserta civitates vestrae succensae igni / regionem vestram coram vobis alieni devorant». La parola ebraica tradotta in latino e in greco come 'deserto' ha in sé in significato non solo dell'abbandono da parte degli esseri umani, ma anche quello della devastazione, come testimonia una scelta di traduzione minoritaria, ma presente fino a Lutero, che rende *Is 1, 7*: «Euer Land is wüste, eure Städte sind mit Feuer verbrannt; Fremde verzehren eure Aecker vor euren Augen, und ust wüste, als das, so durch Fremde verheeret ist» (die Wüste = 'il deserto', corretto nella versione rivista dalla chiesa luterana nel 1984 in *verwüstet* = 'devastata'). Sulla radice ebraica *smm*, e sul concetto di *s'mama* nel Vecchio Testamento si veda I. Meyer, s.v. שָׂמֵחַ e שָׂמֵחַ, in *Grande lessico dell'antico testamento*, a cura di H.-J. Fabry, H. Ringgren, ed. it. a cura di P. G. Borbone, Paideia, Brescia 1988-2009, 10 voll., IX, pp. 598-611.

desolata per generazioni e generazioni: non vi passerà anima per tutti i secoli (BIBBIA MARTINI, *Is 34, 9-10*).

Come si può notare, la versione Martini traduce il *terra* della Vulgata, mantenuto nella Diodati, con *campi* («e i suoi capi diverran pece ardente») ed esercita forse la sua suggestione sull'immagine leopardiana («questi campi cosparsi di ceneri infeconde»).

6

La ginestra, vv. 21-23: i piccoli animali leopardiani e i «minima» della Bibbia

Il testo leopardiano scorre parallelo a quello isaico; alla descrizione della città ridotta a «campi di pece ardente» (*La ginestra*, vv. 17-20 = *Is 34, 9-11*), segue il catalogo delle bestie selvagge che fanno nido nel deserto:

11 Et possidebunt illam [scil. terram] onocrotalus et ericius; ibis et corvus habitabunt in ea; et extendetur super eam mensura, ut redigatur ad nihilum, et perpendiculum in desolationem. 12 Nobiles ejus non erunt ibi; regem potius invocabunt, et omnes principes ejus erunt in nihilum. 13 Et orientur in domibus ejus spinae et urtcae, et paliurus in munitionibus ejus; et erit **cubile** draconum, et pascua struthionum. 14 Et occurrat daemonia onocentauris, et pilosus clamabit alter ad alterum; ibi cubavit lamia, et invenit sibi requiem. 15 Ibi habuit foveam ericius, et enutritivit catulos, et circumfodit, et fovit in umbra ejus; illuc congregati sunt milvi, alter ad alterum (VULGCLEM, *Is 34, 11-15*).

11 E il pellicano e la civetta la possederanno; e la nottola, e il corvo; e il Signore stenderà sopra essa il regolo della desolazione, e il livello del disertamento. 12 Il regno chiamerà i nobili di essa, e non ve ne sarà quivi più alcuno, e tutti i suoi principi saranno mancati. 13 Le spine cresceranno ne' suoi palazzi; e l'ortica e il cardo nelle sue fortezze; ed essa sarà un ricetto di sciacalli, un cortile di ulule. 14 E quivi si scontreranno le fiere de' deserti co' gufi; ed un demonio griderà all'altro; quivi eziandio si poserà l'uccello della notte e si troverà luogo di riposo. 15 **Quivi si anniderà il serpente** e partorirà le sue uova, e le farà spicciare, covandole alla propria ombra; quivi eziandio si raduneranno gli avoltoi l'un con l'altro (BIBBIA DIODATI, *Is 34, 11-15*).

11 E ne saranno padroni l'onocrotalo, e l'ericio: l'ibide e il corvo vi avranno stanza: sarà tesa sopra di lei una corda, affine di annichilarla, e un livello per desolarla. 12 Non vi saranno più i suoi nobili: ma essi chiederanno un re, e tutti i suoi principi saranno annientati. 13 E sulle case di lei nasceranno spine ed ortiche, e roveti sulle sue rocche: ella sarà **covile** di dragoni, e luogo di pastura agli struzzoli. 14 E vi s'incontreranno demoni con onocentauri, e i satiri grideranno l'uno all'altro. Ivi s'accovacerà la lamia, e vi riposerà. 15 vi ha sua tana l'ericio, e vi alleva i suoi parti, e dilatata all'intorno la tana li nutre all'ombra di lei: ivi i milvi si uniscono l'uno coll'altro (BIBBIA MARTINI, *Is 34, 11-15*).

I vv. 21- 23 della *Ginestra* condensano l'elenco isaico in due immagini – quella del serpente e quella del coniglio – di cui la prima è tradotta direttamente dall'ebraico: il v. 21-22, «dove s'annida e si contorce al sole / la serpe» discende infatti direttamente da *Is 34, 15*: *הַלְּבָבַ הַרְגָּן*, ‘là farà il nido il serpente-freccia’; al posto del serpente la *Vulgata*, la *Septuaginta* e la vers. Martini hanno *ericius / ἔχινος / ericio*, ‘riccio’. La protestante Diodati, attentissima alla corretta traduzione dell'ebraico, secondo la tradizione filologica delle chiese riformate, è l'unica a mantenere il serpente.

Ovviamente Leopardi non aveva bisogno della Diodati per scegliere il serpente ebraico in luogo del riccio greco-latino; tuttavia è possibile registrare nel testo leopardiano l'influsso delle versioni italiane, almeno in termini di suggestione lessicale. Così parrebbe per i successivi versi 22-23, «e dove al noto e caver-noso covil / torna il coniglio». Il *covile*, conservato in italiano solo dalla versione Martini, dovrebbe corrispondere all'immagine di *Is 34, 13*, che è però assai più orrorosa e fantastica, come ci si aspetta da un testo profetico: qui l'ex città ormai deserto è *cubile draconum*. A quest'immagine aveva dato dignità letteraria, mantenendone la grandiosità profetica, Guittone d'Arezzo; in una poesia molto “leopardiana”, Vico l'aveva invece variata, ma anche lui ne aveva mantenuto il registro epico-profetico⁵¹. Il covile del coniglio leopardiano ha un sapore molto più realistico: eppure sbagliermmo di grosso riconducendolo a zone letterarie che, per il loro realismo e per la loro facile accessibilità attraverso le concordanze testuali, ci vengono così amichevolmente incontro⁵². La letteratura non c'entra: l'esempio di una “variabilità modulare” di questo elenco di animali è dato dallo stesso Isaia, che offre in più punti del libro la lista delle bestie annidate nei luoghi abbandonati, in forma variata da ricombinazioni e sostituzioni⁵³. Leopardi segue questa tecnica di variazione intrabiblica per attuare un cambio di registro da profetico a realistico, e trae il coniglio da un paesaggio veterotestametario umile

51. Giambattista Vico, *Nella promozione della santità di Clemente XII*, vv. «Su la grand'Asia il capo / la superba Babelle alza e torreggia, / perché dipoi per Alessandro il Magno / a la greca sapienza in Dario inchini. / La perfida, feroce, alta Cartago, / ch'ambiziosa affetta / su l'impero del mar quello del mondo, / dal fulmin de la guerra inclito Scipio / veduta appena e tòcca, / consegrata cadeo / a la virtù romana, arsa e distrutta. / Di sua felicidade ebbra ed insana, / donna de le provincie, / infuria ne' capricci e ne' piaceri / sfacciatamente dissoluta Roma [...] / com'a meraviglioso / splendid'ampio covile / di tante crude, immani, orrende fiere, / da l' aquilon gelato / scendon barbare genti a darle il foco». I versi descrivono la progressiva decadenza di Roma e il suo divenire covile, cioè esser degradata a tana selvatica, dalle bestie che provengono dal Nord, esattamente come nei primi versi del *Bruto minore* leopardiano; Vico contamina naturalmente Babele con Cartagine, cioè antichità bibliche e antichità romane, e dunque la Roma «già donna di province», secondo la nota immagine dantesca (*Pg vi*) ripresa pure da Petrarca e Leopardi, diviene preda dei barbari non, come in Leopardi, sulla traccia classica di Hor. *Ep. XVI*, ma appunto su quella biblica di *Is. 34, 13*: la città decaduta diviene *cubile* di bestie.

52. Ad esempio in un poeta comico ben presente a Leopardi come Francesco Beccuti detto il Coppetta, che in un componimento *A Galeotto degli Oddi in lode di Noncovelle* scrive: «Con questo noncovelle il cacciatore / fa star ferma la lepre entro al covile, / ben che intorno gli sia baia e romore» (Beccuti, *Rime satiriche e burlesche*, CXCV).

53. Questa stessa descrizione di *Is 34* era già, con lieve variazione, in *Is. 13, 21*.

ed “esopico”. Il coniglio leopardiano viene dal libro dei *Proverbi*, e in particolare dall’elenco dei quattro animali piccini, ma più grandi dei sapienti:

24 Quatuor sunt minima terræ, et ipsa sunt sapientiora sapientibus: 25 formicæ, populus infirmus, qui præparat in messe cibum sibi; 26 **lepusculus** [οἱ χοιρογύλλιοι], plebs invalida, qui collocat in **petra cubile** suum; 27 regem locusta non habet, et egreditur universa per turmas suas; 28 stellio manibus nititur, et moratur in aedibus regis (VULGCLEM).

24 Queste quattro cose son delle più piccole della terra, E pur son savie, e molto avvedute: 25 Le formiche, che sono un popolo senza forze, E pure apparecchiano di state il lor cibo; 26 I conigli, che sono un popolo senza potenza, E pur fanno i lor ricetti nelle rocce; 27 Le locuste, che non hanno re, E pure escono fuori tutte a stormo, divise per ischiere; 28 Il ramarro, che si aggrappa con le mani, Ed è ne’ palazzi dei re» (BIBBIA DIODATI, *Prv*30, 24-28).

24 Quattro cose delle più piccole sono sulla terra, e queste superano in sapienza i sapienti. 25 Le formiche, popolo debolissimo, il quale al tempo della messe si prepara il suo vitto; 26 i **conigli**, razza paurosa, la quale pianta il suo **covile** nei **massi**; 27 le cavallette non hanno re, e si muovono in isquadroni; 28 lo stellione, che si regge sulle sue mani e abita nelle case dei re (BIBBIA MARTINI, *Prv* 30, 24-28).

Ecco qua la matrice del verso leopardiano, incoraggiato forse dalle soluzioni della versione Martini, che, al contrario della Diodati, mantiene *covile*. Non solo c’è il coniglio, non solo c’è il covile, ma c’è anche la precisazione che questo covile è tra le rocce, svolta da Leopardi nell’aggettivo *cavernoso*⁵⁴.

La manomissione leopardiana del testo di Isaia segnata dal covile del coniglio era stata annunciata dai versi 17-21. Là i campi di zolfo e pece ardente che appaiono all’occhio profetico erano stati trasformati in più modesti campi di lava e cenere: non più la grandiosa visione di un’eruzione imminente, ma solo l’elegiaca contemplazione delle ceneri del passato. Leopardi trasforma insomma la scena isaica da visione profetica di prodigi a costatazione *ex post* di un “banale” disastro prodotto dalla natura.

I *dragoni* fantastici e demoniaci di Isaia non possono abitare le *rive* vesuviane, la cui desolazione è quotidiana, umile ed elegiaca. I mostri lasciano quindi il posto al piccolo coniglio dei *Proverbi*, umile forma di vita ben più affine alla ginestra e al paesaggio leopardiano dei *dragoni* del profeta. Il coniglio dei *Proverbi*, «piccolo ma più saggio dei sapienti», non può non interessare il Leopardi della *Ginestra* che sceglie appunto l’umile per umiliare chi si dice grande.

Nei *Paralipomeni alla Batraciomachia*, altro “testamento” leopardiano centrato sul piccolo che demistifica il grande, i simboli della demistificazione sono, come tutti ricordano, dei topi. Ebbene, da questo punto di vista l’annotazione contenuta nella versione Martini è ancora più interessante:

54. I *massi* della versione Martini sopravvivono forse più giù, al v. 220, dove nella descrizione dell’eruzione compaiono dei «liquefatti massi».

I conigli, razza paurosa ec. Da Aristotele Hist. animal. lib. 1 i conigli sono annoverati tra gli animali timidi e ingegnosi. **Notisi però, che è qui la stessa parola usata nel Levitico xi 5, dove abbiam detto, che forse ella significa non il coniglio, né il porcospino, ma una specie di topi**, che son comuni nell'Arabia, che vanno in truppa, e abitano nelle buche de'massi, dove ragunano il vitto per 'inverno come fanno le formiche⁵⁵.

È vero e noto ad ogni biblista: il coniglio del piccolo bestiario moralizzato di *Prov* 30, 26 non è un coniglio, ma uno *shaman*, cioè un *hyrax syriacus* o irace⁵⁶. Lo *shaman* è trasformato in coniglio, pur con la cautela del diminutivo *lepusculus*, nella Vulgata, e senza cautele di sorta nelle versioni italiane Diodati e Martini. Però la Martini avverte che il coniglio in questione è in realtà un topo: forse il Leopardi lettore dei *Proverbi* ha captato questo piccolo grande topo biblico; forse l'ha avuto in mente quando ha modellato i topi dei *Paralipomeni*, la cui pensosa e commossa incarnazione del "piccolo" non può, in definitiva, derivare dalla comica *grandeur* dei loro progenitori pseudomerici.

7

La ginestra, vv. 24-29 e 85-86: vanagloria e viltà di chi si crede grande (Is 34, 12 e 14, 13)

Dopo aver descritto i campi riarsi (*La ginestra*, vv. 17-20 < *Is* 34, 9-10) e due degli animali che vi fanno il nido (la serpe: *La ginestra*, vv. 21-22 < *Is* 34, 15; il coniglio: *La ginestra*, v. 22-23 < *Is* 34, 13 + *Prv* 30, 26), nei successivi vv. 24 -29 Leopardi rende il terzo punto di *Is* 34, cioè il versetto 12-13: coloro che furono potenti tra gli uomini sono annientati, e nei loro palazzi crescono spine ed ortiche («nobiles ejus non erunt ibi; regem potius invocabunt, et omnes principes ejus erunt in nihilum. / Et orientur in domibus ejus spinae et urticae, et paliurus in munitionibus ejus»). I versi leopardiani si allontanano molto, qui, dalla lettera isaica («fur liete ville e colti, / e biondeggiar di spiche, e risonaro / di muggito d'armenti; / fur giardini e palagi, / agli ozi de' potenti / gradito ospizio; e fur città famose»), ma, come nel caso del coniglio che sostituisce il dragone, l'allontanamento è dovuto anzitutto al cambio di registro. In Isaia prevale la visione profetica dell'annientamento dei potenti; in Leopardi, il ricordo di una felicità e di una fertilità perdute: le ville e i coltivi, le spighe e gli armenti, i giardini e i palazzi. I *nobiles* e i *principes* di Isaia fanno capolino nei *potenti* di Leopardi, di cui non si tuona però il prossimo annichilimento come nel testo del profeta («...erunt in nihilum»), ma si evoca solo, col consueto tono elegiaco, ciò che fu e non è più («fur giardini [...] e fur città [...]»). E ciò che fu e non è più è, appunto, la felicità, espressa, lo abbiamo già anticipato, con la parola che in Isaia contrassegna il futuro radioso del ritrovato patto col Signore: in *Is* 35, 1 il deserto *laetabitur*, sarà lieto, e fiorirà *ut lilium*, come un giglio; qui, nel testo leopardiano, *liete* furono le ville e i fertili

55. BIBBIA MARTINI, *Annotazione ad. l.*, p. 249.

56. Lo pseudo-coniglio, cioè l'irace, compare anche in passi prescrittivi sul cibo (*Lev* 11, 15; *Dt* 14, 7).

campi di un tempo. La *laetitia*, futura e redentrice in Isaia, è passata e solo da rievocare con rimpianto in Leopardi.

Abbiamo già anticipato – e vedremo meglio tra poco – che il *letabitur* e il *lilium* del deserto isaico non si applicano al deserto leopardiano, abitato solo dalla ginestra e dal suo *contentarsi*, di cui vedremo meglio il significato di sottile variazione rispetto al *laetari* biblico. Rimandiamo questo discorso al prossimo paragrafo, per notare ora che il tema complementare a quello biblico - leopardiano dei *minima sapientiora sapientium* (ginestre, conigli, topi) e cioè quello dell'uomo che si vede grande ed eterno (principi, potenti della terra) ma è annullato in un attimo dal fuoco divino è anch'esso centrale sia in Leopardi e che in Isaia: e infatti più giù, il ritratto della viltà intellettuale, cioè di colui che «fin sopra gli astri il mortal grado *estolle*» (*La ginestra*, v. 86) è variazione su *Is 14, 13*, «super astra Dei exaltabo solium meum», arrogante affermazione del re di Babilonia, apostrofato in seconda persona e sbeffeggiato col seguente discorso dedicato appunto all'inesorabile caduta dei potenti:

corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? 13 Qui dicebas in corde tuo: In caelum
conscendam, **super astra Dei exaltabo solium meum**; sedebo in monte testamenti,
in lateribus aquilonis; 14 ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissi-
mo? 15 Verumtamen ad infernum detraheris, in profundum laci (VULGATEM, *Is 14, 12-15*).

Sei precipitato per terra tu, che straziavi le genti? 13 **Tu che dicevi in cuor tuo: sopra
le stelle di Dio inalzerò il mio trono**, salirò sul monte del testamento al lato di setten-
trione; 14 sormonterò l'altezza delle nuvole, sarò simile all'Altissimo. 15 Tu però se'
stato precipitato nell'inferno, nel profondo della fossa (BIBBIA MARTINI, *Is 14, 12-15*).

12 Come sei caduto dal cielo, o stella mattutina, figliuol dell'aurora? come sei stato
riciso ed abbattuto in terra? come sei caduto sopra le genti, tutto spossato? 13 E pur
tu dicevi nel cuor tuo: **Io salirò in cielo, io inalzerò il mio trono sopra le stelle di
Dio**, e sederò nel monte della raunanza, ne' lati di verso il Settentrione. 14 Io salirò
sopra i luoghi eccelsi delle nuvole, io mi farò somigliante all'Altissimo. 15 Pur sei stato
calato nell'inferno nel fondo della fossa (BIBBIA DIODATI, *Is 14, 12-15*).

Mentre il leopardiano *fin sopra gli astri* è traduzione letterale del *super astra* isaico – di cui è mantenuta l'enfatica posizione a inizio frase –, il latineggiante *estollere* di Leopardi non trova riscontro nelle versioni italiane e sembra una variazione sull'*exaltare* nella Vulgata Clementina. Lo è, in effetti; per capirne la ragione bisogna ricorrere alla figura opposta e simmetrica che occupa i vv. della *Ginestra*, cioè al ritratto del coraggio intellettuale disegnato sull'Epicuro lucreziano del v. 131-14, dove il verbo *sollevare* (nobil natura è quella / che a sollevar gli occhi s'ardisce / incontra al comun fato) traduce il latino lucreziano *tollere contra* (*Rer. nat. II*): l'*estollere* leopardiano lega simmetricamente l'uomo che si crede grande tratto da Isaia al suo opposto, cioè all'uomo lucreziano che sa *tollerare contra oculos* e vedere il mondo per ciò che è.

Di grande interesse per l'elaborazione dell'immagine stessa della ginestra è poi il terribile ammonimento che Isaia indirizza ai potenti che si credono grandi,

costituito dall'immagine della caducità umana, simile in tutto a quella del fiore e dell'erba⁵⁷.

Per commentare *Gn 1, 11* – la terra che da arida diviene fertile di piante – Basilio ricorre ad Isaia: non, come ci aspetteremmo, al momento ottimistico del rifiorire del deserto, bensì alla riflessione isaica sulla vanagloria e sulla caducità umana. Basilio inserisce cioè nell'elogio della primaverile bellezza dei fiori appena creati il monito autunnale del profeta sulla loro caducità (Cattaneo, 2014, p. 95), per noi di forte sapore leopardiano:

Io vorrei che penetrasse in te più profondamente il senso di ammirazione per la natura perché dovunque ti trovi e a qualsiasi genere di piante posa accostarti, tu senta chiaro il ricordo del Creatore. Innanzitutto, quando tu vedi l'erba del campo e un fiore, pensa alla natura umana, ricordando quell'immagine del sapiente Isaia: «ogni carne è come l'erba, e ogni gloria umana come un fiore di campo. La brevità della vita, la felicità così piccola e la gioia dell'umana prosperità hanno trovato nell'espressione del profeta l'immagine più appropriata. Oggi uno è florido nel corpo, ben pasciuto nel lusso, dal colorito splendido nel fiore dell'età, in pieno vigore e ardente, irresistibile nel suo slancio; domani questo stesso sarà oggetto di compassione, consumato dal tempo e distrutto dal male. Uno è oggetto di ammirazione per la sovrabbondanza delle sue ricchezze: intorno a lui uno stuolo di adulatori, una schiera di falsi amici alla ricerca del suo favore; una moltitudine di parenti, anch'essi bravi simulatori; uno sciame innumerevole di servi che lo assistono provvedendo e al nutrimento e alle sue necessità, ed egli portandoselo dietro nelle sue uscite e nei suoi rientri è oggetto di invidia da parte di quanti lo incontrano. Aggiungi alla ricchezza un qualche esercizio di potere politico, o anche gli onori ricevuti dai re [...] e dopo ciò che cosa avviene? Una sola notte, una febbre, una pleurite, un'infiammazione polmonare viene a rapirlo e a sottrarlo dal numero degli uomini, rendendo improvvisamente vuota tutta la scena della sua vita; e questa è la prova che quella gloria è come un sogno. Perciò il profeta ha ideato l'immagine del fiore fragilissimo paragonato alla vita umana⁵⁸.

L'inserzione isaica è naturalmente conservata e valorizzata dal *melancholicus* Tasso, che in *Mondo Creato*, III, 973-978 la traduce, pur senza menzionare Isaia.

È stato giustamente sottolineato che l'immagine biblica della caducità del fiore, diffusosi di qui nella letteratura diatribica, nel mondo greco si sovrapponeva perfettamente alla notissima immagine omerica (*Il. vi, 146*) che vuole le generazioni umane simili a quelle delle foglie⁵⁹, sulla quale Leopardi si sofferma nello *Zibaldone* il 2 aprile 1827, nove anni prima di comporre la *Ginestra*:

57. *Is 28, 1-*: «Guai alla corona superba degli ubriachi di Efraim / al fiore caduco del suo splendido ornamento gloria»; *Is 40, 6-8*: «Ogni uomo è come l'erba / e tutta la sua gloria è come un fiore di campo. / Secca l'erba, il fiore appassisce / quando il soffio del Signore spira su di essi. / Secca l'erba, appassisce il fiore / ma la parola del nostro Dio dura sempre. / Veramente il popolo è come l'erba».

58. Basilio, *Sulla Genesi*, cit., v, 2, 7-11.

59. Si veda la nota *ad l.* del curatore Naldini in Basilio, *Sulla Genesi*, cit., p. 354, che rimanda per il tema nella letteratura diatribica a A. Oltramare *Les origines de la diatribe romaine*, Payot, Lausanne 1926, pp. 61, 104 ss., 114, 288.

Noi siamo veramente oggidí passeggeri e pellegrini sulla terra: veramente caduchi: esseri di un giorno: la mattina in fiore, la sera appassiti, o secchi: soggetti anche a sopravvivere alla propria fama, e piú longevi che la memoria di noi. Oggi si può dire con verità maggiore che mai: οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν (*Iliade*, vi, v. 146)⁶⁰.

Il tema della provvisorietà, nella cui formulazione s'intreccia il motivo iliadico del perdersi delle stirpi umane (*Il.* vi, 146: «come le stirpi di foglie quelle degli uomini») con quello evangelico della caducità della vita universale, ripreso quasi in calco (*Mt* 6, 30: «faenum agri quod hodie est et cras in clibanum mittitur», quasi identico in *Lc* 12, 28), converge nell'immagine della foglia pronta a staccarsi, volatile, allusiva al destino dei viventi, che l'anno dopo Leopardi sviluppa anche a partire da un modello moderno, *La feuille* del contemporaneo Antoine-Vincent Arnault, oggetto di una malinconicissima *Imitazione*:

Lungi dal proprio ramo,
povera foglia frale
dove vai tu?⁶¹

La foglia leopardiana risponde con malinconica semplicità, attribuendo al vento la sua sorte, le cui prime cause ignora come gli uomini di Teognide, εἰδότες οὐδέν:

dal faggio
là dov'io nacqui, mi divise il vento.
[...]
seco perpetuamente
vo pellegrina
e tutto l'altro ignoro.
Vo dove ogní altra cosa,
dove naturalmente
va la foglia di rosa,
e la foglia d'alloro.

8

Il Dio-vulcano del Vecchio Testamento e il Vesuvio: la provvidenza tra teologia e scienza

Essendo un discreto biblista, Leopardi non poteva ignorare che la rappresentazione isaica del Dio – fuoco che produce zolfo e ruscelli incandescenti ha origine storica nella natura vulcanica del territorio palestinese e segnatamente dell'Idu-

60. Leopardi, *Zibaldone*, 4270.

61. Questa *Imitazione*, pezzo xxv dei *Canti*, fu datata al 1828 da A. Monteverdi, *Una foglia* (1939), in Id., *Frammenti critici leopardiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1969, pp. 49-66.

mea⁶², che, come vedremo nel paragrafo 11, vent'anni dopo la *Ginestra* Melville avrebbe usato come termine di paragone per descrivere un'altra terra desolata di valore simbolico, cioè il mondo «di cenere» delle vulcaniche isole *Encantadas* (le attuali Galápagos). Non poteva ignorarlo soprattutto perché la letteratura apologetica che difendeva la Bibbia dalla scienza – ad esempio *La Sacra Bibbia vendicata dagli attacchi degl'increduli* di Du Clot, presente nella biblioteca di Recanati⁶³ – metteva in guardia dal ridurre il manifestarsi di Dio in forma di torrente fuoco a trasfigurazione mitologica di fenomeni vulcanici:

Si dirà forse, che il Sinai divenisse un vulcano o montagna vomitante fuoco? Ma questo vulcano al tutto miracoloso ha così fatti caratteri per cui distinguesi in modo solenne da tutti i vulcani naturali. Gl'increduli, che si mostraron sì poco dotti, o sì poco assennati da fare così sciocco paragone, non isdegnino leggere le descrizioni, che gli antichi, e moderni autori, ne hanno fatto dell'Etna, verbigrazia, e del Vesuvio, e degnino esaminare, se il monte Sinai fosser loro mai somigliante⁶⁴.

Vinte «goffe e incolte resistenze»⁶⁵ simili a quella di Du Clot, oggi gli storici dell'antico Israele sono liberi di affermare appunto questo genere di smitizzazione. Possiamo infatti applicare anche al caso della punizione divina in forma di torrente di fuoco ciò che Mario Liverani scrive delle alluvioni periodiche all'origine del mito del diluvio:

In quanto archetipo mitico, il diluvio universale non può e non deve essere «spiegato» come memoria di una qualche catastrofe preistorica; può e deve essere spiegato come elaborazione di eventi ricorrenti [...] e parte dell'esperienza comune⁶⁶.

Il Dio - fuoco di Isaia e di molti altri luoghi veterotestamentari è insomma un Dio-vulcano⁶⁷, e questa simbologia non poteva non interessare il Leopardi napoletano.

62. *Is.* 31, 11: «dixit Dominus cuius ignis est in Sion et caminus eius in Hierusalem»; gli accenni al fuoco non sono nella *Septuaginta*.

63. *Catalogo della Biblioteca Leopardi*, cit., p. 119.

64. J.-F. Du Clot, *La Sacra Bibbia vendicata dagli assalti della incredulità e giustificata da ogni rimprovero di contraddizione con la ragione coi monumenti della storia delle scienze e delle arti con la fisica geologia cronologia geografia astronomia ec.* [...] tradotta dal francese con le note di un teologo fiorentino dedicata a s. e. reverendissima monsignor Gabrio Maria Nava [...] Volume 1. [-6], per Gaetano Venturini a S. Carlo, Brescia; in Milano, presso Rodolfo Vismara librajo in Pescaria vecchia, 1821, vol. III, p. 58.

65. Prendo a prestito l'elegante ironia di M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 258, che la impiega, tuttavia, a proposito della narrazione del diluvio.

66. Liverani, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 259.

67. In *Gn* 40, 38 nella nube del Signore durante la notte conteneva un fuoco visibile a tutta la casa d'Israele. Dio è «fuoco divorante sulla cima della montagna» in *Es* 3, 2 e 2, 17; appare come una perenne colonna di fumo il giorno, di fuoco la notte in *Es* 13, 21; è in una nube di fumo, tra tuoni, lampi e terremoti quando parla a Mosè in *Es*, 19, 9; 19, 16; 19, 18-19; è un fuoco che divora, in *Dt* 4, 24. «I monti si sciolgono sotto di lui [...] come cera davanti al fuoco» in *Mc* 1, 4; il suo furore che divora i viventi e la terra come paglia in *Es*, 15, 7)... un fumo saliva dalle sue narici; un fuoco consumante gli usciva dalla bocca, e ne venivano fuori carboni accesi (2Sam 22, 9; *Sal* 18, 8).

Il poeta compose *La ginestra* quando, malato per suo conto, era posto davanti allo spettacolo del colera del 1836-37⁶⁸, che, stando a fonti coeve, il popolo napoletano accettò infine come inesorabile «dito di Dio»⁶⁹ con una semplicità pari a quella della ginestra («il colera per essi non era più una novità, per cui non si rattristavano, né ricorrevano alle chiese a pregare Iddio, come avevano fatto nel primo colera»)⁷⁰. Su questo sfondo si consumò l'ultima vita leopardiana, e Ranieri dovette combattere per sottrarre il poeta, morto di altro morbo, alle fosse comuni⁷¹. In quella Napoli colerosa, però, la meditazione sul flagello naturale e sulla sua natura di «dito di Dio» o di cieca meccanica era in atto da almeno due secoli, sollecitata dall'altra perenne minaccia cui la città era sottoposta: il Vesuvio, appunto. Il «formidabil monte sterminator» era tema privilegiato di discussioni scientifiche napoletane, non solo a causa e in occasione delle eruzioni che dal Seicento all'Ottocento avevano colpito la città, ma anche perché nel medesimo arco di tempo il dibattito scientifico sulla natura dei vulcani era stato un cardine della elaborazione di una geologia scientifica che si misurava in modo critico col racconto biblico del *Genesi*⁷². Da questo punto di vista però, chi va in cerca di teatrali opposizioni tra scienza e Bibbia resterà deluso: la teoria sostenuta da Athanasius Kircher nel *Mundus subterraneus* e da Thomas Burnet nella *Telluris historia sacra* – largamente discussa anche a proposito del Vesuvio, in ambito partenopeo, da Tommaso Cornelio, Domenico Bottone, Lucantonio Porzio – per cui si concepivano i vulcani come bocche di sfogo del cosiddetto "fuoco centrale"⁷³ è morfologicamente compatibile con la convinzione teologica che i vulcani fossero le bocche dell'inferno impiegate da Dio per punire gli uomini. Teologia e scienza coincidevano dunque nell'idea che il fuoco vulcanico e/o divino avesse una funzione provvidenziale, o, per dirla in termini scientifici, di mantenimento dell'equilibrio del sistema naturale. Lo documentano i *Dialoghi sul Vesuvio*

68. Cfr. su questo, anche per la trattazione del problema sui giornali nella pubblicistica dell'epoca, A. Forti Messina, *Società ed epidemia. Il colera a Napoli nel 1836*, Franco Angeli, Milano 1976.

69. G. Fermarello, *Il cholera in Napoli l'autunno del 1836; con appendice sul catarro epidemico in marzo e la riproduzione del cholera in aprile 1837*, dalla tipografia di Carlo Cataneo, Napoli 1837, p. 180: «il volgo ignorante quando più infieriva l'epidemia già sapeva che non fosse veleno, ma dito di Dio».

70. G. Maldacea, *Storia del colera della città di Napoli*, dalla tipografia del Guttemberg, Napoli 1839, pp. 45-6.

71. Forti Messina, *Società ed epidemia*, cit., p. 186, n.

72. Devo tutto, su questo argomento, alla dottrina storico-scientifica di Alessandro Ottaviani, che mi ha permesso di leggere in dattiloscritto il suo volume *Stanze sul tempo*, ora in stampa presso Carocci.

73. Sulla storia delle teorie vulcanologiche cfr. H. Sigurdsson, *Melting the Earth: The History of Ideas on Volcanic Eruptions*, Oxford University Press, New York 1999 e A. Candela, *Alle origini della Terra: i vulcani, le Alpi e la storia della natura nell'età del viaggio scientifico*, Insubria University Press, Varese 2009; sulla storia del dibattito scientifico relativo al Vesuvio cfr. A. Nazzaro, *Il Vesuvio. Storia eruttiva e teorie vulcanologiche*, Liguori, Napoli 1997 e *Volcanoes and History*, Proceedings of the 20th INHIGEO Symposium (Napoli-Eolie-Catania, 19-25 September 1995), ed. by N. Morello, Brigati, Genova 1998.

in occasione della sera del 15 giugno 1794 di Francesco Astore, in cui si legge il seguente scambio di idee:

D. I danni cagionati da questa eruzione, sono una massima disgrazia.
A. Anzi sono una massima felicità.
D. Come! Quale paradosso! Infinite famiglie pria opulenti, commode, agiate, ora...
A. Comprendo quanto vuoi dire. Bisogna compiangere, come fa ogn'Uomo onesto, e sensibile, l'atroce disgrazia di quegl'infelici individui sociali. Questo è un dovere. Ma avete Voi fatto delle profonde riflessioni sull'Uomo, sull'Universo, sulla Società, sull'ordine generale, e particolare della Catena degli Esseri? Perché non chiudete i 3 quarti de' vostri libri e leggendo il Mondo e l'Uomo vedrete, come vi dirà la ragione, e l'esperienza, che quanto sembra a noi *male particolare*, è *bene generale*, in rapporto della Società? Udite quel che dice Pope ed uditelo in Italiano, secondo una moderna parafrasi: «Ciocché all'Uom sembra un male, / al tutto è un bene. E il disordin che vedi, ordin coverto. / Vedi là l'Oriuolo? A tender viene / delle parti il conflitto al suo fin certo. / Questa urta, quella attrae, quella trattiene, e ne deriva il general concerto...».

Se non isgorgava fuori quella lava devastatrice, se non ci atterrivan quei terribili fenomeni, l'eruzione non succedea, e allora ci sovrastavano ruine, dalle quali l'Onnipotente Iddio ci ha salvati con un suo gran miracolo. L'eruzione ha conservato il tutto, e distrutte le parti⁷⁴.

Appunto sul fatto che l'infelicità individuale servisse al bene comune e all'equilibrio del tutto, e sul diabolicamente versatile impiego – scientifico e teologico – di quest'idea Leopardi si pronunciò, proprio in relazione al Vesuvio sterminatore, nella *Ginestra*.

9

La tamerice solitaria, il deserto che fiorisce: la ginestra leopardiana tra *Is 35*, 1 e *Ger 17*, 16

Lo scorrere parallelo della ginestra e del testo isaico trova il suo momento più complesso nel confronto tra il fiore leopardiano e il *lilium* di *Is 35*, 1, cioè tra due diverse fioriture: il giglio biblico è accompagnato da letizia e da generale fertilità; il deserto è ridivenuto giardino e il patto con Dio è ristabilito, come perfettamente illustra l'*Annotazione* a questo luogo della versione Martini⁷⁵:

74. F. Astore, *Dialoghi Sul Vesuvio in Occasione Dell'eruzione Della Sera de' 15 Giugno 1794*, presso Vincenzo Orsino, Napoli 1794, pp. 28-9.

75. BIBbia MARTINI, *Annotazione* a 35, 1, p. 303: «Allegrerassi la regione deserta ec Deserto solitudine, arida terra è detta la gentilità abbandonata da Dio, senza lume della vera religione, senza speranza di promessa (come dice l'Apostolo) e senza Dio in questo mondo. Ma questo deserto alla venuta del Cristo diverrà paese di delizie, e di ogni bene, e non solo succederà alla gloria della Sinagoga, ma la sorpasserà grandemente. Tutti i Padri generalmente convengono, che questo grandissimo avvenimento è celebrato in questo luogo da Isaia, ed alcuni più precisamente fissano l'adempimento di questa profezia a quel tempo in cui il Salvatore dalla Galilea andò al deserto del Giordano per essere battezzato dal Precursore. Questo deserto adunque sarà tutto

1 **Lætabitur** deserta et invia, et exsultabit solitudo, et florebit quasi lilyum.2 Germi-
nans germinabit, et exsultabit laetabunda et laudans: gloria Libani data est ei,decor
Carmeli et Saron; ipsi videbunt gloriam Domini, et decorem Dei nostri (VULGCLEM,
Is 35, 1-2).

1 Il deserto, e il luogo asciutto si rallegreranno di queste cose; e la solitudine festeg-
gerà, e fiorirà come una rosa. 2 Fiorirà largamente, e festeggerà, eziandio con giubilo,
e grida di allegrezza; la gloria del Libano, la magnificenza di Carmel, e di Saron, le
sarà data; quei luoghi vedranno la gloria del Signore, la magnificenza del nostro Dio
(BIBBIA DIODATI, Is 35, 1-2).

1 **Allegrerassi** la regione deserta, e non battuta, e tripudierà la solitudine, e fiorirà
come giglio. 2 / Ella germoglierà grandemente, ed esulterà piena di **contentezze** e
canterà laude; a lei è data la gloria del Libano, la vaghezza del Carmelo, e di Saron;
essi vedranno la gloria del Signore, e la grandezza del nostro Dio (BIBBIA MARTINI,
Is 35, 1-2).

La Vulgata e la Martini contengono in sé i vari sinonimi dell'esultanza del
deserto che Leopardi modula invece per trasformare la letizia del giglio isaico
nell'accettazione del deserto che caratterizza la ginestra. Si è già osservato che
il *laetabitur* della Vulgata sembra invertire il suo orientamento temporale e
tradursi nel lieto passato classico anteriore all'eruzione (v. 24: «fur liete ville e
colti») mentre l'*allegrerassi* che gli corrisponde nella Martini (la Diodati ha il
più comune *rallegrare*) è volto da Leopardi al presente negativo della sterilità
vesuviana posteriore all'eruzione, che «null'altro allegra / arbor né fiore». Le
contentezze che denotano nella Martini il presente felice del deserto ritornato
giardino si trasformano in Leopardi nel presente rassegnato dell'unico fiore
in grado di abitare una sterilità che non muta, cioè nella ginestra «contenta
dei deserti». Le *contentezze* di Is 35 si svolgono così in un esser *contenti* che
nel contesto della *Ginestra* ha solo il senso limitativo di 'accontentarsi'. In
quest'immagine sta la più forte variazione leopardiana del deserto isaico: in
Isaia il patto con Dio è ristabilito e il mondo torna giardino, in Leopardi vige
solo l'invariabile patto tra il vivente e la natura che obbliga ad accontentarsi
del deserto che non muta.

L'esultanza del giglio isaico che si traduce nell'accontentarsi della ginestra
leopardiana ripropone in definitiva il tema dell'*Elogio degli uccelli*, cioè la mu-
tazione storica della gioia vera, sentimentale e poetica dell'infanzia dell'umanità
nel riso amaro e disperato dei moderni. Il passaggio dall'esultare all'accontentar-
si è insomma parte della più ampia trasformazione del mito biblico nella realtà
vesuviana, che come si è visto Leopardi ha costruito attraverso una sistematica
sostituzione del registro mitico-profetico con quello realistico ed elegiaco.

I caratteri salienti della ginestra, cioè il suo profumo e il suo essere collocata
nel deserto, sembrano mescolare i tratti di due fiori biblici di valore opposto.
Il primo carattere, quello del profumo, è proprio del già visto giglio isaico che

in letizia, e la sua solitudine esulterà, e fiorirà di meravigliosa, e nuova amenità e vaghezza; qual
è quella di bianco odoroso giglio».

redime il deserto, interpretato da Girolamo come fiore – Cristo da cui si spande un profumo dolcissimo e intenso, cioè si diffonde la Buona Novella:

Haec [terra] erat prius sitiens, sive invia, non habens vitales aquas, et Dominus non gradiebatur per eam, quae nunc florebit ut lily, sive ut significantius expressit Aquila: καλύκωσις, quam nos tumentem rosam et necdum foliis dilatatis possumus dicere. Florebit autem, ut cum apostolo pronuntiet: “Christi bonus odor sumus in omni loco”. Et illud Cantici Canticorum: Flores visi sunt in terra; mandragorae derunt odorem suum⁷⁶.

La collocazione solitaria e desertica è propria invece dalla tamerice che nasce nel deserto ma non può redimerlo, simbolo dell'uomo la cui fede è limitata alle cose terrene, che compare in *Ger* 17, 16. L'immagine della tamerice di Geremia, riccamente illustrate nel filone enciclopedico *de plantis sacris*⁷⁷ è citata da Giro-

76. Girolamo, *In Esaiam*, ed. par M. Adriaen, Brepols, Tourhout 1963.

77. Cfr. ad esempio L. Lemnio, *Francisci Vallesii De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia. liber singularis. Cui, propter argumenti similitudinem, adiuncti sunt duo alii. Nempe Leuini Lemnii De plantis sacris. Francisci Ruei De gemmis, antè quidem editi, sed nunc emendatius expressi*. Quarta haec editio à mendis quae prioribus irrepserant diligentis studio repurgata est. Lugduni, in officina Q. Hug. à Porta, apud fratres de Gabiano, Lugduni: ex typographia haeredum Petri Roussin, pp. 84-86, Caput xxiii: «Myrica quae tamarice, humilis est pusillaque apud nos frutex, quod Vergilius etiam observavit, solio scabro, scabinae no(n) absimili, flore purpureo, co(n)cretu muscoso, quoapes impense delectantur, huic affinis erica, sed improcerior, flosculo ex candore purpurascente, quo passim scatent solitudines Brabanticae, a quibus, quoniam nihil poreciosi profundunt, herba haec nome(n) sortita est. Belgae siquidem loca squallida, strigosa senta, atque situ horrentia, nullis consita arboribus, nullis frequentata hominibus, rarissimac prope nullis culta aedificiis, aut aexornata villis, Heyde vocant, quasi dicant solitudinem et desertum, solique vastitatem ingruente enim aeris tempestate, exortq(ue) pluvia, tonitru, fulmine, coruscatione, ne minima quidem domicilia aut gurgustia se offerunt, in quibus possit diverti ac delitescere, nihil autem in iis licet spectatu visuque dignum, quaquaversum dirigis oculos, nisi humiles abiectique fructices et squalore obducti, a quibus Prophetae passim similitudines desumunt, si quando hominibus calamitates et tristia quaeque obverntur denunciat. Sic Hieremias, *Maledictus qui confidit in homine, et ponit carnem brachium summ, et a Domino recedit cor eius*. Quibus verbis destatur illu(m) qui in te corporeo ac fragili spem et fiduciam summa collocat, et in periculis aliunde potius, quam a Deo subsidium ac salutis quae ex aeris temperie et clementia nihil boni aut co(m)modi consequitur, sed in terra horrida, ieiuna, siticulosa, salsa constituta, non diu subsistit, *Benedictus vero et felix qui confidit in Domino*, erit enim ut arbor circa rivos aquarum plantata, quae continentur humore irrigata, radices et ramos longe lateque diffundit, sic ut solium eius semper existat viride, et tempore siccitatis fructum terre non desinat. Rursis cum Deus excidium imminere denunciat Moabitis qui ex Iudeis oriundi, nempe Loth Abram fratrem, infestissimi illis hostes erant. *Fugite, inquit, et salvate animas vestras, eritis enim quasi myricae in deserto*. Quo illos commonefacit, ut mature se ex suis stationibus subducant ut saluti suae prospiciant, ut celeri fuga vitae suaे consulant quoniam eorum civitates devastandae sint, ac futurae desertae, nulloque habiturae incolas, tum cives spoliandos omni honore ac dignitate, nulliusque futuros existimationis aut nominis, sic ut non pluris aestimandi sint, qua, *Myricae in vasta solitudine*». Si veda inoltre P. Cultrera, *Flora biblica ovvero spiegazione delle piante menzionate nella sacra scrittura*, F. Lao, Palermo 1861, p. 324: «Myrica, Tamarisco *Tamarix articulata* [...]. Questa pianta infelice, come Plinio la chiama, nasce nelle aride solitudini, e non sente il bene della pioggia, che giova alle altre piante, perché il sabbione, in cui essa ha le radici, non trattiene l'umidità, e il calore l'abbrucia: ond'essa resta sempre terra terra, e non prospera in terreno pieno di salsugine, cioè di nitro, che isterilisce.

lamo sempre nel commento a Isaia⁷⁸. Al profumo del fiore-Cristo che trasforma il deserto in giardino rigoglioso si oppone dunque, nel *Vecchio Testamento*, la solitudine dell'uomo-tamerice che ha subito il fuoco-ira di Dio, condannato a nascere nel deserto e a sopravvivere in quella terra arida e inadatta alla vita, poiché ha creduto solo nei mezzi umani, come Girolamo spiega ancora meglio nel commento a *Ger* 17, 16:

Et erit quasi myrcae – quae hebraice dicitur haroer sice, ut interpretatus est Symmachus: lignum infructuosum – in solitudine et non videbit, cum venerint bona, quae visura est gentium multitudo, sed habitabit in siccitate et in deserto. Hoc de populo dicitur Iudeorum, qui habitant in deserto fructusque non faciunt et sunt in terra salsuginis, quae nullos fructus faciat, et ininhabitabili, quae hospitem non habet deum nec angelorum praesidia nec spiritus sancti gratiam nec scientiam magistrorum⁷⁹.

Nella tradizione esegetica l'opposizione tra la stentata tamerice e il giglio rigoglioso è affiancata a quella tra gli *arida* e la terra fertile di *Gn* 1, 11: gli *arida* e la stentata tamerice che vi cresce sono il mondo senza Dio, mentre il giglio di *Is* 35, 1 col suo deserto rifatto giardino ne testimoniano la benevola presenza⁸⁰. Come spesso accade, Paolo chiude perfettamente il cerchio simbolico veterotestamentario con una nuova sintesi cristiana: la terra che quando riceve acqua genera

Perciò non poteva meglio Geremia dipingere il destino di un uomo che le sue speranze ripone negli uomini, e non in Dio, che rassomigliandolo al tamarisco nel deserto. Egli sarà sempre poca cosa, e non mai veramente felice, né grande, perché la felicità e la grandezza non cerca dove più ritrovarla, cioè nel Signore. La stessa bella similitudine adoperò il profeta vaticinando le calamità de' Moabiti. *Fuggite, dic'egli, salvate le vostre vite: sarete come il tamarisco nel deserto* [*Ger* 48, 6]; e volle significare che da Nabucodonosor re sarebbero stati condotti schiavi nell'Assiria, dove sarebbero vissuti abbietti, mesti e solitari, in pena d'aver negato a Sedecia re di Giuda il promesso aiuto, e di essersi rallegrati dell'eccidio di Gerusalemme».

78. Girolamo, *In Esaiam*, cit., ad 30, 3: «Unde in Hieremia scriptum est: «Maledictus homo qui spem habet in homine, et firmavit carnem brachii sui, et a Domino recessit cor eius. Et erit quasi myrice in deserto, quae non videbit cum venerint bona».

79. Girolamo, *In Hieremiam libri vi*, ed. S. Reiter, Brepols, Turnhout 1960, III, 72, p. 164. Lo stesso concetto è in Paolo in *1Cor* 10, 5: «sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo: nam prostrati sunt in deserto».

80. Origene, *Homelie in Genesim*, 1, 4 (*Origène, Homélies sur la Genèse*, introduction par H. de Lubac et L. Doutreleau; texte latin, traduction et notes par L. Doutreleau, Les Éditions du Cerf, Paris 1976, pp. 36-8): «Si iam facti sumus terra, si iam non sumus arida, afferamus fructus uberes et diversos Deo, ut et nos benedicamur a patre dicente: Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni quam benedixit Dominus [*Gn* 27, 27] et ut illud quod ait Apostolus compleatur in nobis: terra enim excipientes frequenter super se impbrem et generarns herbam opportunam iis a quibus colitur, percipiet benedictiones a Deo. Quae vero spinas et tribulos profert reproba est et maledictio proxima, cuius fuis est in adiunctionem [*Hebr.* 6, 7-8]. admonendus [...] ut fructus noster nusquam zizania [*Mt* 13, 25], id est nusquam lolium habeat, ut non sit secus viam [*Lc* 8, 5] sed in ipsa via, in illa quae dicit: Ego sum via [*Io* 14, 6], seminetur, ut ne aves caeli comedant fructos nostros neque vineam nostram [*Mt* 13, 4; *Lc* 8, 5]. Si tamen nostrum viena esse meruerit, videat ne por uva afferat spinas; et porpetr hoc iam non putabitur neque fodietur neque mandabitur nubibus ut pluant super eam pluviam, sed e contrario relinquatur deserta, ut increascent super eam spinae [*Is* 5, 2-6]».

frutti opportuni è benedetta da Dio, mentre quella che dà spine e triboli è maledetta e la sua fine è «*in combustionem*»⁸¹.

Nel mondo di Leopardi Dio non esiste, quindi, l'opposizione tra la fede che trasforma il deserto in giardino e la punizione ignea dei senza dio condannati a sopravvivere tra gli stenti non ha più motivo d'essere. Le due piante si fondono nella sola ginestra, condannata a sopravvivere in un deserto inadatto alla vita come le tamerici di Geremia, eppure dotata della profumata dolcezza del fiore di Isaia e poi dei Vangeli. Nel mondo leopardiano, il profumo è solo l'umile forza vitale della pianta esposta non per colpa morale ma per legge fisica a subire il fuoco ciclico della natura. Se un elemento è conservato qui del fiore che rallegra e redime il deserto è l'ambiguità neotestamentaria del suo profumo: Cristo ha il profumo dell'olio di unzione perché è odore di vita e morte (2 Cor 2, 14).

10

Dopo Leopardi verso il Novecento: le tamerici di Pascoli “correggono” *La ginestra*

La fusione leopardiana tra il giglio / Cristo che redime il deserto trasformandolo in giardino e la tamerice/uomo «contenta del deserto», cioè adattata al deserto nel quale è condannata a vivere, va posta in relazione con il valore simbolico delle *Myricae* pascoliane, che contengono infatti un esplicito elemento di polemica antileopardiana.

Che le *Myricae* vogliano riscrivere non la solo la generale concezione leopardiana della natura, ma il modo in cui questa concezione emerge dalla *Ginestra*, è dimostrato dalla prefazione che il poeta antepose alla terza edizione della raccolta (1894):

Ma l'uomo che da quel nero ha oscurata la vita, ti chiama a benedire la vita, che è bella, tutta bella; cioè sarebbe; se noi non la guastassimo a noi e agli altri. Bella sarebbe; anche nel pianto che fosse però rugiada di sereno, non scroscio di tempesta; anche nel momento ultimo, quando gli occhi stanchi di contemplare si chiudono come a raccogliere e riporre nell'anima la visione, per sempre. Ma gli uomini amarono più le tenebre che la luce, e più il male altrui che il proprio bene. E del male volontario danno a torto, a torto, biasimo alla natura, madre dolcissima, che anche nello spongerti sembra che ci culli e addormenti. Oh! Lasciamo fare a lei, che sa quello che fa, e ci vuol bene.

L'epigrafe giovannea che Leopardi appose alla *Ginestra* è al centro del ragionamento pascoliano e, a distanza di un sessantennio, viene nuovamente riscritta. Per Pascoli la verità cui gli uomini preferiscono le tenebre è opposta a quella leopardiana: il male è compiuto dagli uomini, ed è consolato dalla natura, non più matrigna ma «madre dolcissima», in cui funzione consolatoria e furia distruttiva

81. *Ebr.* 6, 7-8: «Terra enim sepe venientem super se bibens imbre et generans herbam opportunam illis, porpter quos et colitur, accipit benedictionem a Deo; proferens autem spinas ac tribulos reproba est et maledictio proxima, cuius finis est in combustionem».

vengono a coincidere. Madre natura ci consola uccidendoci, e dando alla morte la forma regressiva di un ritorno alla culla. Temi esplicitamente antileopardiani, forse di ascendenza foscoliana (la natura pascoliana che culla e uccide sembra proprio continuare l'immagine foscoliana di Zante culla e bara), ma più ancora orientati dallo slittamento delle *myrcae* virgiliane nel mondo delle umili erbe dei Vangeli. I deserti veterotestamentari in cui cresce, solitaria e sofferente, la vita umana al di fuori del patto con Dio, punto centrale delle grandi letture novecentesche della Bibbia, trovano il loro iniziatore in Leopardi e il loro sabotatore in Pascoli, che trasferisce queste infelici e stentate creature del deserto negli umili e pii campi dei Vangeli.

Il sabotaggio pascoliano della *Ginestra* e del valore della sua epigrafe giovannea deve aver condizionato le successive generazioni critiche più profondamente di quanto non si possa sospettare a prima vista. Quasi un secolo dopo Pascoli, Mirella Naddei Carbonara tornò ancora sull'epigrafe giovannea, affermando la sostanziale continuità tra Leopardi e il testo evangelico:

La luce di Giovanni, che immette l'uomo nella verità rivelata e nello spirito ecumenico della carità [...] non contraddice, ma porta a compimento e concretezza quella verità leopardiana che [...] instaura anch'essa l'universalità etica dell'umanità avviata [...] col solo soccorso della razionalità, a riscattare dal dolore e dalla servitù all'ostile e ingrata natura⁸².

La precisazione secondo cui Leopardi impiegherebbe l'epigrafe giovannea «nello spirito ecumenico della carità» denuncia chiaramente la sua origine: si tratta dell'ambiguo, complesso concetto di carità messo a punto dal Pascoli socialista ed apocalittico di inizio secolo anche attraverso la reinterpretazione della *Ginestra* leopardiana. La carità pascoliana consiste appunto in un abbraccio di pacificazione tra gli uomini capace di redimere la distruzione («O tetra apocalissi, io non credo in te, perché credo nella carità!»)⁸³. Leopardi ne avrebbe amaramente sorriso.

II

Vulcani e terra desolata tra Leopardi e il Novecento: le *Encantadas* di Melville

Questo paragrafo non vuole essere che una nota e un omaggio alla terra desolata di un autore che ha avuto enorme influsso sulla letteratura italiana, cioè Herman Melville.

Senza Bibbia non esisterebbe *Moby Dick*; ciò vale anche per *The Encantadas*, opera melvilliana formata da prose-frammenti dedicate ad una terra nata da

82. M. Naddei Carbonara, *L'epigrafe giovannea alla «Ginestra»*, in *Il pensiero storico e politico di G. Leopardi*, Atti del vi Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 9-11 settembre 1984), Olschki, Firenze 1989, pp. 399-818: 419.

83. G. Pascoli, *L'Avvento*, in Id., *Prose*, con una premessa di Augusto Vicinelli, vol. I. *Pensieri di varia umanità*, Mondadori, Milano 1946, pp. 211-34.

vulcani esplosi, e dunque fatta di rocce in frantumi, di cenere e di desolazione estrema: le isole Galápagos.

L'opera, recentemente proposta in traduzione italiana con un bel saggio introduttivo da Cristiano Spila, come la *Ginestra* – e certo indipendentemente da essa – comporta la riscrittura del capitolo 34 di Isaia, sulla rielaborazione del quale è costruita la particolare versione della terra iniziale e finale che Melville identifica con queste isole.

In questa serie di frammenti il registro profetico, centrale nello stile di Melville (è l'imperativo iniziale che il narratore di *Moby Dick* rivolge al lettore: «call me Ismael»), subisce interessanti adattamenti. L'immagine delle *Encantadas* è costruita sulla base della profezia isaica sul deserto, eppure in questi frammenti narrativi il tratto principale del discorso profetico – il suo essere visione di cose future, e il tono caratteristicamente autoritario che da ciò discende – sparisce. Il narratore delle *Encantadas* è il malinconico notaio degli effetti d'un'apocalisse ormai compiuta, che non prevede ma vede il mondo ridotto a un cumulo di schegge di roccia e cenere; la sua stessa voce, spezzata dalla discontinuità di una narrazione per frammenti, sembra portare il segno della catastrofe avvenuta.

La contemplazione del paesaggio successivo all'eruzione unisce le *Encantadas* alla *Ginestra* e le distingue entrambe dalla narrazione isaica su cui si basano. Come abbiamo visto, nella *Ginestra* gli *arida* vesuviani sono popolati di modeste bestiole quotidiane: il *cubile draconum* di *Is* 34 è sostituito dal covile del coniglio. Nelle *Encantadas*, invece, la visione del mostruoso e l'ombra del prodigo restano. Qui tutto è morto nel fuoco e il tempo si è riavvolto per restare fermo ad un nuovo inizio: non ci sono animali ma solo rettili mostruosi, di sapore preistorico. Mentre Leopardi elimina la dimensione profetica e prodigiosa del deserto isaico per trasformarlo in elegia sul quotidiano terrestre, Melville ne mantiene la sostanza prodigiosa per attribuirla ad una preistoria postapocalittica permanente, collocata in un preciso luogo della terra. I commenti non si curano né avvertono il lettore del fatto che nel costruire questa preistoria prodigiosa dal sapore profetico Melville parte da Isaia, com'è evidente sin dal primo frammento:

Take five-and-twenty heaps of cinders dumped here and there in an outside city lot, imagine some of them magnified into mountains, and the vacant lot the sea, and you will have a fit idea of the general aspect of the *Encantadas*, or Enchanted Isles. A group rather of extinct volcanoes than of isles, looking much as the world at large might after a penal conflagration. It is to be doubted whether any spot on earth can, in desolateness, furnish a parallel to this group. [...] **But the special curse, as one may call it, of the *Encantadas*, that which exalts them in desolation above Idumea and the Pole, is that to them change never comes**; neither the change of seasons nor of sorrows. Cut by the Equator, they know not autumn, and they know not spring; while, already reduced to the lees of fire, ruin itself can work little more upon them⁸⁴.

84. H. Melville, *Le Encantadas o Isole Incantate*, a cura di C. Spila, Manni, Lecce 2010, p. 58: «Prendete venticinque mucchi di cenere, gettati qua e là su un terreno ai margini della città, immaginate che alcuni di questi si innalzino come montagne, e che il terreno sia il mare,

La vita, rispetto al Vesuvio leopardiano, è qui ridotta al sibilo preistorico ed antiumano dei rettili («little but reptile life is here found»); la vegetazione, come nella lettera agli Ebrei di Paolo, non è niente più che «spine e triboli». Nelle *Encantadas* la desolazione comporta non la solitudine della vita nel deserto, come in Leopardi e nello stesso Isaia, ma la sua cancellazione:

Another feature in these isles is their emphatic uninhabitableness. It is deemed a fit type of all-forsaken overthrow that the jackal should den in the wastes of weedy Babylon, but the Encantadas refuse to harbor even the outcasts of the beasts⁸⁵.

Le Encantadas sono infatti del tutto inabitabili. Qui è un'antonomastica citazione di *Is 34* – queste isole rifiutano persino lo sciacallo che vaga tra le macerie della città coperta d'erbacce, che, sottolinea Melville, è per noi immagine universale di rovina – ad illustrare il grado ulteriore di desolazione rappresentato da questo luogo. La fisionomia della desolazione isaica è la pietra di paragone sempre presente a Melville e non sempre colta dai suoi traduttori⁸⁶.

e avrete un'idea adeguata dell'aspetto generale delle Encantadas, o Isole Incantate. Un gruppo di vulcani spenti più che isole, molto simile a quello che potrebbe essere il mondo dopo una conflagrazione punitiva. [...] Ma la speciale maledizione, chiamiamola così, delle Encantadas, che le esalta in desolazione sull'Idumea e sul Polo, è il fatto che non mutano mai né di stagioni né di afflizione».

85. «Un'altra caratteristica di queste isole è la loro assoluta inabitabilità. Si pensa all'abbandono e alla ruina totale considerando lo sciacallo che si rintana tra le macerie di una Babilonia marcia [su quest'aggettivo vedi la nota successiva]; ma le Encantadas rifuggono dall'ospitare persino il più derelitto tra gli animali» (*ibid*).

86. Cristiano Spila, autore della citata, bellissima traduzione e dell'ottimo saggio che la introduce, non coglie tuttavia il valore di questa immagine e la tradisce rendendo *weedy Babylon* ('Babilonia coperta d'erbacce') con «Babilonia marcia». In una nota relativa all'aggettivo *marcia* giustifica la sua scelta così (p. 64): «Mi pare che in italiano tale epiteto, di sapore malapartiano, renda meglio il senso metaforico di marcescenza insito nell'orig.[inale] *weedy* (erboso, coperto di erbacce), che rimanda a un immaginario romantico sepolcrale di abbondanza vegetale sulle tombe dimenticate». L'immagine dello sciacallo che si rintana tra le macerie della Babilonia ricoperta di erbacce tratta da *Is 34* non è per nulla inattesa in un brano in cui l'Idumea isaica è stata già menzionata; le erbacce della *weedy Babylon* vanno tradotte letteralmente.

