

L'ISLANDESE E L'UOMO DI US.

SULLA RIVISITAZIONE DEL LIBRO DI GIOBBE NEL *DIALOGO DELLA NATURA E DI UN ISLANDESE*

Fabiano Bellina

Abstracts

Il presente saggio si propone di rintracciare il legame profondo e non sufficientemente approfondito dalla critica letteraria tra Giacomo Leopardi e il Libro di Giobbe. In particolare, ad un'analisi della principale tra le *Operette morali*, ovvero il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, sembrano esserci molti punti di contatto non solo di carattere contenutistico e tematico, ma anche a livello di intreccio, con il Libro di Giobbe. Tuttavia, tale rapporto necessita di una contestualizzazione all'interno della filosofia e della poetica leopardiana, al fine di cogliere pienamente il significato dello studio comparatistico. Ciò comporta un'analisi della concezione del "nulla leopardiano" e il legame che esso intrattiene con un altro fondamentale libro dell'Antico Testamento, ossia il *Qoelet*. Una marginale ma sufficiente attenzione è stata posta in merito alla teologia della poesia leopardiana, che non può essere definita semplicemente come "atea". Infine, dopo aver illustrato comparatisticamente gli intrecci delle due opere, nonostante da essi possa emergere una quasi totale sovrapposizione tra la figura di Leopardi e quella di Giobbe, il poeta recanatese sembra distaccarsi dall'eroe biblico, esistenzialmente e filosoficamente.

This essay intends to search out the deep bond but not sufficiently depth by the literary criticism between Giacomo Leopardi and the *Book of Job*. Particularly, analysing the most important dialogue of the *Operette morali*, the *Dialogo della Natura e di un Islandese* (*Dialogue between the Nature and an Icelander*), it seems there are several elements in common with it and the *Book of Job*: not only they are thematic, but also the plot is hardly the same. However, this relationship needs to be contextualized in the Leopardi's philosophical thought and literary works, in order to understand completely the comparative study. Through the analysis of the Leopardi's meaning of Nothingness and its relationship with another fundamental book of the Holy Bible, the *Qoelet*, it will be cleared how Leopardi reused the plot of the *Book of Job* in order to write the dialogue. The essay moreover will prove how the leopardian poetry is not definible as "atheistic" at all. At last, despite from the comparative study it seems that the two auctors are very similar, Leopardi has separated from the patriarch, looking for his existentialistic and philosophical way.

Parole chiave

Giobbe, Leopardi, Dialogo Natura-Islandese, nulla, Dio, innocenza, colpa

Contatti

fabianobellina95@gmail.com

1. Il Qohélet e il problema del nulla.

Ognuno rimarrà nel ricordo, ma ognuno sarà grande secondo l'importanza di quel che combatté.
Perché chi combatté contro il mondo fu grande trionfando sul mondo, e chi combatté contro se stesso fu grande per la sua vittoria su se stesso; ma chi lottò contro Dio fu il più grande di tutti.
S. Kierkegaard, *Timore e tremore*

Queste brevi riflessioni sono in parte volte a porre luce su una questione che solo negli ultimi quarant'anni la critica sembra avere preso in seria considerazione: il peso e l'influenza che le Sacre Scritture ebbero non solo nella formazione del giovane poeta recanatese, ma anche quanti, quali e di che peso siano i debiti sia vetero che neotestamentari nella sua produzione poetica e filosofica.¹

In genere si ritiene, in parte a ragione, che furono Alessandro Manzoni (1785-1873) e Silvio Pellico (1789-1854) gli autori italiani della prima metà dell'Ottocento che, tra gli altri, conservarono in maniera più tenace e solida i rapporti con il Cristianesimo. È indiscutibile che questi fossero animati da un fortissimo sentimento della fede, e pertanto, da un punto di vista per così dire strettamente confessionale, le loro opere sono profondamente intessute di una spiritualità che trovava nei loro autori una corrispondenza di positiva e serena adesione alla religione cristiana. Tuttavia, se analizziamo la questione in un senso più ampio e contemporaneamente "esistenziale", lo scrittore italiano dell'Ottocento che più di tutti sentì e visse un rapporto di straziante dialettica tra il proprio pensiero e la verità giudaico-cristiana, fu, forse, proprio Leopardi.

È possibile interpretare la poesia di Leopardi come un costante interrogativo religioso, che ne costituisce il nucleo più profondo e intenso, tanto che alcuni critici la definiscono una poesia religiosa.² Ecco perché negli ultimi decenni la critica leopardiana è ritornata sul testo sacro, dal quale il poeta non ha semplicemente tratto dei versi o delle immagini da riutilizzare in proprio, e infatti il legame Bibbia-Leopardi non può essere esclusivamente terreno di indagine della critica intertestuale, ma esso deve essere inquadrato in un campo di ricerca più ampio e interdisciplinare, giungendo a lambire le coste dello stile, della retorica e della filosofia: «Non si dà l'importanza che merita all'ispirazione biblica della poesia leopardiana. Il fatto stesso che questa accompagni il poeta dall'inizio alla fine: dall'*Inno ai Patriarchi* a *La Ginestra*, ci assicura che il richiamo a *L'Ecclesiaste*, a *Giobbe*, al Vangelo di S. Giovanni non è un vezzo letterario»;³ «Poiché la Bibbia è composta da diversi libri, ognuno dei quali è entrato a far parte della biblioteca mentale di Leopardi in un preciso momento, vi ha inciso più o meno profondamente la propria voce ed è stato riecheggiato, ripreso, citato in diversi momenti dell'opera. Ciascuno a suo modo, ciascuno secondo i suoi tempi».⁴

È utile riportare qui un interessante saggio delle esercitazioni versificatorie del giovane Leopardi previste dall'istruzione gesuitica, riguardante proprio l'incipit del Libro di *Giobbe*:

Vir erat in terra Hus, nomine Job; et erat vir ille simplex, et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo.
Natique sunt ei septem filii, et tres filiae.
Et fuit possessio eius septem milia ovium, et tria milia camelorum, quingenta quoque iuga boum, et quingentae asinae, ac familia multa nimis: eratque vir ille magnus inter omnes orientales.⁵

¹ Elenco i saggi e gli interventi principali in merito: F. ISRAEL, *Lo studio dell'ebraico in Giacomo Leopardi*, in «Giornale storico della Letteratura italiana», CL, 2-3, 1973, pp. 334-349; F. LUCIANI, *Giacomo Leopardi e l'ebraico. Testimonianze edite e documenti inediti*, in «Aevum», LI, 5-6, 1977, pp. 525-540; M. GUIDACCI, *Leopardi e il mondo biblico*, in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico*, Olschki, Firenze 1982, pp. 474-477; G. CASOLI, *Le fonti bibliche e cristiane*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il problema delle fonti alla radice della sua opera*, Coletti, Roma 1990, pp. 41-59; P. ROTA, *Presenze della Bibbia in Leopardi*, in «Italianistica», XXI, 1, 1992, pp. 27-43; G. SCILONI, *Leopardi e l'ebraico*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 30/9-5/10 1991), Olschki, Firenze 1994, pp. 459-466; C. LERI, *Bibbia e letteratura. Rassegna di un trentennio di studi (1965-1995)*, in «Lettere italiane», XLIX, 2, 1997, pp. 295-345; ROTA, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'«alti Eldoradi»*, Il Mulino, Bologna 1998; E. NICCOLI, B. SALVARANI, *In difesa di «Giobbe e Salomon»*. *Leopardi e la Bibbia*, Diabasis, Parma 1998; L. ZAPPELLA, *Il libro scomparso: Leopardi e la Bibbia*, in *Il mondo della Bibbia*, 109, 2011, pp. 52-55; S. GENTILI, *Deserti biblici e terre desolate: Leopardi verso il Novecento*, in «Bollettino di Italianistica», 1, 2015, pp. 52-94; L. NOVATI, *La Bibbia di Leopardi*, Claudiana, Torino 2015.

² D. BARSOTTI, *La religione di Giacomo Leopardi*, Morcelliana, Brescia [1975], 1984: «Negare la religione di Leopardi è negare la sua poesia», p. 18.

³ Ivi, p. 299.

⁴ ROTA, *Leopardi e la Bibbia*, cit., p. 58.

⁵ Job 1, 1-3.

Uom fu che 'l mal fuggia che Dio teme,
 Retto, illibato in Us. Giobbe 'l nomaro.
 Sette figliuoli e tre figliuole avea.
 Fu l'aver suo divizioso e raro:
 Cammei tremilia avea, mille giumente,
 Buoi cinquecento ed altrettanti a paro;
 Del minor gregge settemila; e gente
 In sua famiglia assai, così che grande
 Si fu tra tutti i grandi in Oriente.⁶

Giustamente Paolo Rota nota che la Bibbia cristiana agì in maniera diversa su Leopardi: mentre l'Antico Testamento influenzò il poeta sia a livello tematico, sia a livello stilistico ed espressivo, il Nuovo Testamento ebbe invece un impatto più esistenziale.⁷

Il presente saggio, partendo da un'intuizione di Barsotti,⁸ cercherà di mettere in luce ed approfondire il legame tra il libro di Giobbe e una delle più famose *Operette morali*, ovvero il *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Tuttavia, al fine di rendere più chiaro il significato del dialogo in questione, è necessaria una rapida riflessione sul testo del *Qohélet*, che in Leopardi assume un'importanza pari al libro di Giobbe, giungendo così a comprendere meglio non solo quali possano essere state le analogie che Leopardi avvertì con "l'uomo di Us", ma anche capire, da un punto di vista strutturalistico, in che modo il poeta abbia modificato l'intreccio a forma di U del libro di Giobbe⁹ nel rivisitare la vicenda biblica e adattarla al proprio pensiero e quindi al proprio protagonista – all'Islandese.¹⁰

Il libro del *Qohélet* (o *L'Ecclesiaste*, cioè "colui che parla all'assemblea – ecclesia") assume un'importanza imprescindibile nella poetica leopardiana. Accanto al Libro di Giobbe e ai Salmi, è senza dubbio uno dei libri sapienziali che più influenzarono il poeta. Non solo: nella satira in terzine *I Nuovi Credenti*, composta nel 1835, Leopardi espressamente si dichiara difensore di Giobbe e Salomone:

Questi e molti altri che nimici a Cristo
 Furo insin oggi, il mio parlare offende,
 Perché il vivere io chiamo arido e tristo.
 E in odio mio fedel tutta si rende
 Questa falange, e santi detti scocca
 Contra chi Giobbe e Salomon difende.¹¹
 (vv. 70-75)

A primo acchito, per colui che si accosta al testo biblico, l'impressione che se ne ricava è di trovarsi di fronte ad un pensiero profondamente scettico, pessimistico, ma più precisamente edonistico-epicureo. A più riprese lo pseudo-Salomone invita il lettore a porre attenzione solo sui piaceri della vita, compresi il vino e la donna; a non confidare in una presunta giustizia divina su questa terra e soprattutto lo dissuade dal ritenere che ci sia una qualche utilità da perseguire durante la vita terrena, poiché "tutto è vano". Una caratteristica peculiare non solo dello stile del *Qohélet*, ma anche dei Salmi e del libro di Giobbe e che verrà adoperata molto spesso dal poeta recanatese è l'interrogazione a Dio: gran parte di questi testi sapienziali sono costruiti su un modulo interrogativo-dialogico paratattico, dove la voce di colui che si rivolge a Dio si concretizza in una serie di lamentazioni apparentemente senza risposta. Infatti, delinea correttamente Rota, mentre le

⁶ G. LEOPARDI, *Tutte le opere. Canti, Operette morali e scritti minori*, Vol. III, con introduzione e a cura di W. Binni e con la collaborazione di E. Ghidetti, Sansoni, Firenze 1969, p. 448.

⁷ ROTA, *Leopardi e la Bibbia*, cit., p. 59.

⁸ BARSOTTI, *La religione di Giacomo Leopardi*, [1975] cit., p. 301.

⁹ R. CASTELLANA, *Romanzi di Giobbe: Hardy, Kafka, Tozzi*, in *Federigo Tozzi in Europa. Influssi culturali e convergenze artistiche*, a cura di R. Castellana e I. De Seta, Carocci, Roma 2017, pp. 51-63.

¹⁰ Tra gli studi più importanti sul rapporto tra il libro di Giobbe, il *Qohélet* e Leopardi, oltre ai volumi sopra menzionati, ricordo particolarmente i saggi di L. MARCON: *Giobbe e Leopardi. La notte oscura dell'anima*, Guida, Milano 2005; *Qohélet e Leopardi. L'infinita vanità del tutto*, Guida, Milano 2007; «Vita esprimere tentai, con Salomone». Leopardi "difensore" di Giobbe e Salomone, in *Mi metto la mano sulla bocca. Echi sapienziali nella letteratura italiana contemporanea*, a cura di M. Naro, Città Nuova, Roma, 2014, pp. 41-67; *Giobbe, Leopardi, Qohélet. La ricerca*, Stango, Roma 2014. Cfr. inoltre R. GATTI, *Leopardi e il Qohélet*, in *Qohélet: Letture e prospettive*, a cura di E.I. Rambaldi e con la collaborazione di P. Pozzi, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 133-152.

¹¹ LEOPARDI, *Tutte le opere*, cit., p. 325.

lamentationes bibliche dei Salmi e dell'*Ecclesiaste* sono un rivolgersi retorico a Dio, poiché la risposta è già *a priori* conosciuta dallo stesso interrogante,¹² in Leopardi la domanda rimane tragicamente insoluta perché senza risposta, ma su ciò ritornerò a breve.

Ecco perché l'ateismo dello pseudo-Salomone è solamente apparente: egli è in realtà un uomo che confida profondamente in Dio e nella Sua giustizia, in un Dio che non dimentica il giusto; in un Dio che ricompenserà colui che Lo teme. Certo, è un testo che sicuramente evidenzia quel risentimento nietzscheano che percorre tutta la Bibbia, poiché spesso è invocata l'ira divina contro i potenti/malvagi e la ricompensa per i poveri/giusti, ma tutto questo solo nell'aldilà, non durante la parentesi terrena, *sotto il sole*, dove invece Dio non fa differenza tra buoni e malvagi

Omnia haec contuli in corde meo, ut curiose intellegerem quod iusti atque sapientes et opera eorum sunt in manu Dei. Utrum amor sit an odium, omnino nescit homo: coram illis omnia.

Sicut omnibus sors una:

iusto et impio,

bono et malo,

mundo et immundo,

immolanti victimas et non immolanti.

Sicut bonus sic et peccator;

ut qui iurat, ita et ille qui iuramentum timet.

Hoc est pessimum inter omnia, quae sub sole fiunt, quia sors eadem cunctis; unde et corda filiorum hominum implentur malitia et stultitia in vita sua, et novissima eorum apud mortuos.¹³

Ma qual è davvero il nodo fondamentale che lega quest'emblematico testo e il Nostro? La risposta proviene proprio dall'espressione più famosa dell'*Ecclesiaste*: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*:

Verba Ecclesiastes filii David regis Ierusalem.

“Vanitas vanitatum,

dixit Ecclesiastes,

vanitas vanitatum et omnia vanitas”.

Quid lucri est homini

de universo labore suo, quo laborat sub sole?

Generatio praeterit, et generatio advenit,

terra autem in aeternum stat.

Oritur sol, et occidit sol

et ad locum suum anhelat ibique renascitur.

Gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem,

lustrans universa in circuitu pergit spiritus

et in circulos suos revertitur.¹⁴

Il testo ebraico da cui proviene la traduzione latina sopracitata è *havēl havalîm ... havēl havalîm hakkol havēl*:¹⁵ il termine latino *vanitas* rispecchia effettivamente l'originale ebraico, che in sé significa “vuoto, vacuo, nulla”, ma nella lingua italiana il termine *vanità*, pur discendendo in maniera diretta dal suo etimo latino, ha tuttavia assunto un significato che oggi tende ad essere assimilato al sostantivo “inutilità” oppure al pavoneggiamento o civetteria sia maschile che femminile e quindi verso il concetto di “vanteria”. Se invece manteniamo il significato del testo ebraico sostituendo il termine *vanità* con il sostantivo *vuoto*, otterremo: «Un immenso vuoto – dice Qoelet – un immenso vuoto, tutto è vuoto».¹⁶ Ora, è abbastanza evidente come questa semplice correzione di traduzione getti una diversa luce sul rapporto tra Leopardi e il testo biblico, soprattutto in base alle nostre conoscenze sulle nozioni linguistico-filologiche che Leopardi aveva della lingua ebraica e sono sufficienti pochi rimandi allo *Zibaldone*,¹⁷ ai *Canti* e alle *Operette* per comprendere come queste massime sapienziali costituissero quasi una specie di avantesto:

¹² ROTA, *Leopardi e la Bibbia*, cit., pp. 146-147.

¹³ Qo, 9, 1-3.

¹⁴ Qo, 1, 1-6.

¹⁵ ZAPPELLA, *Il libro scomparso*, cit., p. 53.

¹⁶ Così traduce ROTA, *Leopardi e la Bibbia*, cit., p. 151.

¹⁷ LEOPARDI, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Tomo Primo, Mondadori, Milano 1997.

Oh infinita vanità del vero. [69]

Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò, la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un vòto universale, e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi. [72]

Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla. [85]

Il dolore o la disperazione che nasce dalle grandi passioni e illusioni o da qualunque sventura della vita, non è paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose, e della impossibilità di esser felice a questo mondo, e dalla immensità del vuoto che si sente nell'anima. [139]

[...] A noi le fasce
Cinse il fastidio; a noi presso la culla
Immoto siede, e su la tomba, il nulla.¹⁸
(*Ad Angelo Mai*, vv. 73-75)

T'acqueta omai. Dispera
L'ultima volta. Al gener nostro il fato
Non donò che il morire. Omai disprezza
Te, la natura, il brutto
Poter che, ascoso, a comun danno impera
E l'infinità vanità del tutto.¹⁹
(*A se stesso*, vv. 11-16)

Nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, dopo che i due hanno constatato che il genere umano si è estinto, il poeta mette in bocca allo scettico Folletto le parole del sapiente ebreo:

Gnomo. Tu dici il vero. Or come faremo a sapere le nuove del mondo?

Folletto. Che nuove? Che il sole si è levato o coricato, che fa caldo o freddo, che qua e là è piovuto o nevicato o ha tirato vento?²⁰

Infine, nella *Storia del genere umano*, poiché gli uomini hanno provocato l'ira di Giove a causa della loro natura insaziabile, il padre degli dèi decide di mandare fra di loro la Verità per punirli, e tra le pene che verranno da questa terribile decisione, si legge:

Ai quali [agli uomini] niuna cosa apparirà maggiormente vera che la falsità di tutti i beni mortali; e niuna solida, se non la vanità di ogni cosa fuorché dei propri dolori.²¹

Tuttavia, ritengo siano necessarie alcune precisazioni in riferimento al nulla-vacuo leopardiano.²² Innanzitutto, è noto come il 1819 fosse considerato dallo stesso poeta l'anno di "svolta" o meglio, di

¹⁸ LEOPARDI, *Canti*. Introduzione e commento di A. Campana, Carocci, Roma 2014, p. 116. Tutti i *Canti* citati da qui in poi seguono quest'edizione.

¹⁹ Anche Campana nota la citazione qoheletica: «vanità: inutile inconsistenza, ricordo certo di *Qoelet* 12 («Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum et omnia vanitas»), ma qui caricato di un sovrappiù materialistico-meccanicistico», ivi, pp. 404-405.

²⁰ *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* in LEOPARDI, *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2008, p. 157. Tutte le *Operette* citate da qui in avanti seguono quest'edizione.

²¹ *Storia del genere umano*, cit., pp. 102-103.

²² Tra gli studi sul concetto del "nulla" in Leopardi, segnalo soprattutto: L. LA PORTA, *Il nulla e l'amore: materialismo e religione nel pensiero di G. Leopardi*, Lalli, Poggibonsi 1985; E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; ID., *Il sentimento del nulla. Giacomo Leopardi*, Rizzoli, Milano 2009; A. FOLIN, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001; F. CASSANO, *Oltre il nulla: studio su Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 2003 e cfr. anche il ruolo del nulla leopardiano in S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma 1998.

“conversione” dalla poesia alla filosofia.²³ È proprio in questo preciso cambio di rotta che il nulla acquisisce un’importanza decisiva. Il nulla “aleggia” quasi sempre sul pensiero leopardiano, ma il ruolo da esso ricoperto non è stato uniforme. Prima del 1819, nella fase che in genere la critica definisce “pessimismo storico”, il poeta era dell’opinione che l’illusione avesse un’importanza maggiore del nulla: in breve, riteneva che l’immaginazione, progenitrice delle illusioni, potesse consolare l’uomo moderno che, a differenza dell’uomo “primitivo”, è consapevole del nulla di tutte le cose e per questo è più difficile per lui credere alla menzogna piuttosto che alla verità, ma egli può farlo comunque, sebbene con enorme sforzo, aggrappandosi alla potenza mitopoietica della mente.²⁴ Ma dopo il 1819, tutto questo cambia: l’illusione non è più sufficiente a salvare l’uomo dalla verità e pertanto si assiste ad un rovesciamento di ruoli; la verità della ragione diventa più forte della menzogna dell’immaginazione, e adesso non rimane davvero più nessuno scampo che non sia la morte – ritorno all’inesistente.²⁵

Posta la premessa che è arduo definire una volta per tutte che cosa sia il nulla e come esso si declini nell’arco dell’intera produzione dello scrittore, è possibile ipotizzare il significato che esso assume all’interno delle *Operette*, quando il pensiero del poeta aveva ormai raggiunto più o meno la maturità. Questo nulla non è affatto semplice, ma al contrario molto complesso nella sua articolazione, che in sé è apparentemente paradossale: che tutto sia nulla non impedisce affatto che qualcosa sia. Il nulla non è sinonimo del niente inteso come negazione dell’esistenza o illusione dell’esistenza, cioè inesistenza scambiata illusoriamente dall’uomo per esistenza. Il nulla leopardiano non nega la vita; esso è semplicemente il vuoto, l’assenza di una ragione dell’esistenza o giustificazione dell’esistenza. Pertanto, è possibilissimo che nel nulla qualcosa sia, ma se questo qualcosa è, il suo essere è senza necessità, un puro caso, accidente, fatalità, e anzi avrebbe dovuto non essere:

In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non c’è ragione assoluta perch’ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo ec. E tutte le cose sono possibili, cioè non v’è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. E non v’è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili. Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o se esiste o esisté, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale. [1341-1342]

Se ciò che è non trova ragione di essere e un principio d’essenza, allora non solo l’ente singolo ma l’esistenza intera è una mostruosità, un orrore. Per questa ragione Leopardi afferma:

Tutto è male; cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l’esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell’universo è il male; l’ordine e lo stato, le leggi, l’andamento naturale dell’universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male. Non v’è altro bene che il non essere; non v’ha altro di buono di quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l’universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L’esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un’imperfezione, un’irregolarità, una mostruosità. [4174]

L’essere-nel-nulla non dovrebbe essere; è un errore, una contraddizione, e di conseguenza, il non-essere è l’unico bene, e l’essente può trovare il bene solo nel ritorno al non-essere, nella morte –

²³ *Zibaldone*, cit., [143-144]: «Nella carriera poetica il mio spirito ha percorso lo stesso stadio che lo spirito umano in generale. Da principio il mio forte era la fantasia, e i miei versi erano pieni d’immagini, e delle mie letture poetiche io cercava sempre di profittare riguardo alla immaginazione. [...] Sono sempre stato sventurato, ma le mie sventure d’allora erano piene di vita, e mi disperavano perché mi pareva (non veramente alla ragione, ma ad una saldissima immaginazione) che m’impedissero la felicità, della quale gli altri credea che godessero. [...] La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819. dove privato dell’uso della vista, e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose [...] a divenir filosofo di professione (di poeta ch’io era), a sentire l’infelicità certa del mondo [...]. Allora l’immaginazione in me fu sommamente infiacchita [...]. E s’io mi metteva a far versi, le immagini mi venivano a sommo stento».

²⁴ *Ivi*, [99]: «Pare un assurdo, e pure è esattamente vero che tutto il reale essendo un nulla, non v’è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni».

²⁵ *Ivi*, [137]: «Insomma questa vita è una carneficina senza l’immaginazione, e la sventura più estrema diventa anche peggiore e somiglia a un vero inferno quando sei spogliato di quell’ombra d’illusione, che la natura ci suol sempre lasciare».

reintegrazione al nulla. È l'uomo che ritiene erroneamente il Tempo e lo Spazio come "cose-in-sé", invece che modi di considerare l'esistenza e il nulla. Leopardi quindi concepisce il nulla come il vero infinito e l'esistenza, intesa come ciclo irrazionale di generazione e distruzione, come il male, il falso infinito. Inoltre, il fatto che l'ente umano non solo dia valore al suo essere, ma lo ponga al di sopra di tutti gli altri esseri, è pura stoltezza secondo l'ottica del nulla (e del poeta), così come è pura stoltezza ritenere il nulla colpevole di se stesso, cioè di non essere e che questo non-essere sia la Verità:

Il tempo non è una cosa. Esso è uno accidente delle cose, e indipendentemente dalla esistenza delle cose è nulla; è uno accidente di questa esistenza; o piuttosto è una nostra idea, una parola. [...] In somma l'esser del tempo non è altro che un modo, un lato, per dir così, del considerar che noi facciamo la esistenza delle cose che sono, o che possono o si suppongono poter essere. Medesimamente dello spazio. Il nulla non impedisce che una cosa che è, sia, stia, dimori. Dove nulla è, quivi niuno impedimento è che una cosa non vi stia o non vi venga. Però il nulla è necessariamente luogo. È dunque una proprietà del nulla l'esser luogo: proprietà negativa, giacché anche l'esser di *luogo* è negativo puramente e non altro. Sicché, come il tempo è un modo o un lato del considerar la esistenza delle cose, così lo spazio non è altro che un modo, un lato del considerar che noi facciamo il nulla. [...] La conclusione si è che tempo e spazio non sono in sostanza altro che idee, anzi nomi. [4233]

In ciò è racchiusa l'essenza del nichilismo leopardiano, giacché, come afferma Severino: «Pensare che le cose sono niente – e vivere uniformemente a questo pensiero – significa pensare che il non-niente è niente. Questo pensiero è l'essenza del nichilismo. L'essenza del nichilismo è l'essenza dell'Occidente».²⁶ Secondo il filosofo, nel pensare il nulla Leopardi pensa l'essenziale, rivelandosi uno dei più importanti filosofi occidentali che prima ancora di Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, ha riflettuto a lungo e in modo radicale sul nulla.

L'indifferenza del nulla e la conseguente stoltezza umana della denuncia-rivolta contro la Verità, così come la maledizione della propria nascita, di quella dell'intero genere umano e dell'esistenza in generale, costituiscono il nodo fondamentale di unione della triade Qohélet-Giobbe-Leopardi, poiché nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* tutti i fili concettuali fin qui tracciati verranno riassunti in un tragico (o comico) epilogo.

2. L'islandese e Giobbe: l'innocenza, la rivolta e la prepotenza del dio-natura.

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra,
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
irritat animi virtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.
Lucrezio, *De rerum natura*

Come giustamente nota Bigi, non bisogna leggere le *Operette* in contrasto con i *Canti*: certamente, al livello stilistico qui impera la prosa e non il verso, ma questa stessa prosa può essere interpretata come risultato di «una modificazione e caratterizzazione psicologica del tono poetico».²⁷ All'interno di quest'opera si percepisce una terribile e agghiacciante ironia: nelle bocche dei vari personaggi risuona quasi sempre il ghigno scettico di un uomo che ha ormai esperito davvero ogni tipo di sofferenza immaginabile e ride

²⁶ SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 41.

²⁷ E. BIGI, *Tono e tecnica delle «Operette morali»*, in «Belfagor», V, 1950, 4, p. 406, ed infatti dissenso sull'inferiorità poetica delle *Operette* rispetto ai *Canti* espressa da C. MENOTTI in ID., *Le «Operette morali» di Giacomo Leopardi*, Pàtron, Bologna 1971, p. 112, mentre concordo sull'animo particolarmente proclive al raziocinio filosofico intorno al 1824, p. 23.

costantemente di coloro che ancora si illudono. Sebbene il genere adoperato si inserisca nel filone dei dialoghi platonici, di Cicerone e di Luciano, nonché dei *contes philosophiques*, il contenuto, agro e al tempo stesso ironico, è prettamente leopardiano. La prosa delle *Operette* è inoltre un esempio di altissima capacità letteraria, ammirata dallo stesso Manzoni: la lingua procede in modo piano e scorrevole, nonostante il patente uso di costrutti latineggianti, grecizzanti e dell'italiano del Trecento e del Cinquecento.²⁸ Leopardi evita gli eccessi, sia nell'uso degli arcaismi, sia nell'adoperare molto spesso un linguaggio basso, colloquiale, a tratti persino dialettale. La ridicolizzazione non si limita all'uso di un linguaggio burlesco, ma si estende anche a contenuti "tragici", "sulle cose ultime"; un esempio lo troviamo nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, dove uno degli episodi più profondi del Vangelo è comicizzato in maniera sconcertante:

Tasso. Gran conforto: un sogno in cambio del vero.

Genio. Che cosa è il vero?

Tasso. Pilato non lo seppe meno di quello che lo so io.²⁹

La domanda legittima da porsi a questo punto è la seguente: perché ironizzare in questo modo su argomenti "ultimi" quali il nulla, il male o la verità appunto? La drammatica risposta è fornita da Leopardi stesso:

Quando l'uomo veramente sventurato si accorge e sente profondamente l'impossibilità d'esser felice, e la somma e certa infelicità dell'uomo, comincia dal divenire indifferente intorno a se stesso, come persona che non può sperar nulla, nè perdere e soffrire più di quello ch'ella già preveda e sappia. Ma se la sventura arriva al colmo l'indifferenza non basta, egli perde quasi affatto l'amor di se, [...] o piuttosto lo rivolge in un modo tutto contrario al consueto degli uomini, egli passa ad odiare la vita l'esistenza e se stesso, egli si aborre come un nemico, e allora è quando l'aspetto di nuove sventure, o l'idea e l'atto del suicidio gli danno una terribile e quasi barbara allegrezza [...]; allora è il tempo di quel *maligno* amaro e ironico sorriso simile a quello della vendetta eseguita da un uomo crudele dopo forte lungo e irritato desiderio, il qual sorriso è l'ultima espressione della estrema disperazione e della somma infelicità [...]. [87]

Quando cioè la disperazione e la sofferenza raggiungono un livello di impossibile sopportazione, l'unico rimedio, se non si vuole ricorrere al suicidio, è il rovesciamento: si ride del serio; si sbeffeggia il male:

Eleandro. [...] Ma se mi dolessi piangendo [...] darei noia non piccola agli altri, e a me stesso, senza alcun frutto. Ridendo dei nostri mali, trovo qualche conforto; e procuro di recarne altrui nello stesso modo. Se questo non mi vien fatto, tengo pure per fermo che il ridere dei nostri mali sia l'unico profitto che se ne possa cavare, e l'unico rimedio che vi si trovi.³⁰

Sebbene il linguaggio comico sia la dominante dello stile delle *Operette*, il *Dialogo della Natura e di un Islandese* non spinge affatto al riso, nonostante una certa porzione di burlesco sia egualmente presente.³¹ Ed è per questo motivo che non condivido l'opinione totalizzante di Bigi sul dialogo in questione, allorché definisce il tono «di fermo distacco e di alta indifferenza» e addirittura, in riferimento a quella che egli chiama la "tirata dell'Islandese", parla di «impeccabile e composta oratoria».³² Se è certamente vero che il tono della Natura è freddo e distaccato, non c'è però nulla di freddo o controllato nello sfogo dell'Islandese, al contrario gran parte del suo monologo è dominato dallo straripamento del fiume dell'odio che nemmeno la retorica riesce alla fine a contenere; quell'odio verso la Natura di cui il poeta stesso scrive nello *Zibaldone*, difendendosi da coloro che accusavano la sua filosofia di essere nemica degli uomini:

La mia filosofia, non solo non è conducente alla misantropia, come può parere a chi la guarda superficialmente, e come molti l'accusano; [...] La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e disculpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio,

²⁸ Ivi, p. 410, ma il più completo studio sulla prosa delle *Operette* rimane a mio parere M. VITALE, *La lingua della prosa di G. Leopardi: le «Operette morali»*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

²⁹ *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, cit., pp. 258-259.

³⁰ *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, cit., p. 504.

³¹ Sulla natura e funzione del riso in Leopardi rimando a G. MARZOT, *Storia del riso leopardiano*, D'Anna, Messina-Firenze, 1966 e AA.VV., *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno Internazionale di studi leopardiani, (Recanati, 18-22 settembre 1995), Olschki, Firenze 1998.

³² BIGI, *Tono e tecnica*, cit., pp. 422-423.

o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi. ec. ec. (Recanati 2 Gennaio 1829). [4428]

Fubini aveva già appurato che il poeta, nello scrivere l'operetta, si fosse ispirato a Voltaire, e in particolare al *Dialogue entre le philosophe et la nature* contenuto nella voce *Nature* delle *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, mentre la scelta dell'Islandese deriva da un'altra opera del filosofo francese, ovvero l'*Histoire de Jenni*, dove si narra delle calamità cui il popolo islandese è posto costantemente a causa del vulcano Ecla,³³ mentre la raffigurazione della natura, su esplicita nota dell'autore, deriva dalle *Lusiades* di Camões. Tuttavia, come è stato rilevato dagli studi sulle fonti di Leopardi, le *Operette* si caratterizzano per una profonda e complessa intertestualità; esse sono sede di un unico grande dialogo che il poeta intesse con tutta la biblioteca (antica e moderna) di cui si era nutrito fino ad allora, tanto che in maniera arguta Federici Solari le ha definite «perfido centone di citazioni letterarie».³⁴ Per questo motivo, non è escluso che il poeta, nello scrivere il dialogo, abbia avuto in mente l'intreccio della storia del patriarca biblico.

Nell'incipit sembra di essere all'interno della stessa e monotona atmosfera da “favoletta” che si incontra in molti altri dialoghi:

Un Islandese, che era corso per la maggior parte del mondo, e soggiornato in diversissime terre; andando una volta per l'interno dell'Affrica, e passando sotto la linea equinoziale in un luogo non mai prima penetrato da uomo alcuno, ebbe un caso simile a quello che intervenne a Vasco di Gama nel passare il Capo di Buona Speranza; [...].³⁵

Dopo che l'uomo si è imbattuto nella Natura, «forma smisurata di donna seduta in terra [...] di volto mezzo tra il bello e il terribile», questo fuorviante “andante” comico continua fino al riconoscimento del dio e lo ritroveremo soltanto alla fine del testo:

Natura. [...] Io sono quella che tu fuggi.

Islandese. La Natura?

Natura. Non altri.

Islandese. Me ne dispiace fino all'anima; e tengo per fermo che maggior disavventura di questa non mi potesse sopraggiungere.³⁶

Da questo momento in poi il comico si interrompe e in maniera lenta e graduale il tono diviene più serio, tanto che poche righe dopo è menzionato il famoso passo del *Qohélet*:

Islandese. Tu dei sapere che io fino nella prima gioventù, a poche esperienze, fui persuaso e chiaro della vanità della vita, e della stoltezza degli uomini; [...].³⁷

Continua la presentazione autobiografica dell'uomo, il quale, tra le notizie che riferisce, sembra battere continuamente fin dalle prime parole su due motivi fissi: rappresentarsi come un innocente e un uomo di poche pretese:

Islandese. Per queste considerazioni [l'inutilità dell'affannarsi degli uomini], deposto ogni altro desiderio, deliberai, non dando molestia a chicchessia, non procurando in modo alcuno di avanzare il mio stato, non contendendo con altri per nessun bene del mondo, vivere una vita oscura e tranquilla. [...] Quasi tutto il mondo ho cercato, e fatta esperienza di quasi tutti i paesi; sempre osservando il mio proposito, di non dar molestia alle altre creature, se non il meno che io potessi, e di procurare la sola tranquillità della vita.³⁸

L'Islandese procede enumerando i luoghi del mondo in cui inutilmente ha cercato rifugio, le malattie in cui è incorso, le belve che lo hanno quasi ucciso. L'ingiuriato elenca cavillosamente i torti subiti non solo

³³ LEOPARDI, *Operette morali. Seguite da una scelta dei «Pensieri»*, studio introduttivo e commento di M. FUBINI, Loescher, Torino 1973, p. 145.

³⁴ M. FEDERICI SOLARI, *Tre annotazioni sulle figure del saggio e dello scrittore nelle Operette morali*, in *Sulle Operette morali. Sette studi*, a cura di A. PRETE, Manni, San Cesario di Lecce 2008, p. 31.

³⁵ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cit., p. 275.

³⁶ Ivi, p. 277.

³⁷ Ivi, pp. 278-280.

³⁸ Ivi, pp. 280-281.

da lui ma dall'intero genere umano. Ad un certo punto però, improvvisamente il tono dell'uomo cambia, e da tenue che era, diviene adesso di una foga incontenibile, quasi un mare in tempesta, e l'Islandese diviene titano:

Islandese. [...] mi avveggo che tanto ci è destinato e necessario il patire, quanto il non godere; tanto impossibile il viver quieto in qual si sia modo, quanto il vivere inquieto senza miseria:³⁹ e mi risolvo a concludere che tu sei nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali, e di tutte le opere tue; che ora c'insidii ora ci minacci ora ci assalti ora ci pungi ora ci percuoti ora ci laceri, e sempre o ci offendi o ci perseguiti; e che, per costume e per istituto, sei carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli e, per dir così, del tuo sangue e delle tue viscere. [...] E già mi veggo vicino il tempo amaro e lugubre della vecchiezza; vero e manifesto male, anzi cumulo di mali e di miserie gravissime; e questo tuttavia non accidentale, ma destinato da te per legge a tutti i generi de' viventi, preveduto da ciascuno di noi fino nella fanciullezza, e preparato in lui di continuo, dal quinto suo lustro in là, con un tristissimo declinare e perdere senza sua colpa:⁴⁰ in modo che appena un terzo della vita degli uomini è assegnato al fiorire, pochi istanti alla maturità e perfezione, tutto il rimanente allo scadere, e agli incomodi che ne seguono.⁴¹

L'Islandese nei suoi lamenti sembra essere vicino non solo alla situazione di Giobbe, ma anche al tono e al lessico persecutorio in *Jb 16, 6-14*:

Si locutus fuero, non quiescet dolor meus
et, si tacuero, non recedet a me;
nunc autem defatigavit me dolor meus,
et tu vastasti omnem coetum meum.
Rugae meae testimonium dicunt contra me;
et suscitatur falsiloquus adversus faciem meam contradicens mihi,
Ira eius discerpsit me et adversata est mihi,
et infremuit contra me dentibus suis.
Hostis meus acuit oculos suos in me.
Aperuerunt super me ora sua
et exprobrantes percusserunt maxillam meam,
simul conferti contra me. Concludit me
Deus apud iniquum
et manibus impiorum me tradit.
Ego, ille quondam tranquillus, repente contritus sum.
Tenuit cervicem meam, confregit me
et posuit me sibi quasi in signum.
Circumdedit me lanceis suis,
scidit lumbos meos, non pepercit
et effudit in terra iecur meum.
Dirupit me rumpens et diruens,
irruit in me quasi gigas.

La risposta della Natura è davvero terrificante nella sua semplicità, ma questo tono distaccato non è senza motivo, poiché l'uomo è un *ens* e pertanto il suo monologo è animato da un sensibile pathos, ma non così il responso del nume, perché è la stessa risposta del nulla che è indifferenza; del niente che è neutralità:

Natura. Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime,⁴² sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità.⁴³

³⁹ Si presti attenzione da qui alla fine del periodo come Leopardi sfrutti dapprima il polisindeto e subito dopo l'asindeto per aumentare l'effetto tragico. Sulla natura anaforica e iterativa di questo passo e in generale dello stile delle *Operette*, cfr. VITALE, *La lingua della prosa di G. Leopardi*, cit., rispettivamente pp. 194-195 e p. 281.

⁴⁰ Notare come l'uso delle virgole volto a separare gli stadi dell'età contribuisca a calmare il tono, quasi dando l'idea che la tempesta stia acquietandosi.

⁴¹ Ivi, pp. 284-286.

⁴² Alla fine del saggio, tornerò su queste "pochissime operazioni" che la Natura osserva per il beneficio degli uomini.

⁴³ Ivi, p. 286.

L'Islandese sorprendentemente regge a questa confessione: è un uomo *expertus* in senso etimologico; aveva già esperito sulla propria pelle questa terribile verità e pertanto non si scompone, e anzi ribatte narrando una specie di parabola su cui mi soffermerò più avanti.

Dopo che l'uomo ha avuto conferma dei suoi sospetti, inaspettatamente ma con un effetto spiazzante evidentemente cercato, Leopardi ripristina lo stile comico, che ancora una volta ridicolizza il serio, anzi, il "serissimo", ossia la morte:

Mentre stavano in questi e simili ragionamenti è fama che sopraggiungessero due leoni, così rifiniti e maceri dall'inedia, che appena ebbero forza di mangiarsi quell'Islandese; come fecero; e presone un poco di ristoro, si tennero in vita per quel giorno. Ma sono alcuni che negano questo caso, e narrano che un fierissimo vento, levatosi mentre che l'Islandese parlava, lo stese a terra, e sopra gli edificò un superbissimo mausoleo di sabbia: sotto il quale colui disseccato perfettamente, e divenuto una bella mummia, fu poi ritrovato da certi viaggiatori, e collocato nel museo di non so quale città di Europa.⁴⁴

Il linguaggio ironico volto a mascherare la tragedia del male non poteva trovare esempi più icastici che nel nostro dialogo, ma è probabile che la morte dell'Islandese sia qualcosa di più che una semplice beffa, come cercherò di dimostrare.

È impossibile a mio parere non notare le analogie che l'operetta condivide con la vicenda di Giobbe, e anzi, da un punto di vista strutturalistico, si può dire che lo segua in maniera quasi pedissequa, eccetto poche ma decisive varianti.

Abbiamo già visto la fonte che Fubini ha indicato come probabile suggerimento per la scelta dell'Islandese. Tuttavia, a mio parere, Leopardi optò per questa decisione anche per un altro motivo, che trova un legame con il personaggio di Giobbe. Secchieri infatti afferma che una caratteristica pregnante delle *Operette* è l'effetto dello straniamento, dal poeta ottenuto in diversi modi, tra cui l'intensificazione della mobilità del punto di vista e l'impersonalità dello "statuto esistenziale" dei personaggi, ovvero la loro natura mitologica o non ben definita (nel nostro caso la Natura e un islandese di cui, appunto, non sappiamo quasi nulla).⁴⁵ Ma ciò che è sfuggito alla critica è che l'Islandese, in quanto uomo del Nord, assumeva agli occhi di Leopardi e dei suoi contemporanei lo statuto dell'uomo antico non tanto in senso temporale ma sociale, vale a dire che come i preromantici e i romantici guardavano all'Oriente loro contemporaneo come una regione ancora vicina alla Natura perché lontana dal progresso (e corruzione) della società occidentale, così anche le popolazioni delle più sperdute regioni del Nord Europa apparivano lontane dall'Europa (e dalla scienza) e più vicine alla Natura. L'Islanda era una di queste, ma ciò che è interessante è dunque il legame che un patriarca antico e per giunta orientale come Giobbe intrattiene con un personaggio quale l'Islandese, la cui selvaggia regione lo destina ai confini della civilizzazione. Insomma, se agli occhi di Leopardi Giobbe era un antico sia nel tempo che nello spazio, l'Islandese lo era nello spazio, come la popolazione cinese. Nello *Zibaldone*, Leopardi assegna una maggiore radicalità di spirito agli antichi rispetto al moderatismo dei moderni, e in questo egli non si differenzia dalle opinioni che almeno a partire da Vico erano state formulate sulla maggior vigoria dei sensi degli antichi, ma Leopardi va oltre, assegnando loro una particolare indole tendente alla bestemmia e alla ribellione, in ciò, lo vedremo, in modo simile a Giobbe:

Ma gli antichi, sempre più grandi, magnanimi, e forti di noi, nell'eccesso delle sventure, e nella considerazione della necessità di esse, e della forza invincibile che li rendeva infelici e gli stringeva e legava alla loro miseria senza che potessero rimediarsi e sottrarsene, concepivano odio e furore contro il fato, e bestemmiavano gli Dei, dichiarandosi in certo modo nemici del cielo, impotenti bensì, e incapaci di vittoria o di vendetta, ma non perciò domati, né ammansati, né meno, anzi tanto più desiderosi di vendicarsi, quanto la miseria e la necessità era maggiore. [504]

È molto probabile che nella scelta dell'Islandese quale protagonista dell'operetta abbiano partecipato anche queste riflessioni.

La prima differenza notevole che incontriamo nel confronto delle due opere è la diversa dinamica della "Caduta": Giobbe è raffigurato all'inizio come un uomo potente, ricchissimo e rispettato da tutti:

eratque vir ille magnus inter omnes orientales.⁴⁶

⁴⁴ Ivi, pp. 288-289.

⁴⁵ F. SECCHIERI, *Dallo straniamento all'aporia. Una linea di forza delle Operette morali*, in *Sulle Operette morali*, cit., pp. 12-13.

⁴⁶ Jb 1, 3.

La grandezza di Giobbe non è affatto casuale, ma svolge un ruolo centrale all'interno dell'intreccio: se Giobbe non fosse stato potente, e soprattutto retto, il nucleo del racconto, cioè il giusto perseguitato, non avrebbe potuto svilupparsi. È proprio il legame fortuna-fede ciò che Satana cerca di rompere, convincendo Dio a togliere a Giobbe figli, ricchezze e salute al fine di verificare se il servo rimanga pio a "prescindere" dalle sue fortune, cioè se egli ami Dio disinteressatamente e in maniera incondizionata. Ecco il perché della Caduta di Giobbe: essa è la "verifica" divina.

Nel dialogo leopardiano invece, l'Islandese non è raffigurato affatto come un potente; anzi, fin dalla sua presentazione alla Natura, egli afferma di essere un pover'uomo:

Natura. Chi sei? che cerchi in questi luoghi dove la tua specie era incognita?
Islandese. Sono un povero Islandese, che vo fuggendo la Natura [...].⁴⁷

L'Islandese non è "caduto": fin dalla nascita egli non ha conosciuto né fama né grandezza né potenza; ma non le ha nemmeno mai pretese. L'unico suo desiderio era una parca felicità; la tranquillità di una vita modesta. Dunque, già all'inizio dei due racconti notiamo una differenza che, al livello ideologico, è centrale: la caduta di Giobbe, oltre al suo ruolo narrativo, si inserisce in un contesto specifico per il quale è inconcepibile che il *giusto* soffra *ingiustamente*; infatti i suoi amici non possono accettare quest'ipotesi e cercano di convincerlo che qualcosa deve pur aver fatto per meritare l'ira di Dio, ma Giobbe ribadisce che non ha fatto nulla di così grave per meritare un simile castigo e si fa difensore di se stesso:

Quantas habeo iniquitates et peccata?
Scelera mea et delicta ostende mihi.⁴⁸

Iustificationem meam, quam coepi tenere, non deseram,
neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea.⁴⁹

Lo "scandalo" del Libro di Giobbe è proprio la gratuita e immotivata sofferenza conseguente alla caduta. Viceversa, l'Islandese non compie nessun movimento dall'alto verso il basso; o meglio, egli non ha mai conosciuto l'altezza così come l'ha esperita Giobbe, che non a caso si affida al ricordo nel corso delle sue lamentazioni,⁵⁰ e pertanto la vita dell'Islandese è stata una continua caduta senza fine:

Islandese. In fine, io non mi ricordo aver passato un giorno solo della vita senza qualche pena; laddove io non posso numerare quelli che ho consumati senza pure un'ombra di godimento.⁵¹

A differenza della concezione degli amici di Giobbe, che non possono non pensare a un Principio sovrastante dove risiede la ragione ultima di tale sofferenza, per il poeta non c'è nessun nesso o giustificazione tra la malasorte dell'Islandese e una qualche volontà superiore in possesso della chiave per risolvere il mistero del male, così come non c'è nessun motivo per cui l'innocente, e quindi anche il malvagio, non debbano soffrire patimenti infiniti. Ed è per questo motivo che nel dialogo è assente il motivo della caduta da una condizione di buona sorte all'abiezione più assoluta.

Sebbene declinato diversamente, il concetto di "innocenza" è comunque la prima analogia tra l'uomo di Us e l'Islandese: entrambi lamentano di essere vittime di mali che non trovano ragione di esistere, tanto è alta la sproporzione tra le potenziali colpe che in vita abbiano mai potuto commettere, e le pene patite:

Quid est homo, quia magnificas eum?
Aut quid apponis erga eum cor tuum?
Visitas eum diluculo
et singulis momentis probas illum.⁵²

Peccavi; quid faciam tibi,

⁴⁷ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cit., p. 277.

⁴⁸ Jb 13, 23.

⁴⁹ Jb 27, 6.

⁵⁰ Jb 29.

⁵¹ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cit., p. 284.

⁵² Jb 7, 17-18.

o custos hominum?

Quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis?⁵³

Islandese. [...] Per tanto rimango privo di ogni speranza: avendo compreso che gli uomini finiscono di perseguire chiunque li fugge o si occulta con volontà vera di fuggirli o di occultarsi; ma che tu, *per niuna cagione*, non lasci mai di incalzarci, finché ci opprimi. E già mi veggio vicino il tempo amaro e lugubre della vecchiezza; vero e manifesto male, anzi cumulo di mali e di miserie gravissime; e questo tuttavia non accidentale, ma destinato da te per legge a tutti i generi de' viventi, preveduto da ciascuno di noi fino nella fanciullezza, e preparato in lui di continuo, dal quinto suo lustro in là, con un tristissimo declinare e perdere *senza sua colpa*.⁵⁴

Tuttavia, già nella prima analogia che incontriamo, si insinua nuovamente una differenza non da poco: Giobbe, seppur declama spesso a gran voce la propria innocenza, non si ritiene essere un uomo senza peccato, o comunque dubita della propria innocenza, e ciò è abbastanza scontato: nella dottrina ebraica e cristiana non esiste un uomo mondo da ogni peccato, perché con la caduta di Adamo il male è entrato nel mondo e tutti ne siamo soggetti. Per questo Giobbe è titubante:

Cur non tollis peccatum meum
et quare non auferis iniquitatem meam?
Ecce, nunc in pulvere dormiam;
et, si mane me quaesieris, non subsistam!⁵⁵

Si iustificare me volueris, os meum condemnabit me;
si innocentem ostendero, pravum me comprobabit.
Etiam si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea,
et contemnam vitam meam.⁵⁶

L'Islandese, al contrario, si ritiene davvero candido come una colomba: non ha commesso alcun male; il suo intento epicureo è vivere una vita tranquilla, senza eccessi, ma neanche senza miserie, procacciando di non dar fastidio a chicchessia; ciononostante anche questo gli è negato. L'Islandese è passato attraverso i tre stati della gioventù, secondo quanto scrive il poeta:⁵⁷ all'inizio ha sperato indarno; poi sfoga con rabbia la sua disperazione contro la natura, ma poi si rassegna (non del tutto però) al suo destino. Se dunque egli è innocente, dove allora può trovare qualcosa che possa approssimarsi all'idea di "colpa", tale che giustifichi le sue sofferenze? Nella nascita e in generale nell'esistenza stessa, e in questo ritroviamo non solo Giobbe ma anche il *Qohélet*:

Islandese. [...] Ma se di tua volontà, e senza mia saputa, e in maniera che io non poteva sconsentirlo né ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato; non è egli dunque ufficio tuo, se non tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato, e che l'abitarvi non mi nocca?⁵⁸

La maledizione della propria nascita è un tema dominante nei *Canti*:

Perché il nascer ne desti o perché prima
Non ne desti il morire,
Acerbo fato?⁵⁹
(*Sopra il monumento di Dante*, vv. 121-123)

Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso
Macchiommi anzi il natale, onde sì torvo
Il ciel mi fosse e di fortuna il volto?

⁵³ Jb 7, 20.

⁵⁴ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cit., pp. 285-286 (corsivi miei).

⁵⁵ Jb 7, 21.

⁵⁶ Jb 9, 20-21.

⁵⁷ «Tre stati della gioventù: 1. speranza, forse il più affannoso di tutti: 2. disperazione furibonda e renitente; 3. disperazione rassegnata. (Bologna 3 Giugno 1826)» [4180].

⁵⁸ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cit., p. 287.

⁵⁹ Tuttavia, fa notare Campana, il contesto del lamento è qui storico-politico, non ancora filosofico; *Canti*, cit., p. 6.

In che peccai bambina, allor che ignara
Di misfatto è la vita, onde poi scemo
Di giovinezza, e disfiato, al fuso
Dell'indomita Parca si volvesse
Il ferrigno mio stame?⁶⁰
(*Ultimo canto di Saffo*, vv. 37-44)

Dimmi, o luna: a che vale
Al pastor la sua vita,
La vostra vita a voi? dimmi: ove tende
Questo vagar mio breve,
Il tuo corso immortale?
[...]
perché reggere in vita
Chi poi di quella consolar convenga?⁶¹
(*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 16-20; 53-54)

Così invece si lamenta lo pseudo-Salomone:

Quid enim proderit homini de universo labore suo et afflictione cordis, qua sub sole laboravit?⁶²

Ed ecco infine alcune delle numerose maledizioni di Giobbe verso la propria nascita:

Pereat dies, in qua natus sum,
et nox, in qua dictum est: "Conceptus est homo".⁶³

Quare non in vulva mortuus sum?
Egressus ex utero non statim perii?⁶⁴

Come ho detto sopra, la nascita è per l'innocente perseguitato l'inizio di ogni tribolazione; è un venire al male della vita, talmente insostenibile, da rendere preferibile il non essere.

Ecco che qui arriviamo a una delle più importanti differenze tra la concezione leopardiana e quella biblica: se nel libro di Giobbe è Dio che castiga l'uomo e, a livello teorico, è pienamente responsabile non solo dell'esistenza del Suo servo, ma anche della sua caduta, accondiscendendo alla provocazione di Satana, nel dialogo l'innocenza partecipa di entrambi i personaggi: sia la Natura che l'Islandese sono senza colpa. È importante non confondere le maledizioni dell'Islandese con la Verità soggiacente al tutto, e che viene chiarita dalla Natura stessa: infatti, se la Verità è il nulla, che senso ha prendersela con esso? Cioè, se tutto ciò che l'uomo Leopardi chiama fato, Dio o Natura è in realtà la verità del nulla, e quindi la neutralità assoluta, perché incolparla? In poche parole: è irrazionale accusare la Verità di essere se stessa. Come può la Natura essere empia se in realtà è il nulla? Contro chi e perché la rivolta? Dovremo concludere, come del resto il poeta stesso afferma per bocca della Natura, che anche quest'ultima, come l'Islandese, è innocente (Θεὸς ἀναίτιος), e che l'uomo farnetica:

Natura. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettrarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei.⁶⁵

È pertanto la neutralità stessa che garantisce l'innocenza della Natura; la neutralità la scagiona da tutte le accuse tributatele dall'Islandese: essa non ha colpa se l'Islandese è; la generazione di questo pover'uomo non è stata programmata dalla Natura per un qualche fine superiore; egli non è nella sua mente. È evidente come qui siamo anni luce di distanza dalla dottrina giudaica, che invece confida in un Dio severo ma giusto,

⁶⁰ Ivi, p. 15.

⁶¹ Ivi, p. 29.

⁶² Qo 2, 22.

⁶³ Jb 3, 3.

⁶⁴ Jb 3, 11.

⁶⁵ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, p. 286.

che non dimentica il “Suo servo Giobbe”, presente nella propria mente onnipotente fin dall’eternità e destinato ad un disegno che c’è ma è per l’uomo incomprensibile; non a caso, alla fine, Dio lo innalza risarcendolo.

È come se Leopardi stesso fosse scisso nei due personaggi: da un lato il poeta *expertus* parla per bocca della Natura ed enuclea la verità ultima e definitiva; dall’altra l’istinto di ribellione dello stesso recanatese si incarna nell’Islandese, il quale, seppur aveva intuito la verità attraverso tutte le sofferenze patite, non può rassegnarsi totalmente allo stato di cose presente, perché è davvero inaccettabile. Leopardi non può rinunciare alla dignità e grandezza dell’uomo ma al contempo non può più velarsi gli occhi di fronte alla terribile verità del nulla, e proprio a causa di questa contraddizione insolubile che il dialogo ottiene l’effetto del tragico. E non a caso nello *Zibaldone* il poeta, rimandando esplicitamente al dialogo, dichiarerà che il principio di non contraddizione di Aristotele è falso, negato dall’evidenza:

Non si può meglio spiegare l’orribile mistero delle cose e della esistenza universale (v. il mio *Dialogo della Natura e di un Islandese*, massime infine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio *Non può una cosa insieme essere e non essere*, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura. L’essere effettivamente, e il non poter in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall’esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all’uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza. [4099]

Leopardi, attraverso l’Islandese bestemmia, ingiuria e impreca contro l’irrazionalità del suo stesso pensiero, perché è, lo ribadisco, intollerabile. La distanza tra Giobbe e Leopardi riposa quindi soprattutto sul diverso modo di concepire la natura stessa di Dio: non c’è dubbio che il poeta identificasse Dio e la Natura,⁶⁶ ma questo Dio non ha nessuna caratteristica del Dio giudaico-cristiano. Infatti, mentre quest’ultimo è il Dio dell’Onnipotenza, che pertanto può anche far penare un giusto se lo vuole, così come perdonare il più malvagio dei peccatori, il Dio-Natura leopardiano è il Dio della Necessità, del Fato, dell’“è così perché è così”; un Dio tautologico.

Se Giobbe, almeno dal punto di vista esistenziale e non teologico, ha ragione di dolersi e condannare Dio, perché non solo c’è Qualcuno che lo ascolta, ma anzi, Costui è Colui che lo ha ridotto in questo stato miserando, l’Islandese è soltanto uno stolto, che grida al vento. Il suo errore è ritenere colpevolezza e crudeltà persecutrice ciò che invece è innocenza e indifferenza, perché giudica egoisticamente dal punto di vista umano, e dell’esistenza in generale, non dal punto di vista della verità che è Dio che è il nulla:

Infatti nella infinita varietà dei casi è molto più improbabile che segua precisamente quello a cui tu miri invariabilmente, che gl’infiniti altri possibili. Ora accadendone uno piuttosto un altro non è effetto di destino fisso che ti perseguiti, ma di cieco accidente. [91]

La religione di Leopardi è pertanto contenuta in questo insopprimibile bisogno di bestemmia, che in sé e per sé è comunque preghiera, perché il sereno ateismo pretenderebbe più logicamente il silenzio, e proprio sul legame tra religiosità e maledizione degli dèi, il poeta nota:

Tuttavia anche nella Religione di oggi, l’eccesso dell’infelicità indipendente dagli uomini e dalle persone visibili, spinge talvolta all’odio e alle bestemmie degli enti invisibili e superiori: e questo, tanto più quanto più l’uomo [...] è credente e religioso. Giobbe si rivolse a lagnarsi e quasi bestemmiare tanto Dio, quanto se stesso, la sua vita, la sua nascita ec. [506-507]

Leopardi, come è noto, riteneva che fosse la felicità ciò che l’uomo desidera più ardentemente, ma questo desiderio lo conduce ad avanzare pretese che in sé non sussistono, ed ecco che, per diramare la foschia di questo ragionamento folle e senza senso, sia nel dialogo che nella vicenda di Giobbe, Dio interviene manifestandosi per fare chiarezza, abbassare quest’orgoglio immotivato e riportare l’uomo alla relatività che assume nell’immensità dell’universo:

⁶⁶ Cfr. *Zibaldone*, cit., [393]: «La natura è lo stesso che Dio. Quanto più attribuisco alla natura, tanto più a Dio», sebbene all’altezza di questo pensiero la natura fosse ancora benigna, ma si veda nell’abbozzo incompiuto *Ad Arimane* (databile nel 1833): «Ma i popoli civili ec. te con diversi nomi il volgo appella Fato, natura e Dio», *Tutte le opere*, cit., p. 350.

Natura. Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra?⁶⁷

Quis est iste obscurans consilium
sermonibus imperitis?⁶⁸

Ubi eras, quando ponebam fundamenta terrae?
Indica mihi, si habes intellegentiam.⁶⁹

Infine, l'ultima comunanza dei due racconti che deve essere analizzata è anche, a mio parere, la più complessa: il risarcimento. Il libro di Giobbe, subito dopo la teofania divina, si conclude con la reintegrazione delle ricchezze dell'uomo, all'insegna di una Provvidenza mai totalmente assente. Sebbene, come è ovvio, la tragedia della vicenda non è affatto risolta perché la sofferenza è stata comunque provata da Giobbe, il quale ne porterà i segni fino alla morte, il libro si può definire a lieto fine: Dio non ha dimenticato il Suo servo e lo ha ricompensato nonostante le bestemmie, poiché Egli è infinita Pazienza. La vicenda dell'Islandese è più complessa: leggendo il finale dell'operetta senza un'accurata riflessione, il lettore ne trae un giudizio che può essere diviso in due tipi:

1. Finale tragico: Leopardi, quasi in preda a una crudeltà sadica, si fa beffe del pover'uomo fino alla fine, destinandolo a una morte orribile nella prima variante, quella dei leoni; grottesca nella seconda, cioè il vento e la sabbia che trasformano l'Islandese in "una bella mummia";
2. Finale comico: il poeta, ripristinando lo stile comico dominante nelle *Operette* e con il quale si apre il nostro stesso dialogo, chiude la vicenda con leggerezza burlesca: nella prima variante, mentre urla e si lamenta come un forsennato, l'Islandese non si rende nemmeno conto dell'arrivo dei leoni; nel secondo caso, l'ingiuriato diviene un fenomeno da baraccone, tanto irrilevante che il narratore non ricorda né il nome del museo dove è posta la mummia né la città europea; e tra l'altro qui è possibile osservare come il poeta rovesci il "poeticissimo" e sublime concetto estetico-stilistico del vago e dell'indefinito nella sua variante comica.

Tuttavia, riflettendo attentamente e riconsiderando il racconto all'interno del pensiero leopardiano, è possibile ipotizzare una terza interpretazione del finale del dialogo: proprio come Giobbe, anche l'Islandese è risarcito. Non è però un ri-innalzamento: sarebbe illogico, perché, come ho detto sopra, l'Islandese non può essere ri-innalzato in alcun modo, non avendo mai goduto in vita del più piccolo piacere senza che fosse partecipe anche il patimento, a differenza di Giobbe; ma è una reintegrazione: l'Islandese è riannesso al nulla, da cui, per nessun motivo, era stato partorito.

Leopardi, come abbiamo visto, nella seconda fase del suo pensiero identificava l'esistenza con il male; ciò che è ma che non dovrebbe essere; il falso infinito. Viceversa, la non-esistenza era valutata come il massimo bene, perché nel nulla né si gioisce né si patisce, e se la vita deve essere sempre "patimento e godimento", o peggio, "perenne patimento", allora non c'è paragone tra la preferibilità del nulla e quella dell'essere:⁷⁰

Malambruno. Tanto che dalla nascita insino alla morte, l'infelicità nostra non può cessare per ispazio, non che altro, di un solo istante.

[...]

Malambruno. Di modo che, assolutamente parlando, il non vivere è sempre meglio del vivere.

⁶⁷ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, p. 286.

⁶⁸ Jb 38, 2.

⁶⁹ Jb 38, 4.

⁷⁰ Anzi, la felicità può avere ed ha un limite, ma non così il patimento, a cui non c'è davvero mai fine: «Non v'è infelicità umana la quale non possa crescere. Bensì trovasi un termine a quello medesimo che si chiama felicità. Può trovarsi un uomo perfettamente fortunato, che nulla possa desiderare di più, la cui felicità non possa più stendersi. Augusto era in questo caso. Ma un uomo tanto infelice, che non possa immaginarsi maggiore infelicità, infelicità non solamente fantastica, non solamente possibile, ma realizzata bene spesso in questo o quell'individuo, per quella o per questa parte; un tal uomo non si dà. La fortuna può dire a molti, io non ho maggiore potere di beneficarti, ma nessuno può mai vantarsi, e dire alla fortuna, tu non hai forza di nuocermi d'avantaggio e di aumentare i miei dolori. Può mancare di che sperare, ma nessuno mancherà mai di che temere» [1477].

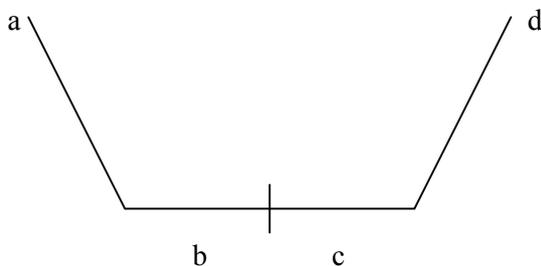
Farfarello. Se la privazione dell'infelicità è semplicemente meglio dell'infelicità.⁷¹

Metafisico. Per me, dico che la vita felice, saria bene senza fallo; ma come felice, non come vita. La vita infelice, in quanto all'essere infelice, è male; e atteso che la natura, almeno quella degli uomini, porta che vita e infelicità non si possono scompagnare, discorri tu medesimo quello che ne segua.⁷²

Pertanto, la morte dell'Islandese può essere interpretata come una "pseudo-grazia" divina, perché essa pone fine alle sofferenze del pover'uomo e lo ricolloca dove egli dovrebbe effettivamente essere, o meglio, non-essere; nel nulla. L'ho definita una pseudo-grazia perché non bisogna dimenticare che la Natura non è responsabile nemmeno della morte dell'Islandese, la quale rimane puro accidente, contenuto nell'infinito e irrazionale ciclo di generazione e distruzione.

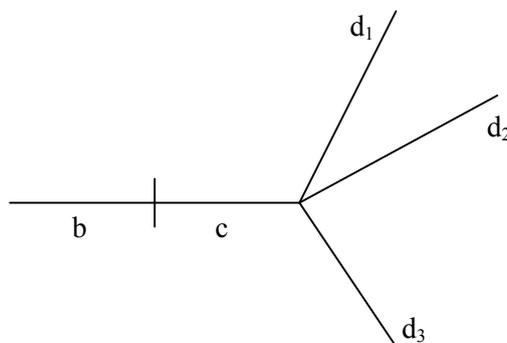
Leopardi quindi mantiene sorprendentemente intatto il lieto fine del libro di Giobbe, ma rovesciandolo: Giobbe ritorna alla vita di cui ha goduto *per grazia di Dio*; l'Islandese ritorna alla morte, intesa come non-essere, da sempre invocata come fine delle sue miserie, *per puro caso*.

Riassumendo l'analisi comparatistica fin qui effettuata, possiamo dunque porre a confronto le strutture delle due opere, affinché si evidenzino meglio cosa si conservi e cosa muti della vicenda di Giobbe nello (s)fortunato caso dell'Islandese:



Struttura del Libro di Giobbe:

- a. Caduta
- b. Dialogo-Lamentazione
- c. Teofania
- d. Risarcimento



Struttura del Dialogo:

- a. -
- b. Dialogo-Lamentazione
- c. Teofania
- d₁. Risarcimento
- d₂. Finale comico
- d₃. Finale tragico

Come si evince dai due schemi, Leopardi non inserisce la Caduta; la vicenda dell'Islandese conosce solo la malasorte. Vengono però mantenute le parti centrali: il Dialogo-Lamentazione e la Teofania, sebbene quest'ultima differisca in parte da quella di Giobbe: infatti, la Natura appare fin da subito all'Islandese, mentre nel Libro di Giobbe Dio si manifesta in forma di turbine verso la fine, ma se intendiamo la Teofania non tanto come apparizione fisica quanto come "disvelamento" della Verità divina, allora è possibile accomunare i due eventi come ugualmente teofanici. La variante però più evidente è senza dubbio la morte dell'Islandese, che dà adito a tre diverse interpretazioni, sebbene io ritenga che il Risarcimento sia la più coerente.

In conclusione, vorrei soffermarmi su un'ultima ma fondamentale questione. L'uomo di Us, pur con tutti i suoi lamenti, le sue maledizioni e auto-maledizioni, non perde la fede né si sognerebbe mai di mettere

⁷¹ *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*, cit., p. 173.

⁷² *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, cit., p. 238.

in discussione l'ordine provvidenziale divino, e alla fine del libro, il titano Giobbe ridiventa un docile agnello e rientra all'ovile, tanto è stata annichilente l'epifania di Dio:

Respondens autem Iob Domino dixit:
“Ecce leviter locutus sum, quid respondebo tibi?
Manum meam ponam super os meum.
Unum locutus sum, quod non repetam,
et alterum, quibus ultra non addam.”⁷³

“Scio quia omnia potes,
et nulla te latet cogitatio.
Quis est iste, qui celat consilium
absque scientia?
Ideo insipienter locutus sum
et mirabilia, quae excederent scientiam meam.”⁷⁴

“Auditu auris audivi te;
nunc autem oculus meus videt te.
Idcirco ipse me reprehendo
et ago paenitentiam in favilla et cinere.”⁷⁵

«Perciò mi ricredo»: ecco l'espressione chiave. Giobbe si ricrede e si pente. Ma l'Islandese non si ricrede affatto. Egli si è spinto troppo in là; ha definito la Natura che è Dio «nemica scoperta degli uomini»; ha compiuto una strada senza ritorno. La distanza tra la concezione di Giobbe e quella dell'Islandese si misura infatti nella “parabola” che quest'ultimo narra poco prima di morire:

Islandese. Ponghiamo caso che uno m'invitasse spontaneamente a una sua villa, con grande istanza; e io per compiacerlo vi andassi. Quivi mi fosse dato per dimorare una cella tutta lacera e rovinosa, dove io fossi in continuo pericolo di essere oppresso; umida, fetida, aperta al vento e alla pioggia. Egli, non che si prendesse cura d'intrattenermi in alcun passatempo o di darmi alcuna comodità, per lo contrario appena mi facesse somministrare il bisognevole a sostentarmi; e oltre di ciò mi lasciasse villaneggiare, schernire, minacciare e battere da' suoi figliuoli e dall'altra famiglia. Se querelandomi io seco di questi mali trattamenti, mi rispondesse: forse che ho fatto io questa villa per te? o mantengo io questi miei figliuoli, e questa mia gente, per tuo servizio? e, bene ho altro a pensare che de' tuoi sollazzi, e di farti le buone spese; a questo replicherei: vedi, amico, che siccome tu non hai fatto questa villa per uso mio, così fu in tua facoltà non invitarmi. Ma poiché spontaneamente hai voluto che io ci dimori, non ti si appartiene egli di fare in modo, che io, quanto è in tuo potere, ci viva per lo meno senza travaglio e senza pericolo? Così dico ora. So bene che tu non hai fatto il mondo in servizio degli uomini. [...] Ora domando: t'ho io forse pregato di pormi in quest'universo? o mi vi sono intromesso violentemente, e contro tua voglia?⁷⁶

Le due ultime domande dell'Islandese riprendono un problema che è da sempre al centro della filosofia occidentale: non tanto «*Unde malum?*», ma «*Quare vita et non nihil?*». Egli però va un po' oltre ed elabora una sorta di sillogismo:

1. Dio crea e l'universo e l'uomo.
2. L'uomo è un essere infelice che abita nell'universo.
3. Dio crea e l'universo e un essere infelice che abita nell'universo.

Ora, attraverso la parabola, l'Islandese (e Leopardi) denunciano l'irrazionalità di questa verità: Dio (l'amico) ha creato l'universo (la villa) e ha creato l'uomo (l'ospite) ma affidandogli un destino orribile (la cella) e ponendolo in mezzo a ogni sorta di sofferenze e violenze (i figli e i servi dell'amico). L'ospite protesta, ma l'amico dichiara che ha altro cui pensare. La conclusione è: Dio crea l'uomo ma non si cura dell'uomo, che perciò è infelice. È dunque precisamente il contrario della conclusione cui arriva Giobbe dopo la teofania: egli riconosce la potenza di Dio, poiché ora lo vede in maniera diretta, non mediata (“per sentito dire”); viceversa l'Islandese misconosce la Natura, proprio perché anche lui, adesso, vede in maniera

⁷³ Jb 40, 3-5.

⁷⁴ Jb 42, 2-3.

⁷⁵ Jb 42, 5-6.

⁷⁶ *Dialogo della Natura e di un Islandese*, cit., pp. 286-287.

diretta. Insomma, se Giobbe alla fine attua una confessione di fede, l'Islandese professa, in senso etimologico, la propria apostasia.

L'Islandese, però, se non è Giobbe, non è nemmeno interamente Leopardi. E costui dunque? Esisteva per lui la "giustificazione dell'esistenza"? È arduo rispondere e perciò posso avanzare solo una discutibile ipotesi, valida probabilmente per il periodo anteriore al 1819, per il "poeta" ma forse non più per il "filosofo": l'amore. In questo commovente pensiero dello *Zibaldone*, esso non è la massima delle illusioni frutto di quelle "pochissime operazioni" che la Natura osserva per il beneficio degli uomini, ma è identificato con la vita stessa:

Quando l'uomo concepisce amore tutto il mondo si dilegua dagli occhi suoi, non si vede più se non l'oggetto amato, si sta in mezzo alla moltitudine alle conversazioni ec. come si stasse in solitudine [...]. Io non ho mai sentito tanto di vivere quanto amando, benché tutto il resto del mondo fosse per me come morto. L'amore è la vita e il principio vivificante della natura, come l'odio il principio distruggente e mortale. Le cose son fatte per amarsi scambievolmente, e la vita nasce da questo. [59]

È però probabile che l'amore resistette nell'animo del poeta come ultimo baluardo; l'ultima roccaforte che la scoperta della verità del nulla di tutte le cose non riuscì ad abbattere; quel qualcosa che spinge a dire sì alla vita nonostante tutto; l'amore, in definitiva, è la giustificazione dell'esistenza:

Ricompensami [Arimane]. Non ti chiedo nessuno di quelli che il mondo chiama beni: ti chiedo quello che è creduto il massimo de' mali, la morte. (non ti chiedo ricchezze ec. non amore, *sola causa degna di vivere* ec.). Non posso, non posso più della vita.⁷⁷

⁷⁷ *Ad Arimane*, p. 350 (corsivo mio).