

## “La bella speme” e “l’inquieta speme”. Il ‘linguaggio della speranza’ nelle traduzioni simonidee di Giacomo Leopardi

“La bella speme” and “l’inquieta speme”.  
The language of hope in Giacomo Leopardi’s translations  
by Simonides

Nicola Sileo

University of Basilicata, Italy  
[nicola.sileo@unibas.it](mailto:nicola.sileo@unibas.it)  
<https://orcid.org/0009-0004-8723-5749>

### Abstract

Among Leopardi’s poetic translations, the Greek poet Simonides holds a prominent place, partly due to the themes that resonate with Leopardi’s poetics and philosophy. Notably, the theme of hope recurs in both of the translated texts at the end of *Canti: Dal greco di Simonide* and *Dello stesso* (Sem. fr. 1 W<sup>2</sup> = 8 P-T and Sim. ff. 19-20 W<sup>2</sup>). This theme appears in two forms: “la bella speme” (‘fair hope’) and “l’inquieta speme” (‘restless hope’). Beyond these terms, the translations reveal nuances that diverge from or reinterpret the Greek originals. The thematic link between the texts invites a closer look at how Simonides’ concept of hope (ἐλπίς) is received and reimagined by Leopardi through translation, reflecting ideas found elsewhere in his work. This contribution offers a commentary on both translations, focusing on lexical choices and comparing Leopardi’s poetic hope with that in the *Zibaldone*.

**Keywords:** Giacomo Leopardi, Translation studies, Simonides, Semonides, hope, illusion, consolation, nihilism

## ZIBALDONE DELLA ‘SPERANZA’

La speranza è infinita come il desiderio del piacere, ed ha di più la forza se non di soddisfare l'uomo, almeno di riempierlo di consolazione, e di mantenerlo in piena vita. La speranza propria dell'uomo, degli antichi, fanciulli, ignoranti, è quasi annullata per il moderno sapiente.

Così, in una pagina piuttosto nota dello *Zibaldone*, che spesso si cita a proposito della *teoria del piacere*, Leopardi definisce la speranza in rapporto all'inclinazione dell'uomo all'infinito (169, 12-23/7/1820)<sup>1</sup>. Essa appare strettamente legata al desiderio di piacere come conseguenza del bisogno di infinito, in quanto veicolo della “illusione quotidiana”, per l'uomo, “di non essere finito” (Polato, 2007, p. 20): il suo scopo non è quello di soddisfare i bisogni umani, bensì di consolare l'uomo e mantenerlo attivo, partecipe delle sue aspettative, dei suoi sogni, delle sue illusioni. Tuttavia, in un contesto moderno, dominato dal pensiero razionale e disincantato, il sapiente si sottrae parzialmente a quest'illusione, poiché ne percepisce i limiti epistemologici e ontologici.

Tra il 1820 e il 1827 il poeta torna, nello *Zibaldone*, a riflettere in modo discontinuo sulla natura della speranza, confermandone la funzione essenziale ma arricchendola con nuove sfumature concettuali. Desideri e speranze sono spesso presentati come manifestazioni paradigmatiche della vaghezza: “contengono sempre un'idea confusa” (1017, 6/5/1821), in quanto si riferiscono a oggetti cognitivamente indeterminati. È proprio la loro indefinitezza a renderli più efficaci nella produzione di piacere rispetto agli oggetti reali, limitati e circoscritti. In questa stessa fase il poeta giunge a formulare un principio antropologico di tipo assiomatico: “L'uomo senza la speranza non può assolutamente vivere, come senza amor proprio”, includendo nel suo concetto di *speranza* anche la *disperazione*, che “non sussisterebbe senza la speranza, e l'uomo non dispererebbe se non isperasse” (1545, 22/8/1821). Altro elemento a restare saldo a partire dalla prima formulazione è l'idea che la speranza sia una componente vitale per ogni essere umano, a ogni età: di essa, infatti, si nutre “l'uomo maturo”, che “comincia già a compiacersi supremamente e contentarsi della speranza, e pascerne la sua vita”, ma “con essa favella e delira anche il giovane, e il fanciullo altresì” (3266-3267, 26/8/1823). La speranza leopardiana, inoltre, è di tipo materialistico e sensibile, e raramente si interseca con l'equivalente concetto cristiano: le speranze ultraterrene sono “troppo poco atte a consolare l'infelice e il travagliato in questo mondo, a dar riposo all'animo di chi si trova impediti quaggiù i suoi desideri, alle comodità, alle utilità, agli onori temporali, inimicato dalla fortuna” (3497) (*cfr.* Derla, 1972, p. 153). Ne consegue che la speranza di una vita ultraterrena

<sup>1</sup> Tutte le citazioni dallo *Zibaldone* sono tratte dall'edizione a cura di Cacciapuoti (2014).

non interessi granché al poeta: il fine dell’esistenza è la felicità, ma “secondo il modo nel quale infatti esistiamo [...], non già di un’altra esistenza” (3498, 23/9/1823). Nella sua vanità indispensabile, la speranza appare come “una passione, un modo di essere, così inerente e inseparabile dal sentimento della vita” (4145, 18/10/1825) e fornisce un bene preziosissimo per l’uomo, la consolazione (Pettinicchio, 2016, pp. 32-33). Anche in una più matura considerazione della speranza, rimane l’idea di un elemento inseparabile dalla concezione vitale: “Io vivo, dunque io spero” (4145) (cfr. Malafioti, 2022, p. 35). La connotazione data in più occasioni al tema, in conclusione, può corrispondere a un’illusione in qualche modo *necessaria* (Bodei, 2003, pp. 463-467), che si traduce con l’aspettativa di eventi positivi nel futuro, come mezzo più adatto alla consolazione dell’uomo.

## IL ‘MODERNO SAPIENTE’ E IL ‘PESSIMISMO DEGLI ANTICHI’

Nel pensiero del 1820, la figura del *moderno sapiente* appare in antitesi rispetto agli altri soggetti, per i quali l’illusione della speranza diventa più facilmente veicolo di consolazione: “la speranza è propria dell’uomo, *degli antichi*, dei fanciulli e degli ignoranti”. A questa definizione, solo qualche anno più tardi, il poeta dovette riconoscere una significativa integrazione, che riguarda in particolare la concezione che i greci avevano della speranza.

Fu merito di Sebastiano Timpanaro (1965) quello di aver portato al centro dell’indagine sull’evoluzione del pensiero leopardiano alcune letture intraprese nel 1823 durante il soggiorno romano e che lo portarono a una “nuova visione della Grecia antica” (Polizzi, 2010, p. 196). Il paradigma usato più spesso dalla critica è quello del ‘pessimismo degli antichi’, riferito alla percezione di una diffusa concezione nichilista fra gli antichi, che per Leopardi e altri suoi contemporanei divenne un elemento imprescindibile per comprendere la classicità. Quest’ultima, nel periodo preso in esame, è per il poeta tutta impregnata di argomento morale: è ciò che affiora dalle numerose traduzioni dal greco (le *Operette morali d’Isocrate*, il *Manuale di Epitteto*, i *Caratteri morali di Teofrasto*) e che caratterizza, già a partire dal titolo, le *Operette morali*, nonché la riflessione filosofica portata avanti nello *Zibaldone* (Frattini, 1986, p. 125). Com’è noto, una delle letture fondamentali, in questo senso, fu quella del *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* di Jean-Jacques Barthélemy (1788), opera imponente, a metà fra il romanzo di viaggio e la documentazione antiquaria, contenente, fra le moltissime curiosità sul mondo antico, una collezione sterminata di massime e sentenze nichiliste e moraleggianti (del tipo di ‘tutto è male’ o ‘meglio non essere nati’) che costituirono per Leopardi una “autentica scoperta intellettuale” (Audano, 2014, p. 232), usata a più riprese per dare forma al suo “esistenzialismo classico” (Orlando, 1973, p. 937). Il metodo adottato da Barthélemy, basato su una sistematizzazione divulgativa di fonti antiche accompagnate da un fitto apparato di

note, costituì per Leopardi una via di accesso a un'antichità non più idealizzata, bensì consapevole della tragica finitezza dell'uomo. Fu attraverso il fitto apparato di note del *Voyage*, e soprattutto quelle relative alle massime nichiliste, che Leopardi scoprì, fra le mille altre cose, citazioni di frammenti simonidei dal *Florilegium* di Stobeo o rimandi ai frammenti della commedia di mezzo dai *Deipnosophistai* di Ateneo, ma anche alla *Consolatio ad Apollonium*, opuscolo in grado di fornire un vero "quadro organico di riferimento" sotto l'aspetto filosofico e antropologico all'idea pessimista degli antichi (Audano, 2014, pp. 231 ss). Molte delle letture significative di questo periodo provengono in qualche modo dallo 'spoglio' del *Voyage*: è in questa fase che Leopardi riprende in mano il *Florilegium* e scopre gli *Opuscoli morali di Plutarco* nella traduzione di Marcello Adriani il giovine.

È ormai assodato che queste letture abbiano influito non soltanto sullo sviluppo delle *Operette morali* ma anche di un progetto editoriale di traduzione – mai portato a termine – per il quale il poeta avrebbe ricercato, nel *mare magnum* della letteratura greca, casi particolarmente dediti alle tematiche morali, quasi una sorta di "gemello antico" delle *Operette* (D'Intino, 2016, p. 223). Se ciò, in ambito prosastico, si realizzò con il tentativo di raccogliere orazioni, frammenti e brani morali in una collana – una scelta di *Moralisti greci*<sup>2</sup> – in ambito poetico portò alla produzione di alcuni brevi volgarizzamenti dal greco, in cui torna da protagonista la figura del *sapiente*, moderno quanto antico, per il quale la speranza è un'illusione da evitare. Le traduzioni in questione appartengono ai *Versi morali dal greco*, composti tra la fine del 1823 e l'inizio del 1824: sette testi, più spesso definiti come *imitazioni* dal greco, poiché molto meditate in prospettiva originale. Il quaderno comprende innanzitutto i due frammenti 'simonidei' in seguito inseriti nel libro dei *Canti*, dove prendono il titolo di *Dal greco di Simonide* e *Dello stesso*, gli unici, peraltro, pubblicati in vita dall'autore. Com'è stato più volte osservato a partire da Ezio Pellizer (1990), Leopardi non distinse mai fra Simonide di Ceo e Semonide di Amorgo, motivo per il quale i due frammenti tradotti vengono ascritti allo stesso autore, mentre più correttamente oggi si ritiene che il primo sia un testo di Semonide, il secondo di Simonide<sup>3</sup>. Il quaderno comprende anche un frammento di Archiloco, due di Alessi, uno di Eubulo e uno di Anfide. Fra gli autori coinvolti, la figura sincretica di Simonide è chiaramente la più significativa, con una poetica che si rivela, per certi versi, simile a quella leopardiana, tanto da condurre il poeta a citarlo esplicitamente, e in varie occasioni, nelle sue opere, più di quanto accade per ogni altro autore antico: nelle *Operette* (Parini, Capitolo decimo), nei *Versi* (il *Volgarizzamento della Satira di Simonide sopra le donne*) e nei *Canti* (ancor prima dei frammenti, nella canzone *All'Italia*, Leopardi, 2009, vv. 77 ss.).

<sup>2</sup> L'intero progetto dei *Moralisti greci*, articolato fra il 1822 e il 1826, è stato studiato e raccolto in un unico volume da D'Intino (Leopardi, 2012). Si rimanda, in particolare, alle pp. 91-105.

<sup>3</sup> Mi permetto tuttavia di rimandare a Sileo (2022), in cui la 'questione simonidea' in Leopardi, sulla scia degli elementi forniti da Pellizer (1976), è presa in esame più nel dettaglio.

Nei casi di nostro interesse, cioè in *Dal greco di Simonide* e in *Dello stesso*, il poeta tradotto da Leopardi adopera il lessico relativo alla speranza con due accezioni differenti, rappresentative dell’ambiguità semantica del lemma ἐλπίς nel lessico greco antico. Il termine è infatti una *vox media* che di rado assume connotati interamente positivi o benefici, ma, al contrario, viene frequentemente associato a rappresentazioni ingannevoli, irrazionali o illusorie della realtà futura (Potkay, 2022, pp. 29-31). In assenza di specificatori aggettivali che ne orientino il senso in positivo – ἀγαθὴ ἐλπίς, εὐελπίς, ἡδεῖα ἐλπίς – il termine tende a conservarsi in una zona ambigua. Dal punto di vista semantico, ἐλπίς – con i verbi ἐλπίζω ed ἔλπομαι – designa in generale una proiezione desiderativa verso un evento futuro (così Platone in *Leges* 644 c9-d1), ma tale aspettativa può essere tanto positiva (*speranza* in senso moderno) quanto negativa (*presagio* o timore) (Corcella, 1984, p. 145). Già nei poemi omerici la ricorrenza dei verbi ἔλπομαι e ἐλπίζω mostra una gamma d’uso ampia, in cui l’attesa può assumere valenze antitetiche: si va da formulazioni di desiderio (*Il.* XXIV, 491-492; XIII, 609) a contesti in cui prevale la paura o il sospetto di un evento negativo (*Il.* XVI, 281-282; *Od.* XXI, 314-316). In altri casi, la speranza è connotata epistemologicamente, in quanto espressione di una convinzione errata, spesso legata a un inganno o a fallacia percettiva (*Il.* XXI, 604-605; XVI, 281). In tal senso, l’aspettativa si distingue in base all’oggetto cui si riferisce – buono o cattivo – e al registro cognitivo o emotivo da cui è generata. Il verbo ἔλπομαι denota, in effetti, uno stato mentale rivolto a ciò che “non è direttamente conoscibile”, l’indeterminato, l’invisibile: tipicamente il futuro, ma talvolta anche il passato e il presente in quanto non pienamente conoscibili (*Od.* II, 274-275) (Corcella, 1984, pp. 145-148). Nella tradizione poetica e sapienziale arcaica, la funzione semantica di ἐλπίς rimane sostanzialmente ambivalente, sebbene sia rilevabile una prevalenza di accezioni negative. In Esiodo, la speranza è elemento bifronte: associata alla pena e alla sofferenza, ma anche al conforto e alla ricompensa. Il celebre episodio del vaso di Pandora (*Op.* 90 ss.) – in cui ἐλπίς rimane intrappolata – ha originato interpretazioni diverse, oscillanti tra una lettura ottimistica e una negativa del termine. Tuttavia, in *Op.* 500, l’autore ne formula un’interpretazione chiaramente negativa: ἐλπίς δ’ οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει, in cui la speranza è esplicitamente dannosa per l’uomo indigente, sebbene qui connotata da una specifica valenza economica (Condello, 2002, p. 187; Sermonides, 1990, p. 97). Il quadro si conferma coerente in ambito lirico e teatrale. In Sofocle (*Antigone*, 615), la speranza è definita πολὺπλαγκτός, quindi connotata come fuorviante; in Solone (*fr.* 13, 36), le speranze sono qualificate come κοῦφαι, vane; in Semonide di Amorgo (*fr.* 1, 6-7), come vedremo, si assiste a un’analoga svalutazione (Gravlee, 2020, pp. 4-6; Corcella, 1984, pp. 150-151). In Teognide, 637-638 (Ἐλπίς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖον) ἐλπίς segnala la possibilità di un esito favorevole, mentre κίνδυνος rappresenta il suo opposto, l’esito negativo, mantenendo una simmetria concettuale nella relazione tra previsione e incertezza (Condello, 2002, p. 188).

## LA BELLA SPEME

Il testo greco dei frammenti simonidei usato ai fini della nostra analisi comparativa è quello di Stephanus (1626) che, con elevata probabilità, rappresenta anche la fonte primaria adottata da Leopardi per la propria traduzione: lo riportiamo fedelmente, nelle pagine seguenti, con la premura di mantenere anche le abitudini ortografiche del tempo, relative a spiriti e accenti. Nonostante il poeta abbia fatto esplicito riferimento all'edizione di Gesner (1559), riscontri testuali suggeriscono una maggiore consonanza con la lezione di Stephanus – in particolare con l'edizione dei lirici nella ristampa del 1626, presente nel catalogo della biblioteca Leopardi – sia a livello linguistico che strutturale<sup>4</sup>.

Il primo volgarizzamento è fra i più noti frammenti di Semonide di Amorgo (Sem. fr. 1 W<sup>2</sup>) (West, 1992), in cui si tematizza la condizione esistenziale dell'uomo attraverso la lente dell'ἐλπίς. Un'importante sezione del volgarizzamento (vv. 10-18) fu inserita anche nel Capitolo decimo del *Parini*, nelle *Operette morali*, come “detto di Simonide”, e su questa scia ebbe anche una ricezione autonoma, essendo stata pubblicata in forma anonima sul “Corriere delle Dame” (10/11/1827) col titolo *La speranza* (si veda Pasquini, 1984).

Ogni mondano evento  
 È di Giove in poter, di Giove, o figlio,  
 Che giusta suo talento  
 Ogni cosa dispone.  
 Ma di lunga stagione  
 Nostro cieco pensier s'affanna e cura,  
 Benchè l'umana etate,  
 Come destina il ciel nostra ventura,  
 Di giorno in giorno dura (vv. 1-9).

È un chiaro quadro teologico deterministico, da cui è possibile trarre un'interpretazione piuttosto elementare: tutto, sulla Terra – dice già il poeta antico – dipende dagli dei e, benché la vita dell'uomo sia scandita, giorno per giorno, unicamente dal volere del cielo, l'uomo si affanna a fare progetti di lunga durata. In tale cornice, che prelude alla rappresentazione dell'infelicità umana, l'accezione di una *bella speme* (v. 10) appare come elemento dissonante:

<sup>4</sup> Per entrambi i frammenti simonidei, i due testi di riferimento riportano delle differenze significative. Per il primo, il testo di Gesner contiene un verso in più rispetto a quello di Stephanus: αἰεὶ δὴ βοῶν ζώομεν οὐδὲν εἰδότες, che Leopardi sembra ignorare. Nel secondo testo, invece, Gesner riporta un verso in meno rispetto a Stephanus, che infatti prepone all'incipit del frammento un'aggiunta del Camerarius (1551): Οὐδὲν ἐν ἀνθρώποισι μένει χρεῖμα ἔμπεδον αἰεὶ. Pur non essendo parte del testo originale, il primo verso finisce, anche nella versione di Leopardi, per diventare il “compendio concettuale” di tutto il frammento (Sole, 2001, p. 337). Cfr. su questi aspetti Pellizer (1976, p. 17) e Gigante (1998, pp. 183-184).

La bella speme tutti ci nutrica  
Di sembianze beate,  
Onde ciascuno indarno s’affatica [...] (vv. 1-12).

Il verso greco *Ελπίς δὲ πάντας κάλλεσιν θεῇ τρέφει* (6) è reso tramite una trasposizione concettuale (vv. 10-11) che, pur non essendo letterale, permette al poeta di replicare molto bene l’idea di Simonide. L’aggettivo *θεῇ* viene semanticamente riallocato dall’attributo di *ἐλπίς* a quello di *κάλλεσιν*, generando così il sintagma *sem-bianze beate*, che, tramite un elegante chiasmo fonico (*b-s s-b*), crea il gioco retorico con *bella speme*. Tale traslazione non solo conserva la tensione semantica del testo originario, ma evidenzia anche una raffinata operazione di riscrittura poetica: come rilevato da Simonetta Randino (2006-2007, pp. 216-217), la fedeltà leopardiana risiede qui in un livello profondo di aderenza semantica, anziché in una mera equivalenza morfosintattica.

Nei versi successivi (13-28) l’azione della *bella speme* viene progressivamente decostruita attraverso l’elenco delle disillusioni e della frustrazione esistenziale che colpisce l’uomo prima che le aspettative possano compiersi. Un approdo speculativo avviene nei vv. 29-33:

Ma per sentenza mia,  
Uom saggio e sciolto dal comune errore  
Patir non sosterrà  
Nè porrebbe al dolore  
Ed al mal proprio suo cotanto amore (vv. 29-33).

Il distanziamento letterale dal testo greco è marcato dall’innovativa figura dell’*Uom saggio e sciolto dal comune errore*, aggiunta interamente leopardiana che richiama in qualche modo la figura del *moderno sapiente* di *Zib.* 169. Al di là della forma, l’innovazione avviene anche da un punto di vista concettuale rispetto a Semonide: mentre quest’ultimo esorta a evitare l’autocommiserazione inutile e il logoramento psicologico (Di Benedetto, 1967, p. 309), Leopardi configura quest’atteggiamento come vero e proprio *errore*, incompatibile col pensiero del saggio. L’impostazione leopardiana si distacca dal pragmatismo della saggezza arcaica e arriva a una prospettiva disincantata e fondata sul rifiuto dell’illusione: il poeta invita, con la sua *sentenza*, a vivere saggiamente, senza affidare la vita a vane speranze (Stasi, 2010, p. 246).

## L’INQUIETA SPEME

Le due versioni simonidee formano un dittico coerente che si realizza, oltre che nell’attribuzione dei testi allo stesso autore da parte di Leopardi, soprattutto nella corrispondenza e nella complementarità di alcuni temi, e quindi in varie coincidenze

lessicali (Randino, 2006-2007, p. 220). Il testo da cui il poeta traduce *Dello stesso* è oggi attribuito a Simonide di Ceo (Sim. *ff.* 19-20 W<sup>2</sup>) (West, 1992).

Umana cosa picciol tempo dura,  
E certissimo detto  
Disse il veglio di Chio,  
Conforme ebber natura  
Le foglie e l'uman seme.  
Ma questa voce in petto  
Raccolgon pochi (vv. 1-7).

Il testo del frammento comincia con il riuso 'in chiave elegiaca' della similitudine omerica di *Il.*, VI, 145-149 (Hunter, 2004, p. 239). Tale procedimento rientra in un *topos* intertestuale da sempre in voga, che impiega la metafora della foglia come cifra della precarietà dell'esistenza umana (Sider, 2001, p. 274). Dopodiché, entra in scena un secondo tipo di speranza:

All'inquieta speme,  
Figlia di giovin core,  
Tutti prestiam ricetta.  
Mentre è vermiglio il fiore  
Di nostra etade acerba,  
L'alma vota e superba  
Cento dolci pensieri educa invano,  
Nè morte aspetta nè vecchiezza; e nulla  
Cura di morbi ha l'uom gagliardo e sano (vv. 7-15).

Anche in questo caso, l'espressione *inquieta speme* costituisce un arricchimento lessicale e semantico rispetto al greco, dove *inquieta* è una rielaborazione qualitativa rispetto all'ἐλπίς θείη del frammento precedente. Si avverte tuttavia che l'attributo è una correzione dell'autore a partire dalla lezione originale (*a la beata speme*)<sup>5</sup>: una torsione piuttosto importante per l'ἐλπίς, che passa così dall'avere una connotazione potenzialmente positiva a indicare un principio perturbatore. Inoltre, il tema della giovinezza permette di ritornare sulla breve durata della vita umana e sulle attese proprie dei giovani (Orlando, 1973, pp. 934-935). In seguito, la traduzione opera un altro importante scarto morfosintattico e semantico: Οὔτε γὰρ ἐλπὶδ' ἔχει γηρασσέμεν, οὐδὲ θανεῖσθαι (9) è riformulato in *Né morte aspetta né vecchiezza*, con lo slittamento nominale dei verbi greci, mentre a ἐλπὶδ(α) viene

<sup>5</sup> Biblioteca Nazionale di Napoli, C.L.X.1.2a, c. 3v. L'autografo contiene i *Versi morali dal greco*, preceduti dal *Volgarizzamento della Satira di Simonide sopra le donne*. Si veda anche l'edizione dei *Canti* di Gavazzeni (2009, I, p. 588).

fatto corrispondere il verbo *aspetta*, che restituisce così il più autentico significato del termine nell’accezione platonica.

Ma stolto è chi non vede  
 La giovinezza come ha ratte l’ale,  
 E siccome alla culla  
 Poco il rogo è lontano.  
 Tu presso a porre il piede  
 In sul varco fatale  
 Della plutonia sede,  
 Ai presenti diletti  
 La breve età commetti (vv. 16-24).

A partire dal v. 16 si avverte un cambio di tono, dovuto alla sentenza sapienziale aspra e dolorosa, notevolmente ampliata in italiano, tramite l’introduzione o la sostituzione di interi sintagmi che non hanno piena corrispondenza in greco. Gli ultimi due settenari del volgarizzamento, *Ai presenti diletti* | *La breve età commetti*, si riferiscono al greco Ψυχῇ τῶν ἀγαθῶν τλήθι χαριζόμενος (14). Mentre il testo antico propone una forma di accettazione passiva e serena dei beni effimeri della vita, Leopardi conferisce un carattere quasi escatologico alla scelta: *commetti* implica un affidamento consapevole e definitivo della vita ai piaceri presenti, con una tonalità edonistica. L’amplificazione della *breve età* è da intendersi come estensione metonimica dell’intera condizione umana. Anche nella resa del passaggio finale, Leopardi amplifica l’atteggiamento simonideo. Il testo greco sembra riferirsi alla *sopportazione* di cose belle per compiacere l’anima, lanciando un invito a godere o, meglio, a ridurre le proprie aspettative alle cose frivole, piccole, che permettono di vivere serenamente: *sopportare* (τλήθι), quindi, che la vita si riduca a ciò. La concezione materialistica viene però volutamente ‘frintesa’ da Leopardi, che decide di dare un tono più esistenziale al finale dell’elegia: ai *presenti diletti* (τῶν ἀγαθῶν) va raccomandata – *commetti* è usato nel senso di *rimettere*, *affidare* o anche *dedicare* – la *breve età*.

## CONCLUSIONI

Nelle traduzioni simonidee Leopardi reinterpreta il concetto greco di ἐλπίς non come mera aspettativa di eventi lieti o tristi, ma come tensione irrazionale verso un futuro indeterminato. In questa rilettura, l’ἐλπίς si configura anzitutto come vano desiderio, ma anche come costruzione mentale incompatibile con la finitudine e la determinazione dell’essere umano. Maggiormente rispetto a Simonide, Leopardi pone l’accento sull’ineluttabilità della morte come evento che dissolve e annienta ogni forma di progettualità. Ritorna alla mente, a questo proposito, un passo notevole dell’*Ultimo canto di Saffo* (vv. 67-70):

Sottentra il morbo, e la vecchiezza, e l'ombra  
Della gelida morte. Ecco di tante  
Sperate palme e dilettoni errori,  
Il Tartaro m'avanza.

Le postille annotate dal poeta in margine al testo manoscritto del canto (Gavazzoni, 2009, I, pp. 234-235) e in particolare all'espressione *sperate palme*, rivelano con chiarezza una 'diagnosi' filosofica applicabile anche ai volgarizzamenti:

Di tanti beni non m'avanza altro che il Tartaro, cioè un male [...] Cioè, queste tante speranze e questi errori così piacevoli si vanno a risolvere nella morte: di tanta speranza, e di tanti amabili errori, non esce, non risulta, non si realizza altro che la morte.

## BIBLIOGRAFIA

- Audano, S. (2014). Menandro consolatore tra Plutarco e Leopardi. In A. Casanova (a cura di), *Menandro e l'evoluzione della commedia greca. Atti del Convegno Internazionale di Studi in memoria di A. Barigazzi nel centenario della nascita (Firenze, 30 settembre – 1 ottobre 2013)* (pp. 211-245). Firenze: University Press.
- Barthélemy, J.-J. (1788). *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, I-VII. Paris: De Bure.
- Bodei, R. (2003). *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli.
- Condello, F. (2002). Dialoghi e diverbi simposiali nella Silloge teognidea (Theogn. 619-624, 637-640, 837-844). *Seminari Romani di Cultura Greca*, 5 (2), 181-195.
- Corcella, A. (1984). ἐλπίς. Punti di vista sul valore delle aspettative umane nel V secolo. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari*, 27, 144-200.
- Derla, L. (1972). La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi. *Rivista di Storia della Filosofia*, 27 (2), 148-169.
- Di Benedetto, V. (1967). Giacomo Leopardi e i filosofi antichi. *Critica storica*, 6, 290-320.
- D'Intino, F. (2016). Il martire, l'oratore, il persuaso. Leopardi volgarizzatore in prosa. In *Leopardi e la traduzione. Teoria e prassi. Atti del XIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 26-28 settembre 2012)* (pp. 223-236). Firenze: Olschki.
- Frattoni, A. (1986). *Giacomo Leopardi*. Roma: Studium.
- Gesner, C. (1559). *Ioannes Stobaeus, "Sententiae ex thesauris graecorum delectae [...] a Conrado Gesnero in latinum sermonem traductem"*. Tiguri: apud Christophorum Frosch.
- Gigante, M. (1998). Leopardi e Simonide. *La parola del passato*, 53 (3), 161-200.
- Gravlee, G.S. (2020). Hope in ancient Greek philosophy. In S.C. Van Der Heuvel (a cura di), *Historical and Multidisciplinary perspectives on hope* (pp. 3-23). Berlin: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-46489-9\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-46489-9_1)
- Hunter, R. (2004). Homer and Greek literature. In R. Fowler (a cura di), *The Cambridge Companion to Homer* (pp. 235-253). Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521813026.015>
- Leopardi, G. (1999). *Poeti greci e latini*. A cura di F. D'Intino. Roma: Salerno.
- Leopardi, G. (2009). *Canti e poesie disperse*, I-III. Edizione critica diretta da F. Gavazzoni. Firenze: Accademia della Crusca.
- Leopardi, G. (2012). *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*. A cura di F. D'Intino. Venezia: Marsilio.
- Leopardi, G. (2014). *Zibaldone di pensieri, nuova edizione tematica condotta sugli indici leopardiani*. A cura di F. Cacciapuoti. Roma: Donzelli.
- Malafioti, R.M. (2022). Leopardi poeta'filosofo' contemporaneo. Il profumo della ginestra e il giallo dei limoni. *Nuova Corvina*, 12, 29-41.
- Orlando, S. (1973). Il pessimismo antico nel Leopardi traduttore (Nota sulle versioni semonidee in appendice ai Canti). In *Studi in onore di Alberto Chiari, II* (pp. 911-937). Brescia: Paideia.
- Pasquini, E. (1984). Leopardi fra traduzione e citazione: due trafile distinte. In E. Malato (a cura di), *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro. Atti del Convegno di Lecce*, 22-26.10. (pp. 603-623). Roma: Salerno.
- Pellizer, E. (1976). Bergk, Leopardi, Winterton e Semonide, fr. 29 Diehl: “Uno dei più sicuri risultati della ricerca filologica”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 22, 15-21.
- Pellizer, E. (1990). Sulla fortuna di Semonide Amorgino. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 35 (2), 21-37.
- Pettinicchio, D. (2016). Consolazione/Conforto. In N. Bellucci, F. D'Intino & S. Gensini (a cura di), *Lessico Leopardiano 2016* (pp. 39-46). Roma: Sapienza Università Editrice. <https://doi.org/10.13133/978-88-9377-002-6>

- Polato, L. (2007). *Il sogno di un'ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*. Venezia: Marsilio.
- Polizzi, G. (2010). La scoperta del “meglio non esser nati” nelle letture del primo soggiorno romano. In Ch. Gaiardoni (a cura di), *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati, 23-26 settembre 2008* (pp. 195-214). Firenze: Olschki.
- Potkay, A. (2022). *Hope. A literary history*. Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009075886>
- Randino, S. (2006-2007). La piena e perfetta imitazione. *Incontri triestini di filologia classica*, 6, 211-245.
- Semonides (1990). *Testimonia et fragmenta*. A cura di E. Pellizer & G. Tedeschi. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Sider, D. (2001). “As Is the Generation of Leaves” in Homer, Simonides, Horace, and Stobaeus. In D. Boedeker & D. Sider (a cura di), *The New Simonides. Contexts of Praide and Desire* (pp. 272-288). Oxford: University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195137675.003.0019>
- Sileo, N. (2022). “Nota quasi soltanto agli eruditi”. La Satira sopra le donne prima del volgarizzamento leopardiano. *Filologia antica e moderna*, 53, 303-318.
- Sole, A. (2001). Verso l’“Islandese”: la traduzione leopardiana di due frammenti di Simonide di Amorgo. *Giornale storico della letteratura italiana*, 178, 321-350.
- Stasi, B. (2010). La morale della favola: le traduzioni da Simonide nei Canti leopardiani. In A. Carozzini (a cura di), *Teorie e forme del tradurre in versi nell'Ottocento fino a Carducci* (pp. 235-251). Galatina: Congedo.
- Stephanus, H. (1626). *Pindari “Olympia, Pythia, Nemea, Istmia, caeterumque octo lyricorum carmina ex recognitione Henrici Stephani”*. Genevae: Oliua Pauli Stephani.
- Timpanaro, S. (1965). *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*. Pisa: Nistri-Lischi.
- West, M.L. (a cura di) (1992). *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. 2: *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora adespota*. Editio altera aucta atque emendata. Oxford: Clarendon Press.