

GIULIO COPPOLA, **Pierre Vidal-Naquet, Cesare Pavese,  
Paula Philippson, l'età di Crono, l'età degli uomini:  
alcune riflessioni\***

Una serie di studi di P. Vidal-Naquet contenuti ne *Il cacciatore nero*<sup>1</sup> individuano nel pensiero greco, alla luce delle riflessioni di J. P. Vernant e M. Detienne<sup>2</sup>, una strutturazione del mondo costruita sull'opposizione dèi – uomini – animali. Per essere più precisi, la terra coltivata (in contrapposizione alla terra incolta delle bestie così come all'assenza del lavoro agricolo tra gli dèi), la cucina tramite il fuoco (in opposizione al cibo consumato crudo degli animali come alle essenze profumate di cui si nutrono le divinità), il sacrificio animale (alternativo ai sacrifici umani dei primi uomini), la vita sessuale regolata nell'ambito dell'*oikos* e poi della *polis* (a differenza dell'incesto e delle unioni bestiali a cui anche gli dèi non sono esenti) contribuiscono a disegnare la condizione umana<sup>3</sup>. In altri termini, l'uomo è tale perché (a differenza degli dèi e degli animali) coltiva la terra, cucina col fuoco i suoi cibi, si dedica a sacrifici animali, ha una vita sessuale

---

\* Desidero ringraziare l'amica Maria Delle Curti con la quale ho discusso alcuni aspetti di queste pagine. Ovviamente di quanto espresso sono l'unico responsabile.

<sup>1</sup> Vidal-Naquet (1988).

<sup>2</sup> Vd. soprattutto Vernant (1978); Detienne-Vernant (1982), Detienne (1987). Per una rapida disamina delle direttive principali della scuola francese facente capo a Jean-Pierre Vernant, Payen (2015) con bibliografia precedente.

<sup>3</sup> Vidal-Naquet (1988), pp. 19-20.

all'interno della struttura familiare. In una tale prospettiva acquistano particolare importanza per il nostro discorso le seguenti affermazioni dello studioso francese

*Vorrei segnalare soltanto [...] come l'età dell'oro esiodea, l'età di Crono, l'età pre-culinaria e pre-sacrificale, l'età «vegetariana» che tanti testi ci descrivono sia, per una parte almeno della tradizione, anche l'età dell'antropofagia e dei sacrifici umani<sup>4</sup>.*

Il rilievo che intendiamo dare a queste parole è legittimo se si considerano le seguenti affermazioni che Cesare Pavese annota nel suo diario alla data del 24 febbraio 1947<sup>5</sup>

*Crono era mostruoso ma regnava su[ll'] età dell'oro. Venne vinto e ne nacque l'Ade (Tartaro), l'isola Beata e l'Olimpo, infelicità e felicità contrapposte e istituzionali. L'età titanica (mostruosa e aurea) è quella di uomini-mostri-dèi indifferenziati. Tu consideri la realtà come sempre titanica, cioè come caos umano-divino (= mostruoso), ch'è la forma perenne della vita. Presenti gli dèi olimpici, superiori, felici, staccati, come i guastafeste di questa umanità, cui pure gli olimpici usano favori nati da nostalgia titanica, da capriccio, da pietà radicata in quel tempo (Per i Dialoghi).*

Il corsivo dell'autore (*Per i Dialoghi*) fa evidentemente riferimento ai *Dialoghi con Leucò* pubblicati nello stesso anno: si tratta di una riflessione pensata come introduzione all'opera, ma successivamente eliminata<sup>6</sup>. Una volta precisata la distanza non solo cronologica tra i due testi (C. Pavese scrive alcuni decenni prima di P. Vidal-Naquet), ma soprattutto di impostazione e finalità (artistica dell'uno, scientifica dell'altro), non può non sorprendere la sintonia di fondo tra i due brani (l'epoca di Crono come età dell'oro, ma anche fase mostruosa della vita dell'uomo).

---

<sup>4</sup> Vidal-Naquet (1988), p. 19 (corsivo dell'autore).

<sup>5</sup> Pavese (1952), p. 297.

<sup>6</sup> Sui vari aspetti relativi alla redazione dell'opera, vd. Comparini (2017), pp. 15 e ss.

Scopo di queste pagine sarà appunto quello di proporre alcune riflessioni riguardanti il percorso che conduce Cesare Pavese<sup>7</sup> ad anticipare in qualche modo le conclusioni di Pierre Vidal-Naquet e che possano essere utili ad illuminare taluni aspetti dell'opera dello scrittore e poeta piemontese. Per essere più precisi, il nostro intento sarà quello di verificare il peso che ebbero soprattutto nei *Dialoghi* le riflessioni della studiosa svedese Paula Philippon.

In una tale ricostruzione del 'laboratorio' pavesiano, va in primo luogo sottolineato che se il tema ruota intorno all'età di Crono e al successivo regno di Zeus, l'autore classico con cui bisogna inevitabilmente fare i conti è Esiodo. Se per lo studioso francese la centralità del poeta di Ascra è a dir poco scontata<sup>8</sup>, più articolato risulta il rapporto tra l'autore greco e Pavese. Come è noto, infatti, lo scrittore della Langhe non apprese a scuola il greco antico, ma si dedicò ad esso da autodidatta all'indomani della iscrizione alla Facoltà di Lettere dell'Università di Torino nell'a.a. 1927-28<sup>9</sup>. Sappiamo che negli anni dell'esilio a Brancaleone Calabro<sup>10</sup> si applicò a traduzioni da Saffo, Anacreonte, Meleagro, Bacchilide, Ibico, Leonida di Taranto, Pindaro, tre *Inni* omerici, alcuni libri dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ma anche non dimenticò di studiare la *Teogonia* e le *Opere e i giorni* di Esiodo<sup>11</sup>. Va detto, comunque, che per la lettura e l'interpretazione del testo esiodico Pavese deve molto alla mediazione della studiosa svedese Paula

---

<sup>7</sup> È risaputo che i *Dialoghi* nascono da un interesse per il prodotto 'mito' testimoniato da una serie di saggi che Pavese compone tra il 1946 e il 1950 (Pavese [1990], pp. 271 e ss.) oltre che dagli studi a carattere antropologico che videro la collaborazione non priva di problemi tra l'autore delle Langhe con lo studioso Ernesto De Martino; tale sodalizio avrebbe portato alla realizzazione della *Collana viola* per la casa editrice Einaudi (Angelini [1991], pp. 9 e ss.).

<sup>8</sup> «A differenza di quanto si ritiene generalmente, la *Teogonia* e le *Opere e i giorni* valgono a chiarire non solo le opere cronologicamente più tarde, ma anche quelle anteriori o approssimativamente contemporanee, come l'*Odissea*», Vidal-Naquet (1988), p. 17.

<sup>9</sup> Si veda per tutti Comparini (2017), pp. 93 e ss.

<sup>10</sup> L'esilio risale al 1935 e dura all'incirca un anno (Lajolo [1960], pp. 158 e ss.).

<sup>11</sup> Comparini 2017, p. 102. Sulla *Teogonia* sarebbe tornato dopo la pubblicazione dei *Dialoghi con Leucò* con l'intento di una pubblicazione per la casa editrice Einaudi tra la fine del 1947 e l'inizio del 1949 (De Balsi [2014], p. 122 con bibliografia precedente).

Philipsson che nel 1944 diede alle stampe a Zurigo il volume *Untersuchungen über den griechischen Mythos* in cui rivedeva dei saggi precedentemente pubblicati<sup>12</sup>. Si tratta di uno scritto che Pavese ben conosceva tanto da averlo inserito nella famosa *Collana viola* della Einaudi e fatto pubblicare nel 1949 con la traduzione di Angelo Brelich<sup>13</sup>. L'apprezzamento di Pavese per l'opera della studiosa svedese è testimoniato da quanto l'autore stesso scrive al grecista Mario Untersteiner<sup>14</sup> il 7 maggio del 1948<sup>15</sup>

*La Thessalische Mythologie della Philipsson, insieme a quell'altro studio minore sulla Genealogie, farebbero certo un bel libro. Ma il problema è fino a che punto piacerebbero ad un pubblico non specialista. Ci penserò. A me quel libro ha fatto un grande effetto e un dialogo del mio Leucò: Le cavalle ne è tutto intriso.*

È stato notato<sup>16</sup> che alcune affermazioni di Pavese a presentazione dei *Dialoghi* denotano notevoli punti di contatto con argomentazioni della studiosa svedese.

*Pavese (1952), 20 febbraio 1946*

*(Prefazioni ai dialoghetti) Potendo, si sarebbe volentieri fatto a meno di tanta mitologia. Ma siamo convinti che il mito è un linguaggio, un mezzo espressivo – cioè non qualcosa di arbitrario ma un vivaio di simboli cui appartiene – come tutti i linguaggi – una particolare sostanza di significati che null'altro potrebbe rendere. Quando riportiamo un nome proprio, un gesto, un prodigio mitico, diciamo/esprimiamo in mezza riga, in poche sillabe, una cosa sintetica e comprensiva, un midollo di passione, di stato umano, tutto un complesso concettuale [...]. Qui ci siamo accontentati di servirci di miti ellenici data la perdonabile voga popolare di questi miti, la loro immediata e tradizionale accettabilità.*

---

<sup>12</sup> Sabbatucci (1983), VII: si tratta di *Genealogie als mythische Form: Studien zur Theogonie des Hesiod* come fascicolo supplementare della rivista *Symbolae Osloenses* del 1936 preceduto però dall'articolo *Zeitart* e di *Thessalische Mythologie* in cui l'autrice rivedeva un precedente lavoro del 1939 dal titolo *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften*.

<sup>13</sup> Per un elenco completo dei titoli pubblicati dal sodalizio Pavese-De Martino nell'ambito della suddetta collana, vd. Comparini (2017), p. 119 n. 97.

<sup>14</sup> Sul rapporto tra Pavese il professore Untersteiner (tra i pochi contemporanei ad apprezzare i *Dialoghi*), vd. Bernabò (2009).

<sup>15</sup> Pavese (1966), pp. 241-242.

<sup>16</sup> Cillo (1972), p. 152.

Philippon (1983), pp. 13-15

*L'indagine va impiantata sui miti greci, non tanto perché tutto il presente studio sia basato su intuizioni greche, quanto piuttosto perché i miti greci sono tuttora accessibili, sia per il loro contenuto che per la loro lingua, a un gran numero di persone europee*

Vediamo però quali siano gli aspetti principali del saggio *Origini e forme del mito greco*. Nella ricostruzione delle divinità dell'antica Tessaglia, la Philippon si sofferma su di un'importante dea di Pherai, città non lontano dal lago Boibeide: si tratta di Enodia, il cui nome al maschile richiama Enodios, l'Hermes pelasgico itifallico<sup>17</sup>. Sempre a Pherai è attestato il culto di «Asklepios che, molto prima di diventare figlio di Apollo e dio professionale dei medici, era stato un grande dio ctonio della Tessaglia»<sup>18</sup> e che ha come madre Koronis e come padre Ischys: questa coppia ha come figlio Hermes che in Beozia viene onorato col titolo di Trophonios, il 'nutritore'. Non distante da questi luoghi, nella valle di Lakereia, sono situate le colline sulle quali trovò la morte la suddetta Koronis e i boschi del Pelion dove Kronos, in forma di cavallo, generò Chirone. Se questi sono i dati evidenziati nel saggio, che impatto essi hanno nei *Dialoghi* di C. Pavese? Chiamati a parlare nel *Dialogo* pavesiano sopra citato, *Le cavalle*, sono proprio Ermete («dio ambiguo tra la vita e la morte, tra il sesso e lo spirito, fra i Titani e gli dèi dell'Olimpo»<sup>19</sup> che nel corso delle battute viene indicato come Enodio e ha come sua patria la Larissa tessala) e Chirone (il cui padre, «vecchio dio», «si fece stallone» per ingravidare la madre). È evidente che la pagina della studiosa svedese doveva essere ben presente allo scrittore torinese, senza che per questo si voglia affermare che si tratti dell'unica fonte da lui presa in considerazione<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Philippon (1983), pp. 137-138.

<sup>18</sup> *Ivi*, 138.

<sup>19</sup> Pavese (1981), p. 26.

<sup>20</sup> Bazzocchi (2011), 51-52 insiste nel considerare i debiti di Pavese nei confronti del saggio di K. Kerényi *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* scritto a quattro mani con Karl Gustav

A ciò si aggiungano alcuni particolari che danno il senso di questo «grande effetto» di cui Pavese parla. Nella seconda parte del libro della Philippson<sup>21</sup> si

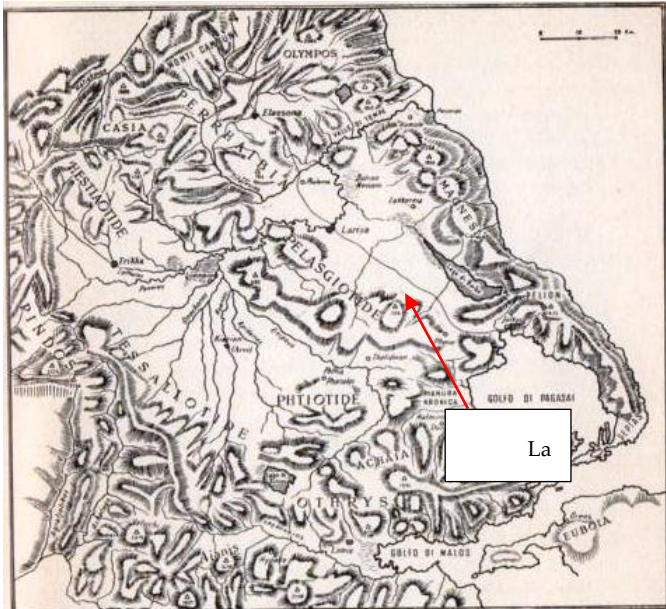


Figura 1 La Tessaglia antica (da Philippson [1983], p. 271)

illustra l'importanza dell'antica mitologia tessalica e si insiste nel collegare aspetti del paesaggio tessalico alle storie del mito. Viene così riportata la notizia che si può leggere in Erodoto (7, 128-129) secondo cui fu l'intervento di Poseidon a consentire che le acque del fiume Peneios (in cui confluivano quelle dell'Apidanos,

dell'Onochonos, dell'Enipeus e del Pamisos) anziché inondare l'intera Tessaglia e dar luogo anche alla palude Boibeide trovassero sfogo a mare attraverso la valle di Tempe. Fu questo l'atto mitologico fondativo che consentì alla regione di diventare Tessaglia, di metter fine all'indistinto della palude dove acqua e terra si fondono rendendo impossibile la vita. A questa descrizione 'mitica' delle origini della Tessaglia si affianca poi quella che vuole essere una ricostruzione 'storica' delle fasi di popolamento dell'area in questione. A detta della Philippson, dunque, i Tessali, provenendo da ovest, dall'Epiro, invasero la regione sovrapponendosi alla «popolazione greco-eolica»<sup>22</sup> in maniera però non uniforme: servendosi della documentazione linguistica, la studiosa è in grado di

---

Jung e fatto pubblicare sempre nella *Collana viola* e sempre con traduzione di Angelo Brelich nel 1948.

<sup>21</sup> Philippson (1983), pp. 80 e ss.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 82.

affermare che nella parte orientale del paese il peso della nuova popolazione fu del tutto trascurabile. È in questa parte orientale che, come risulta dalla cartina, è situato il lago Boibeide. Ne risulta, allora, l'estrema arcaicità del lago/palude Boibeide, espressione di un lontano passato primordiale superato poi nel mito dal gesto fondativo di Poseidon, nella storia dalla penetrazione di nuove genti.

Prima di approfondire ulteriormente le linee guida del saggio *Origini e forme del mito greco* sempre ai fini di una verifica di un suo 'impatto' sull'opera di Pavese, riteniamo opportuno spendere alcune parole su di un altro passaggio della studiosa svedese. Anche lei, infatti, si interroga sulle ambiguità della figura di Crono chiedendosi come mai venga presentata da Esiodo da un lato come colui che ha mutilato il padre, inghiottito i propri figli e dall'altro come il sovrano di un'epoca felice<sup>23</sup>. La studiosa risolve l'aporia chiamando in causa sempre una tradizione 'tessalica' più antica rispetto alla sistemazione 'olimpica'. Partendo infatti dai vv. 106 e ss. delle *Opere e giorni* di Esiodo in cui, in merito al regno di Crono quando l'uomo viveva una condizione felice, il poeta parla di un «altro discorso» (ἕτερον... λόγον), la Philippson ipotizza che tale mito sia 'altro', cioè diverso, rispetto a quanto riportato nella *Teogonia* che insiste invece su Crono dalle gesta feroci. Che questo Crono delle *Opere* benigno rispetto a quello mostruoso della *Teogonia* sia tessalico lo dimostrerebbero alcune testimonianze che riferiscono come Crono in forma equina abbia generato il centauro Chirone<sup>24</sup>, personaggio – come abbiamo visto – strettamente legato alla Tessaglia e considerato benevolo<sup>25</sup>. Se, dunque, la Philippson è propensa a ritenere che a fronte di una tradizione 'negativa' sul Crono della *Teogonia*, esistesse un'altra

---

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 206 e ss.

<sup>24</sup> Schol. *Ap. Rhod.* 1, 544 Wendel (= *Titan.* Fr. 10 Bernabè): ὁ δὲ τὴν Γιγαντομαχίαν ποιήσας φησὶν ὅτι Κρόνος μεταμορφωθείς εἰς ἵππον ἐμίγη Φιλύραι τῆι Ὠκεανοῦ, διόπερ καὶ ἵπποκένταυρος ἐγεννήθη Χείρων. anche *Apd.* 1, 2, 4 (9) e *Hyg. Fab. praef.* 14.

<sup>25</sup> *Hom. Il.* 11, 832.

versione che ne ribaltava la fisionomia e di origine tessalica (dalle *Opere* si sarebbe estesa anche ad altri autori della letteratura greca)<sup>26</sup>, l'interesse di Pavese – come abbiamo visto – sembra più concentrarsi sulla coincidenza di 'male' e 'bene' sotto lo stesso regno di Crono. Quel che qui si vuol evidenziare è come le pagine della Philippson circa le ambiguità del regno di Crono possono aver attirato l'attenzione dello scrittore piemontese.

La documentazione presa in considerazione finora attesta un'indubbia conoscenza da parte di Cesare Pavese della seconda parte del libro della Philippson, quella definita *Mitologia tessalica*. I punti di contatto finora rinvenuti, però, non vanno al di là di una relazione superficiale. Un esame anche della prima sezione, *Il tempo del mito* e *La genealogia come forma mitica*, consentirà – si spera – di aprire una prospettiva più profonda nell'interpretazione di taluni aspetti della poetica pavesiana.

Partiamo, prima di tutto, da una rapida disamina del pensiero della Philippson. La studiosa svedese si sofferma sulla duplice visione del tempo nel mondo greco: il tempo *aionico* (da αἰών) e il tempo *chronico* (da χρόνος). La differenza tra i due concetti è presto detta: la qualità *aionica* del tempo è quella propria dell'«essere» e va cioè ad indicare una dimensione sottratta alla dinamica del divenire e in cui non esiste successione di un 'prima' rispetto ad un 'dopo'; a questa condizione si contrappone ovviamente l'idea *chronica*, di uno sviluppo cioè dei fenomeni nella linearità del divenire. Ad un tempo degli dèi sempre uguale a se stesso (αἰών), si contrapporrebbe un tempo degli uomini (χρόνος) sottoposto al processo del 'prima' e del 'dopo'. In effetti, pur essendo i *Dialoghi* interamente costruiti su questa dinamica tempo degli dèi *vs* tempo degli uomini, da quanto fin qui detto sarebbe eccessivo affermare che le riflessioni della Philippson siano all'origine della struttura dell'opera pavesiana. Maggiormente

---

<sup>26</sup> Philippson (1983), pp. 212-213.



interessante, allora, sarebbe addentrarsi più nel profondo delle riflessioni dell'autrice svedese. Quest'ultima, infatti, dopo aver enucleato la suddetta contrapposizione αἰών - χρόνος, illustra l'importanza della genealogia come struttura concettuale utilizzata dai Greci per tenere insieme le due dimensioni temporali. Tramite la genealogia, infatti, si dipanano nel tempo *chronico* (quindi nel tempo del divenire) le successioni degli eventi di un *ghenos*; ma tale nucleo familiare mantiene intatte nelle sue varie fasi storiche taluni caratteri immutabili, espressioni del carattere atemporale del tempo (αἰών). Tutto questo appare alla studiosa particolarmente chiaro nella *Teogonia* di Esiodo, in cui – a suo dire – si intrecciano dimensione *aionica* e *chronica* del tempo. La prima natura si manifesta nell'originario θεῶν γένος αἰδοῖον ('la stirpe venerabile degli dèi', *Theog.* 44). Si tratta della prima fase cosmogonica descritta dal poeta di Ascra (*Theog.* 116 e ss.) in cui risultano tre principi originari: Chaos, Gaia e Eros. I primi due danno vita a due discendenze destinate a rimanere separate tra loro (da Chaos nascono Erebo e Notte e da quest'ultima poi Etere e Giorno<sup>27</sup>; da Gaia invece in prima battuta Urano, gli alti Monti e il Mare<sup>28</sup>). Di Eros invece non sono indicate discendenze in quanto è considerato il principio generatore che «spinge [sc. Chaos e Gaia] a esplicitarsi in discendenze che poi unisce tra loro»<sup>29</sup>. Quel che la Philippson nota in merito alle discendenze di Chaos e Gaia appare di estremo interesse: i diversi livelli delle genealogie delle due divinità primordiali «appartengono alla sfera dell'essere di questi genitori, occupando e rendendo esplicita questa sfera»<sup>30</sup>. In altri termini, le discendenze contribuiscono solo a manifestare in maniera più chiara le potenzialità differenti dei due esseri originari.

---

<sup>27</sup> Hes. *Theog.* 123-125.

<sup>28</sup> Hes. *Theog.* 126-132.

<sup>29</sup> Philippson (1983), p. 38.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 45.

*Quel che si compie qui non è dunque un graduale e continuo divenire – in altre fasi del mito cosmico il dio nascerà bambino e crescerà successivamente – bensì lo svincolarsi di scatto di un'atemporale modificazione dell'essere da un essere ugualmente atemporale<sup>31</sup>.*

Sarà soltanto con la successione dei regni di Urano, Crono e poi Zeus che si introdurrà il processo del divenire nel mito cosmogonico, ma con un'importante precisazione: l'instaurarsi del dominio di Zeus nella ricostruzione esiodea non significa la cancellazione, l'eliminazione e conseguente sostituzione di quanto c'era precedentemente. I Titani, a cui il padre degli dèi deve contrapporsi per affermare il suo potere, non trovano la morte, ma vengono scagliati nel Tartaro quasi a costituire il «contro-mondo»<sup>32</sup> alternativo all'Olimpo che consente a quest'ultimo di raggiungere la propria stabilità. Erebos e Notte, divinità primordiali, trovano la loro sistemazione (non l'eliminazione) nell'ordinamento voluto da Zeus succedendosi l'uno all'altra.

*Il regno di Zeus non si consolida dunque e non diventa un ordinamento universale che attraverso la sua unione con gli dèi 'più antichi', attraverso l'inquadramento del suo regno, costituitosi nel tempo, nel mondo dell'essere atemporale. Zeus non combatte contro le origini, Chaos e Gaia – come combatte per esempio Marduk contro la prima madre Thiamat – qui non si sviluppa un agone mortale tra le potenze dell'essere e quelle del divenire. Il mondo dell'essere, il θεῶν γένος αἰδοῖον che le Muse cantavano per primo, prima di celebrare δεύτερον αὖτε Ζῆνα, sopravvive e agisce nei suoi elementi anche durante il regno di Zeus<sup>33</sup>.*

In definitiva, per giungere ad una conclusione e tornare al nostro Pavese, la Philippon, nello studio della *Teogonia* di Esiodo giunge ad individuare una logica del pensiero greco legata ad un'opposizione polare: il 'bianco' e il 'nero' non si scontrano perché l'uno prevalga sull'altro o si annullino entrambi nel 'grigio, ma si 'mantengono' tutti e due in una reciproca e oppositiva relazione dal

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 56.

momento che «perdendo il polo opposto, essi perderebbero il loro stesso senso»<sup>34</sup>. L'ipotesi che qui si vuole avanzare è che sia proprio questa conclusione ad aver determinato il «grande effetto» in Pavese: lungi dal leggere la dialettica 'dèi vecchi' vs 'dèi nuovi' secondo la dinamica evolutiva *vom Mythos zum Logos* (cioè secondo la direttiva di uscita dal 'selvaggio' per entrare nel 'civile')<sup>35</sup>, l'autore troverebbe nella ricostruzione proposta dalla Philippon un modello di pensiero alternativo in cui un polo si struttura e si definisce nella relazione con l'altro. Non è difficile, infatti, rilevare l'emergere di questa logica nella struttura dei *Dialoghi*. I due poli opposti dell'opera, come è evidente, sono il mondo del 'prima' (del regno di Crono, degli dèi indifferenziati quando è assente l'uomo) e quello del 'dopo' (del regno di Zeus, degli dèi differenziati, dell'apparizione dell'uomo). Ma in questa dialettica le due sfere sembrano articolarsi proprio secondo la logica di opposizione binaria descritta dalla Philippon. Cerchiamo allora di chiarire il senso di queste parole.

Dalla prospettiva, infatti, degli 'dèi di prima', indifferenziati, la presenza degli uomini è decisiva perché essi abbiano la loro identità. Ma è evidente che ciò vale anche in senso contrario. Basteranno a dimostrarlo alcune considerazioni su brani dei *Dialoghi*. Ad esempio, ne *Gli uomini* Cratos si indigna con Bia dal momento che Zeus, dopo aver preso il potere anche con il loro aiuto scacciando gli antichi dèi, anziché accontentarsi di regnare su di esso («Potrebbe sedere quassù indisturbato»<sup>36</sup>) cerchi il contatto con il mondo degli uomini («Se n'è andato e cammina tra gli uomini. Prende la strada delle valli, e si sofferma tra le

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>35</sup> Comparini (2017), p. 181 e ss. che, prendendo le mosse da uno studio di Graziella Bernabò la quale mette in discussione questa linea interpretativa di stampo 'evoluzionistico', utilizza il concetto di 'doppio mostruoso' ereditato dagli studi di Renè Girard, *La violenza e il sacro* per comprendere l'opera pavesiana. La nostra analisi cercherà al contrario di 'rimanere' all'interno del 'campo di gioco' pavesiano favorendo modelli culturali più vicini all'esperienza dell'autore piemontese.

<sup>36</sup> Pavese (1983), p. 145.

vigne o in riva al mare. Qualche volta si spinge fino alle porte di una città»<sup>37</sup>). Non si tratta di un semplice capriccio di un signore che non deve dare conto a nessuno di qual che fa, ma di una necessità: è proprio la ‘commistione’ del dio con la realtà mortale ad aver reso Zeus quel che è, il signore degli dèi, come spiega bene Bia<sup>38</sup>.

*Ci voleva la fuga del dio, la grossa empietà del suo confino tra gli uomini quando ancora era bimbo e poppava alla capra, e poi la crescita sul monte tra le selve, le parole degli uomini e le leggi dei popoli, e il dolore la morte e il rimpianto, per fare del figlio di Crono il buon Giudice, la Mente immortale e inquieta.*

Ne emerge allora una sorta di ‘insufficienza’ della condizione divina che senza l’uomo non trova la pienezza del proprio essere.

*La parola dell’uomo, che sa di patire e si affanna e possiede la terra, rivela a chi l’ascolta meraviglie [...] Soltanto vivendo tra loro e per loro si gusta il sapore del mondo<sup>39</sup>.*

Che non si tratti di una battuta isolata, ma di una concezione ben radicata lo dimostrano altri passaggi dei *Dialoghi*. Ne *Il mistero* a parlare sono Demetra e Dioniso, entrambi concordi nel rilevare che la presenza degli uomini abbia dato un ‘senso’ all’esistenza degli dèi.

*Dioniso: Questi mortali sono proprio divertenti. Noi sappiamo le cose e loro le fanno. Senza di loro mi chiedo che cosa sarebbero i giorni. Che cosa saremmo noi Olimpici [...] Demetra: Io fui prima di loro, e ti so dire che si stava soli. La terra era selva, serpenti, tartarughe. Eravamo la terra, l’aria, l’acqua<sup>40</sup>.*

Estremamente interessante per il nostro discorso è il nesso che in questo brano si pone tra uomini-parola-tempo: sono gli uomini che tramite la capacità

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 151.

di *de-finire* l'altro grazie alla parola («Hanno un modo di nominare sé stessi e le cose e noialtri che arricchisce la vita»<sup>41</sup>) consentono alla divinità di uscire dalla dimensione *aionica* del tempo per sperimentare la sua natura *chronica* («Tutto quello che toccano diventa tempo»<sup>42</sup>).

*Demetra: Sanno darci dei nomi che ci rivelano a noi stessi, Iacco, e ci strappano alla greve eternità del destino per colorirci nei giorni e nei paesi dove siamo*<sup>43</sup>.

Sulla stessa lunghezza d'onda si pongono le parole di Circe (*Le streghe*) che alla ninfa Leucò descrive alcuni momenti della sua relazione con Odisseo.

*Molti nomi mi diede Odisseo stando nel mio letto. Ogni volta era un nome. Dapprincipio fu come il grido della bestia, di un maiale o del lupo, ma lui stesso a poco a poco si accorse ch'erano sillabe di una sola parola. Mi ha chiamata coi nomi di tutte le dee, delle nostre sorelle, coi nomi della madre, delle cose della vita. Era come una lotta con me, con la sorte. Voleva chiamarmi, tenermi, farmi mortale. Voleva spezzare qualcosa*<sup>44</sup>.

È questo il *Dialogo* in cui nel modo più evidente si fronteggiano la condizione divina (Circe) e quella umana (Odisseo), in cui il 'sorriso' imperturbabile degli dèi che tutto sanno, ma che appaiono incapaci d'azione («Non sanno scherzare sulle cose divine, non sanno sentirsi recitare come noi»<sup>45</sup>) si contrappone alla facoltà del ricordo che gli uomini pongono a fondamento della loro identità e della loro dignità<sup>46</sup>.

*Una volta credetti di avergli spiegato perché la bestia è più vicina a noialtri immortali che non l'uomo intelligente e coraggioso. La bestia che mangia, che monta, e non ha*

---

<sup>41</sup> *Ibidem* (a parlare è Dioniso).

<sup>42</sup> *Ibidem* (sono parole di Demetra).

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 113 (parla Circe).

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 114.

*memoria. Lui mi rispose che in patria lo attendeva un cane, un povero cane che forse era morto, e mi disse il suo nome. Capisci, Leucò, quel cane aveva un nome.*

Non sfugga un particolare di estrema importanza: nelle parole di Circe riguardo Odisseo la condizione umana è costruita sul rapporto dialettico con il mondo degli dèi e degli animali: all'indeterminatezza e *in*-coscienza di questi ultimi (sono *senza* nomi, *senza* memoria) si contrappone la vita cosciente (perché piena di ricordi e di nomi) dell'uomo. In definitiva, è la stessa classificazione (uomini da una parte, dèi e bestie dall'altra) a cui era giunta la riflessione della scuola francese da cui abbiamo preso le mosse.

## Conclusioni

Dall'analisi fin qui condotta, senza alcuna pretesa di voler esaurire la *Quellenforschung* dei *Dialoghi*<sup>47</sup>, emerge la complessità e la profondità di interessi che animano la pagina dell'autore delle Langhe. È di facile intuizione che il problema 'mito' affascina Pavese in quanto utile ad una maggiore comprensione del problema 'uomo'<sup>48</sup>. Le riflessioni della Philippson, il «grande effetto» che su di lui esse fecero, potrebbero averlo indotto a focalizzare la dimensione umana proprio a partire dal confronto con quella divina e bestiale. Al di là della diversa prospettiva da cui partono i due autori, Pavese sembra aver messo a frutto l'intuizione della studiosa sull'importanza di una logica di opposizione binaria nell'interpretazione della condizione umana. Ben lungi dal seguire semplicemente una dinamica 'evolutiva' per cui dal *mythos* l'uomo passa al *logos*

---

<sup>47</sup> La critica ha individuato precisi riferimenti a brani di autori classici oltre che ad Omero ed Esiodo, Apollonio Rodio, Ovidio, Luciano, Pausania; a questi si aggiungono autori moderni come Vico, Leopardi, Nietzsche, Frazer, Jung, Mann. Vd. per tutti Comparini (2017), pp. 93 e ss. con bibliografia precedente.

<sup>48</sup> Cillo (1972), p. 160: «Nei *Dialoghi* insomma non c'è stacco rispetto alle precedenti scritture, ma continuità e coerenza, pur nella diversità. Ancora una volta, qui come sempre, la lotta di Pavese è per la realizzazione integrale dell'uomo».

in un processo unidirezionale secondo cui partendo da una natura ferina egli 'migra' una volta e per sempre al mondo della razionalità, l'autore piemontese individua nell'ambigua posizione tra dèi e animali la tragica grandezza dell'uomo: come non ci può essere l'annullamento del *mythos* da parte del *logos* in quanto la ragione si delinea, si configura, si struttura non di per sé, ma nel contrasto con il selvaggio, così l'uomo acquista la sua fisionomia dal rapporto dialettico con il suo opposto, il dio/caprone (= la realtà divina/bestiale). Nell'accettazione del proprio destino, nell'affrontare il dolore e la morte l'uomo – seppur piccola cosa dinanzi all'onnipotenza ed eternità del dio – costruisce la propria umile grandezza («Tutta la loro ricchezza è la morte, che li costringe a industriarsi, a ricordare e prevedere»<sup>49</sup>). Il dramma della morte viene così ad essere esorcizzato acquistando una sua valenza positiva proprio nella contrapposizione al mondo divino. Ed è sempre secondo questa dialettica oppositiva che si muovono le parole del già citato Angelo Brelich<sup>50</sup> che Pavese ben conosceva (riflessioni che probabilmente avrebbe apprezzato) tratte da uno studio su miti concernenti i rettili come «rappresentanti di potenze caotiche, infinitamente più grandi dell'uomo, potenze illimitate, spesso ...immortali e inumane»<sup>51</sup> e in cui risuonano proprio i temi di cui abbiamo fin qui parlato.

*Insieme con tutte le sue qualità – come il saper far del fuoco, il saper sacrificare e magari ingannare e commettere sacrilegi utili – l'uomo afferma anche la propria mortalità come tragico privilegio che lo contrappone all'immortale ma caotico e amorfo mondo non-umano.*

---

<sup>49</sup> Pavese (1983), p. 152 (*Il mistero*: la frase è attribuita a Dioniso nel suo dialogo con Demetra).

<sup>50</sup> Sulla figura di A. Brelich, allievo di Károly Kerényi ma poi distaccatosi dal maestro, successore di Renato Pettazzoni alla cattedra di Storia delle religioni all'Università di Roma, autore di studi fondamentali tra i quali ci limitiamo a segnalare solo *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma 1958) e *Paidés e Parthenoi* (Roma 1969), vd. Sabbatucci (1988).

<sup>51</sup> Brelich (1958), p. 40 (i puntini sono dell'autore come il successivo corsivo).

Giulio Coppola

[giulio.74.ce@gmail.com](mailto:giulio.74.ce@gmail.com)



## Riferimenti bibliografici

Angelini (1991)

Pietro Angelini, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Cesare Pavese, Ernesto de Martino. La collana viola. Lettere 1945-1950*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Bazzocchi (2011)

Marco Antonio Bazzocchi, *La palude di sangue. Mito e tragedia in Pavese*, in «Cuadernos de Filología Italiana» Volume Extraordinario (2011), pp. 49-60.

Bernabò (2009)

Graziella Bernabò, *Dietro il velo di «Leucò»: Pavese, Untersteiner e il mito*, in «Atti della Accademia rovetana degli Agiati», 259 (2009), pp. 269-295.

Brelich (1958)

Angelo Brelich, *Un mito «prometeico»* in «Studi e materiali di storia delle religioni» 29 (1958), pp. 23-40.

Cillo (1972)

Giovanni Cillo, *La distruzione dei miti. Saggio sulla poetica di Cesare Pavese*, Firenze, Vallecchi, 1972.

Comparini (2017)

Alberto Comparini, *La poetica dei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

De Balsi

Sara De Balsi, *Pavese e l'Iliade. Interpretazioni e traduzione degli epiteti esornanti*, in Eleonora Cavallini (a cura di), *La "Musa nascosta": mito e letteratura greca nell'opera di Cesare Pavese*, Bologna, Dupress, 2014, pp. 119-128.

Detienne (1987)

Marcel Detienne, *Dioniso a cielo aperto*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

Detienne-Vernant (1982)

Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino, Editore Boringhieri, 1982.

Guglielmi (1998)

Guido Guglielmi, *Pavese mitologo*, in Id., *La prosa italiana del Novecento, II. Tra romanzo e racconto*, Torino, Einaudi, 1998.

Lajolo (1960)

D. Lajolo, *Il «vizio assurdo». Storia di Cesare Pavese*, Milano, Il Saggiatore, 1960.

Payen (2015)

Pascal Payen, *Da Gernet a Loraux: la riflessione sul mito greco in Francia nel XX secolo*, in Giovanni Leghissa – Enrico Manca (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma, Carocci, 2015, pp. 219-227.

Pavese (1952)

Cesare Pavese, *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Torino, Einaudi, 1952.

Pavese (1966)

Cesare Pavese, *Lettere 1945-1950*, a cura di Italo Calvino, Torino, Einaudi, 1966.

Pavese (1981)

Cesare Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi, 1981.

Pavese (1990)

Cesare Pavese, *La letteratura americana e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1990.

Philippson (1983)

Paula Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Torino, Bollati Boringhieri 1983.

Sabbatucci (1983)

Dario Sabbatucci, *Presentazione*, in Philippson (1983), pp. VII-XII.

Sabbatucci (1988)

Dario Sabbatucci, s.v. 'Angelo Brelich', in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 34, Roma, Treccani, 1988 <[http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-brelich\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-brelich_%28Dizionario-Biografico%29/)> (data di ultima consultazione: 10/12/2019)

Vernant (1978)

Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1978.

Vidal-Naquet (1988)

Pierre Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione del pensiero nel mondo greco antico*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

*The essay tries to show the impact that the book by Paula Philippson Origini e forme del mito greco had on the deep structure of Dialoghi con Leucò by Cesare Pavese.*

*Parole-chiave: Cesare Pavese, Dialoghi con Leucò, Paula Philippson, mito, idea del tempo.*