

FRANCESCO PADOVANI

«QUALCOSA CHE TUTTI RICORDANO»:
IL NOME E LA NASCITA DELLA RELIGIONE
NEI *DIALOGHI CON LEUCÒ**

Abstract: In his masterpiece *Dialoghi con Leucò* Cesare Pavese sketches a history of Mediterranean and archaic Greek beliefs which are based on the development of the name-theory. During the pre-Olympic age, human beings shared the universal destiny and had no need to define reality through names. As they improve their linguistic skills, they perceive the old world as full of monsters. The new gods embody the new fears: they have distinctive names and protect the human life against Chaos. The end of the religious view deletes these mysterious creatures, but not their names, now empty, through which the man discovers that he is alone on Earth.

Keywords: Pavese, Leucò, gods, Greece

Nei *Dialoghi con Leucò* Cesare Pavese delinea, sulla falsariga del tema del nome, una storia del pensiero religioso per il mondo mediterraneo arcaico, in particolare greco. Nella serie dei dialoghi è possibile riconoscere lo sviluppo di una teoria del nome, sapientemente calata da Pavese nelle diverse realtà (titanica, umana, divina) che egli riconosce nella religiosità arcaica. Il nome degli dèi viene spesso taciuto o sostituito con definizioni alternative, attinte dalla gamma dei fenomeni fisici e dei poteri che vengono associati alla divinità. In *Le cavalle*, ad esempio, si allude a Apollo con definizioni generiche (il Dio, il Radioso); Ermete non viene apostrofato col suo nome, ma con epiteti alternativi (Enodio, bimbetto, amico). Lo stesso si può notare in *Il fiore* (Apollo è: il Radioso, il signore, il signore di Delo, l'ospite). In *Schiuma d'onda*, Afrodite viene indicata da Saffo come «quella che non ha nome, l'inquieta angosciosa, che sorride da sola», di cui gli uomini non dovrebbero neppure parlare. In questi primi dialoghi della raccolta sembra che Pavese voglia segnalare la distanza tra la lingua degli dèi e dei Titani e i nomi con cui gli uomini li designano: nomi che devono essere taciuti, o sostituiti da perifrasi e epiteti rituali. Prende forma la tesi di un linguaggio divino che non corrisponde a quello umano, e di un'epoca preolimpica in cui la necessità di classificare e definire con l'uso dei nomi non era neppure

* Desidero ringraziare la Prof.ssa Maria Serena Mirto per le stimolanti discussioni che hanno dato avvio a questa ricerca.

avvertita.¹ Lo sviluppo della facoltà onomastica coincide con il graduale distacco dell'uomo dalla natura, e con un avvicinamento degli dèi alla ragione formale; il rapporto con il divino varia a seconda dello sguardo dell'uomo che si accosta alla dimensione del sacro.

1. I nomi della dea

Nei *Dialoghi*, il tema del linguaggio e della comunicazione tra uomini e dèi viene affrontato da diversi punti di vista, a seconda della natura mortale o divina dei personaggi che, di volta in volta, danno una loro visione del nome e della realtà. In questo quadro, è interessante la scelta compiuta da Cesare Pavese di inserire nel titolo dell'opera a lui più cara il nome di una creatura ambigua, il cui valore simbolico non è mai stato debitamente esplorato. Ino/Leucotea,² che dà il nome alla raccolta, si pone infatti a metà tra la natura umana e quella divina ed è l'emblema del movimento che percorre tutta l'opera. Non si tratta semplicemente di una maschera dietro cui si celerebbe Bianca Garufi, collaboratrice di Pavese, a lui legata da una relazione passionale, ma di un personaggio letterario che, al pari di tutte le altre figure elaborate dallo scrittore piemontese, deve essere valutato nel suo «milieu».³ In Omero, la ninfa marina Leucotea viene citata in una sola

¹ Il distacco della ragione umana dalla dimensione divina attraverso la lingua viene teorizzato da Leopardi nello *Zibaldone* a proposito della cacciata dell'uomo dall'Eden (e. g. 393, 452, 1004). Il tema si impone come centrale nella speculazione filosofica europea d'impronta religiosa nella prima metà del '900; si pensi, oltre a Pavese, al saggio di Walter Benjamin *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (1916-17) o a certe pagine del filosofo Giuseppe Rensi, contenute in *La filosofia dell'assurdo* (1937), che richiamano da vicino le immagini mitologiche pavesiane: «occorrerebbe [...] la magia di Circe. E il fatto che coloro i quali prendendo le mosse da tale mito, e immaginando dialoghi di Ulisse coi suoi compagni resi animali, ci abbiano rappresentati questi come quasi sempre assolutamente alieni dal voler riemergere fuori dal tranquillo fondo uniforme dell'animalità e della natura, contento dell'immediatamente vissuto, per tornar a passare nell'inquieto distacco umano dalla natura stessa» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi 1991, pp. 102-103).

² Pavese utilizza la forma ipocoristica Leucò. Tutte le citazioni saranno fatte da C. PAVESE, *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi 1999.

³ Mutuo quest'espressione dall'articolo di D. DE CAMILLI, *Les noms des personnages dans l'oeuvre de Cesare Pavese*, in Aa.Vv., *Onomastik. Akten des 18. Internationalen Kongresses für Namenforschung*, Trier, 12.-17. April 1993, hrsg. von D. Kremer, Band VI, *Namenforschung und Geschichtswissenschaften, Literarische Onomastik, Namenrecht*, Tübingen, Max Niemeyer 2002, pp. 225-240. De Camilli per primo ha cercato di leggere l'intera opera di Pavese in chiave onomastica. Contro la sua ipotesi che i *Dialoghi con Leucò* costituissero un'eccezione nel corpus pavesiano, per l'impossibilità di confrontare i simboli creati da Pavese con una realtà concreta, bisogna tuttavia osservare che proprio lo studio attento dei classici greci e delle opere di antropologia da parte dello scrittore dimostra che non siamo affatto dinanzi a un'eccezione: tanto zelo era volto a comprendere un mondo di credenze e relazioni a noi precluse, ma non per questo inesistenti. L'«ambiente» di Leucò va dunque inquadrato nella dimensione del mito e della civiltà greca, filtrata dagli studi di Frazer, Otto, Kerényi.

occasione, allorché «come un gabbiano in volo» affiora dalle acque per portare soccorso a Odisseo, che sta navigando a bordo di una zattera di fortuna dopo aver lasciato l'isola di Ogigia. In *Od.* V, 333-335, Omero traccia un succinto profilo della divinità marina, da cui emerge una caratteristica singolare: «lo vide la figlia di Cadmo, Ino dalle belle caviglie, Leucotea, che prima era una mortale, dotata di voce umana, mentre ora partecipa dell'onore degli dèi nel mare aperto». ⁴ Ino, figlia di Cadmo, ⁵ ha subito una metamorfosi che l'ha trasformata in Leucotea, la «dea bianca», il cui destino è racchiuso nel duplice nome. Dopo essere stata donna mortale, ella ha avuto in sorte la metamorfosi in divinità marina. ⁶ Lo statuto ambiguo del personaggio è marcato in Omero dall'aggettivo *αὐδήεσσα*, che identifica l'espressione verbale degli uomini, spesso in contrapposizione con il linguaggio degli dèi. ⁷ Il termine indica l'uso della lingua umana da parte di divinità che interagiscono con i mortali: *αὐδήεσσα* è epiteto formulare di Circe, dea *δεινὴ* («terribile») proprio per la sua antica e multiforme sapienza (*Od.* X 136, XI 8, XII 150). La stessa formula è applicata anche a Calipso, che risulta dunque affine a Circe per la sua ricerca di un'interazione con gli uomini (*Od.* XII 449). Le tre dee sono accomunate dall'epiteto che indica uno *status* eccezionale; in controtela si vede come esse costituiscano tre ipostasi della medesima divinità femminile, che abita ai confini del mondo, in mezzo al mare, e trova un corrispondente domestico nella figura di Penelope. ⁸ Nel mondo dell'*Odissea*, la capacità di esprimersi a parole indica la potenza della divinità, ma è anche connessa con la facoltà profetica e denota uno stretto contatto con la dimensione infera. Leucotea fa parte della schiera di dee che dialogano con Odisseo nel corso del poema, ma è l'unico caso di mortale divinizzata nell'*Odissea* (con l'eccezione di Eracle, *Od.* XI 601 sgg.). Proprio il doloroso passato umano di Leucotea è il presupposto della sua capacità di farsi comprendere dagli uomini. ⁹ Questa dote non deriva da un prodigio che annulla la distanza tra le due sfe-

⁴ τὸν δὲ ἶδεν Κάδμου θυγάτηρ, καλλισφυρος Ἰνώ, / Λευκοθέη, ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα, / νῦν δ' ἄλδος ἐν πελάγεσσι θεῶν ἐξέμμορε τιμῆς.

⁵ Cfr. Hes. *Tb.* 975-976.

⁶ Uno scolio al v. 334 conferma: τὴν αἰτίαν τῆς διωνυμίας ἀπέδωκεν, Ἰνώ μὲν ὅτε ἄνθρωπος ἦν, ὅτε δὲ ἀπεθεώθη, Λευκοθέα. La tradizione antica tende a giustapporre i due nomi, quello mortale e quello divino, come dimostra ad esempio la *Pitica* XI di Pindaro (v. 2 Ἰνώ δὲ Λευκοθέα, nell'invocazione alle figlie di Cadmo).

⁷ Cfr. LSJ s. v. *αὐδήεις*, -εσσα, -εν: *speaking with human voice*.

⁸ Una convincente analisi della comune matrice mediterranea delle tre dee si trova in M.N. NAGLER, *Dread Goddess Revisited*, in S.L. Schein (ed.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays*, Princeton, Princeton University Press 1996, pp. 141-161.

⁹ La vicenda mortale di Ino, che si sarebbe uccisa assieme al figlio Melicerte in preda a un accesso di follia inviato da Era, ha spinto Renard a vedere in Leucò il principio del *selvaggio*; in questo senso, la ninfa costituirebbe il fulcro dei *Dialoghi*, perché la sua storia alterna pazzia e ragione, omicidio e salvezza. Cfr. P. RENARD, «*Dialoghi con Leucò: la conquête du mythe comme polarisation de l'inconciliable*», *«Italianistica»* I (1972), pp. 43-56. Renard non prende tuttavia in

re, come invece nel caso delle dee Calipso e Circe, ma dall'aver mantenuto la voce di un tempo (βροτὸς ἀυδήσσεια) anche nella sua nuova condizione divina. Pavese dimostra piena consapevolezza dello statuto intermedio di Leucotea, che è in grado di capire tanto le ragioni dei mortali quanto quelle degli dèi. Nei *Dialoghi* ella si presenta a Ariadne come «una donna che ha fatto quel che tu non hai fatto. Ho tentato di uccidermi in mare. Mi chiamavano Ino. Una dea mi ha salvata. Ora sono la ninfa dell'isola» (*La vigna*).¹⁰ Leucò è quindi uno dei nomi con cui lo scrittore identifica la misteriosa entità femminile¹¹ che domina i *Dialoghi* e la sua produzione poetica coeva,¹² in cui affiora il problema della dea che sfugge alla razionalizzazione e travalica i limiti del nome in cui gli uomini la costringono. Il primo dialogo¹³ dedicato a questo tema è *La belva*, dove l'inquietante, indecifrabile figura femminile campeggia sullo sfondo dell'incontro tra Endimione e lo straniero (in realtà Ermete ctonio¹⁴). La didascalia iniziale mette in luce «il carattere non dolce della dea vergine¹⁵ – signora delle belve, ed emersa nel mondo da una selva

considerazione lo statuto ontologico di Leucotea, che conosce tanto l'esistenza umana quanto l'apoteosi ed è un perfetto *trait d'union* tra le due sfere.

¹⁰ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 139. Nella raccolta, il suo inverso simmetrico è Ippolito/Virbio nel dialogo *Il lago*; egli è dolorosamente consapevole di aver perduto la vita umana e, con essa, la voce e il destino. La metamorfosi del figlio di Teseo è narrata diffusamente da Ovidio, *Met.* XV, 492-546. In questa versione, senz'altro nota a Pavese, il cambiamento di *status* dell'eroe che diventa divinità minore è sancito dall'imposizione del nuovo nome da parte della dea Diana: «Qui que fuisti / Hippolytus, dixit, nunc idem Virbius esto!» (vv. 543-544; si noti, a livello stilistico, la marcata opposizione tra passato e futuro, con *fuisti/esto* in clausola). La rinascita – cui alluderebbe il nome *Virbius*, come suggerisce l'estrosa etimologia di Servio nel commento a Verg. *Aen.* VII 761: «due volte uomo» (*vir bis*), dunque «rinato» – esige la cancellazione di Ippolito, nome troppo legato alla morte violenta dell'eroe, in cui i cavalli giocano una parte rilevante: «quod [*scil. nomen*] possit equorum / admonuisse» (v. 542). Al gioco etimologico sulle due componenti del nome Ippolito (ἵππος, «cavallo», e λυτός, «annientato») allude già Virgilio, *Aen.* VII 767: «turbatis distractus equis». Cfr. J.J. O'HARA, *Vergil's Best Reader? Ovidian Commentary on Vergilian Etymological Wordplay*, «Classical Journal» XCI (1996), 3, p. 258.

¹¹ Il personaggio appartiene al mondo arcaico mediterraneo delle divinità femminili, di cui fanno parte anche Circe e Calipso: l'uscita in -ω per i nomi propri era tipica di questa realtà primordiale, come Pavese aveva appreso dallo studio *La fisiologia del mito* di Mario Untersteiner. Questa considerazione non esclude comunque l'identificazione di fondo con la Garufi: il carteggio recentemente pubblicato da Mariarosa Masoero attesta come Pavese teorizzasse una triade «Bianca-Circe-Leucotea»; cfr. C. PAVESE-B. GARUFI, *Una bellissima coppia discorde: il carteggio tra Cesare Pavese e Bianca Garufi*, a c. di M.R. Masoero, Firenze, Olschki 2011, p. 110n.

¹² Penso in particolare ai versi di *La terra e la morte* pubblicati per la prima volta nel 1947.

¹³ È il sesto della raccolta, ma anche uno dei più antichi cronologicamente: la sua stesura data ai giorni 18-20 dicembre 1945.

¹⁴ L'incontro segue un tipico modulo odissiaco, che è stato ben analizzato da E. KEARNS, *The Return of Odysseus: A Homeric Theoxeny*, «Classical Quarterly» XXXII (1982), pp. 2-8, per cui il dio ama celarsi dietro abiti dimessi e un'apparente inferiorità, per rivelare infine il proprio *status*, dopo aver messo alla prova la saggezza dell'uomo e la sua capacità morale e intellettuale di accogliere la teofania.

¹⁵ Si tratta probabilmente di Selene/Artemide, la dea «selvaggia» cui si rivolge Virbio in *Il lago*.

d'indescrivibili madri divine del mostruoso Mediterraneo». L'indicibilità del principio femminile è analizzata dal punto di vista di Endimione, un mortale che la dea ha visitato: la teofania ha confuso in lui i parametri umani di comprensione della realtà, non ultima la facoltà di dare un nome a ciò che entra nel campo della percezione sensibile o emotiva. La dea è molte cose insieme, e l'uomo non è in grado di confrontarsi razionalmente con un'entità che non ha limiti di spazio e di tempo, ma soprattutto non ha nome, ciò che rende indecifrabile la sua natura. Nessun appellativo copre la sua sostanza, che si esplica nell'evento e nell'incontro. Essa non ha un passato, ma appartiene a un eterno presente indistinto; non è un luogo, ma è infusa in ogni luogo. I nomi sono superati dalla natura della dea, che precede la stessa distinzione tra uomini e dèi. Il contatto con questa realtà cancella la differenza specifica dell'uomo rispetto ai mostri primordiali, cioè la ragione classificatoria; la conseguenza è l'annullamento completo dell'individualità nella morte o nella pazzia, come avviene per Endimione.¹⁶

Hai mai conosciuto persona che fosse molte cose in una, le portasse con sé, che ogni suo gesto, ogni pensiero che tu fai di lei racchiudesse infinite cose della tua terra e del tuo cielo, e parole, ricordi, giorni andati che non saprai mai, giorni futuri, certezze, e un'altra terra e un altro cielo che non ti è dato possedere? [...] e se questa persona è la belva, la cosa selvaggia, la natura intoccabile, che non ha nome?¹⁷

Quella della dea è una natura antitetica alla ragione umana: «il selvaggio e il divino cancellano l'uomo». Il conflitto tra il nome assegnato dagli uomini e la sostanza divina ineffabile viene affrontato da Pavese secondo una dinamica inversa nel caso di Odisseo e Calipso (*L'isola*). Se Odisseo dovesse realizzare il suo intento di abbandonare Oigia,¹⁸ Calipso perderebbe il nome con cui egli la chiama e come le altre antichissime dee sprofonderebbe definitivamente nell'oblio; per questo ella ha bisogno del mortale, che dà un

¹⁶ L'esperienza dell'indicibile è analoga ai concetti di luogo unico e di prima volta. La visione, il sogno, l'epifania sono eventi che scuotono l'intelletto nel momento in cui ne infrangono le strutture cognitive; ad essi segue necessariamente il momento razionale (di cui il nome è l'espressione più duratura), proprio dell'età adulta, dove la conoscenza mitica infantile permane nella coscienza come «schema normativo dell'immaginazione affettiva»; si instaura cioè una mitologia personale, che permette la reiterata incarnazione del momento mitico nel simbolo e nel racconto. La *seconda volta* coincide insomma con l'imposizione del nome al fenomeno, senza che lo scarto tra queste due dimensioni venga mai pienamente colmato.

¹⁷ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 40. Mentre il nome della «belva» è impronunciabile per gli uomini, nell'epifania a Endimione la dea lo apostrofa direttamente, comportandosi quasi come una mortale (ivi, p. 41): «lei disse il mio nome e mi venne vicino [...] e stendendo la mano mi toccò sui capelli».

¹⁸ Come è noto dal libro V dell'*Odissea*, la ninfa propone all'eroe l'immortalità, a patto che resti per sempre accanto a lei sull'isola; ma Odisseo, consapevole di perdere così la sua identità umana ed eroica, preferisce completare il *nostos*, mettendo fine alla prolungata assenza e riconquistando il proprio ruolo di re, marito e padre.

sensu al suo essere. «L'antica dea» Calipso era disciolta ormai nella natura, dopo l'avvento degli dèi dell'Olimpo,¹⁹ ma l'arrivo di Odisseo, il confronto con un'altra isola, dunque con una dimensione diversa, ne ha rievocato la personalità attraverso un nome. La realtà originaria era un unico grande silenzio, in cui la comunicazione verbale non era necessaria perché ogni cosa partecipava delle altre, indistintamente. La differenziazione di uomini e dèi rispetto al mondo primigenio ha comportato che le creature sprovviste delle facoltà razionali cadessero nella dimenticanza, con una rottura del legame profondo delle origini. Per questo, l'esistenza nel tempo e nello spazio di una creatura come Calipso è autorizzata solo dall'incontro con l'uomo, che la rende partecipe dei suoi modi di comunicazione. Si capisce che il rapporto tra il nome e l'ente non ha una verità assoluta e sostanziale, ma costituisce un legame preciso nel rapporto determinato tra la dea Calipso e l'uomo Odisseo.²⁰ L'epiteto omerico *αὐδήεσσα* viene capovolto nel suo valore, e da capacità attiva della dea diviene un'arma a doppio taglio, tramite rischioso verso la realtà dell'uomo, il mondo del tempo, dello spazio, della libertà individuale, che rimane irrimediabilmente precluso alla dea. L'uomo ha perduto il contatto con la natura di cui un tempo faceva parte, mentre Calipso tuttora si assimila alla natura. Ella non è condannata a cercare, a fare esperienza, perché semplicemente è ciò che è:

CALIPSO Ebbi nomi paurosi, Odisseo [...] ODISSEO Quel che rimpiango è parte viva di me stesso come di te il tuo silenzio. Che cosa è mutato per te da quel giorno che terra e mare ti obbedivano? Hai sentito ch'eri sola e ch'eri stanca e scordato i tuoi nomi. Nulla ti è stato tolto.²¹

La relazione tra Odisseo e la dea viene affrontata da Pavese anche nel dialogo *Le streghe*, il primo della raccolta in ordine di redazione, dove le interlocutrici sono la ninfa Leucotea e Circe, l'«antica dea mediterranea scaduta di rango».²² In questo dialogo il confronto tra la vita umana e l'immortalità è posto esplicitamente nei termini dell'onomastica: i mortali hanno bisogno di dare un nome all'esperienza e al destino, per farne ricordo. È il ricordo contenuto nel nome a condizionare le scelte di Odisseo: egli non potrebbe diventare maiale o lupo, perché non può rinunciare all'illusione umana che ogni giorno sia un giorno nuovo e che, nonostante la costrizione del fato, ci sia sempre la possibilità di scoprire, rinnovare, modificare la realtà. Il ricordo

¹⁹ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 102: «Lasciasti che i nomi sprofondassero nel tempo; tutto mutò e rimase uguale; non valeva la pena di contendere ai nuovi [*scil.* dèi] il destino».

²⁰ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., pp. 102-3: «Temo il risveglio, come tu temi la morte. Ecco, prima ero morta, ora lo so. Non restava di me su quest'isola che la voce del mare e del vento. Oh non era un patire. Dormivo. Ma da quando sei giunto hai portato un'altra isola in te».

²¹ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 102.

²² Cfr. la didascalia che apre il dialogo, *op. cit.*, p. 112.

rende gli uomini immortali perché ne tramanda l'esperienza cristallizzata nel nome,²³ ma permette anche alle antiche dee mediterranee di mantenere un posto nel 'nuovo' mondo: Circe rimprovera a Calipso di non aver saputo comprendere la mentalità umana; per questo, ella sprofonderà nuovamente nell'oblio. La maga invece è sedotta dalla vita degli uomini, tanto che si esprime come loro e azzarda un'ipotesi che turba Leucotea, la donna diventata immortale: «Penso una cosa, Leucò. Nessuna di noi dee ha mai voluto farsi mortale, nessuna l'ha mai desiderato. Eppure qui sarebbe il nuovo, che spezzerebbe la catena».²⁴ Circe è rimasta coinvolta nel ricordo, nel gioco della memoria prettamente umano; del resto, è possibile soltanto come gioco che la dea si avvicini all'esistenza umana, scandita da un tempo frantumato. Il suo destino è diverso e l'unico margine di libertà possibile per lei è la recita. La consapevolezza della fatuità del linguaggio per le dee è scontata, dal momento che esse vivono fuori dal tempo; ma Circe sa quale credito gli uomini annettano al nome, come se fosse connesso con il destino. Odisseo ha cercato di far entrare la dea nel suo mondo attraverso i nomi:

Molti nomi mi diede Odisseo stando sul 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'eran 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.²⁵

Il tentativo è ovviamente destinato a fallire. Nella relazione con Odisseo, l'unica donna vincente è Penelope: una mortale, con cui egli può condividere l'esperienza della morte e la speranza che qualcosa cambi con essa. In ogni caso, dell'itacese e della sua compagna sopravvivrà solo un nome, privo di sostanza ma carico di memoria. A Penelope si contrappone direttamente Calipso, che, a differenza di Circe, non ha compreso il senso profondo dell'agire umano: Calipso, pur appartenendo alla stessa genia di Circe, non aveva la sua stessa dimestichezza con gli uomini e le bestie, segregata com'era nella sua isola remota; ma neanche aveva compreso che l'unico modo per mantenere un rapporto con Odisseo era quello di accettare Penelope, di entrare nella mentalità umana, di portare avanti la recita e farsi nome: «Anch'io quella sera fui mortale. Ebbi un nome: Penelope. Quella fu l'unica volta che senza sorridere fissai in faccia la mia sorte e abbassai gli occhi».²⁶

²³ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., pp. 116-7: «CIRCE L'uomo mortale, Leucò, non ha che questo d'immortale. Il ricordo che porta e il ricordo che lascia. Nomi e parole sono questo. Davanti al ricordo sorridono anche loro, rassegnati».

²⁴ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 114.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, pp. 115-6. Il nome che la tradizione le attribuisce, Calipso, contiene in sé l'elemento dell'oblio. Pavese gioca sull'etimologia (*kalyptein*: «nascondere») per delineare il destino del per-

2. I nomi, gli dèi, gli uomini

Pavese stabilisce una distinzione tra il nome «autentico» della natura, che coincide con la sua sostanza ed è precluso alla conoscenza dei mortali, e il nome «artificiale» che viene apposto dagli uomini alle cose. Quest'ultimo è frutto di un'elaborazione razionale che si applica a una realtà mobile, e tenta di definirla secondo le categorie di spazio, tempo, causa. L'aspetto più problematico di questa sovrapposizione è lo statuto degli dèi dell'Olimpo, «i nuovi dèi» che avrebbero preso il sopravvento sugli antichi Titani. La nota di diario datata 4 agosto 1947 riporta la citazione di uno studio della religione greca, in cui Pavese riconosce il filo conduttore dei suoi *Dialoghi*:

da Harrison. *Prolegomena ecc.*,²⁷ p. 650. «Gli olimpici si occupano altrettanto poco del Prima che del Poi; non sono né la sorgente della vita né il suo fine. Inoltre, altra caratteristica è che, con le più rigide limitazioni, sono *umani*. Non sono una cosa sola con la vita che è nelle bestie, nelle correnti, nei boschi come nell'uomo. [...] (Senza saperlo, applicavi quest'idea nei Dial. polemizzando in base al mondo titanico e bestiale contro quello olimpico),²⁸

Il campo in cui la differenziazione tra le sfere è più marcato è quello del linguaggio. Si può riconoscere una fase originaria in cui il problema dell'espressione verbale non era neppure avvertito; la seconda, che consiste nella presa di distanza dell'uomo dalla natura, coincide con il momento nominale. Vi è poi una terza fase, in cui prendono forma gli dèi antropomorfi, che si oppongono radicalmente alle divinità primigenie, da cui pure derivano,²⁹ proprio per la loro implicazione nella dimensione onomastica. In questo senso, gli dèi sono umani e gli uomini hanno qualcosa di divino; dèi e uomini sono «riuniti e separati dal linguaggio».³⁰ Gli studi etno-antropologici, molto frequentati da Pavese, possono avere determinato la centralità del nome nello sviluppo di questo schema «evolutivo» della religiosità antica.

sonaggio, che viene paradossalmente ricordato dagli uomini nei loro racconti per la sua incapacità di accettare la dimensione della memoria e dell'esperienza individuale. Il nome, prodotto dell'intelletto umano, cerca di descrivere un'esperienza remota; sta al poeta ricostruire quel retroterra che sostanzia di realtà il segno.

²⁷ J.E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press 1922³.

²⁸ C. PAVESE, *Il mestiere di vivere – Diario 1935-1950*, a c. di M. Guglielminetti e L. Nay, Torino 1990, p. 336.

²⁹ Cfr. la nota del 24 febbraio 1947: «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*)».

³⁰ L. GABELLONE, *I nomi e gli dèi: la scomparsa del tragico*, «Paragone» XLIV (1993), pp. 110-127, ivi p. 115.

In particolare, W. Nestle aveva pubblicato nel 1940 il saggio *Vom Mythos zum Logos*, in cui trovava largo spazio il problema della teologia arcaica e della sua progressiva razionalizzazione: dapprima gli uomini avrebbero dato il nome di dèi agli enti naturali, mentre in un secondo momento sarebbe prevalsa l'assimilazione degli dèi agli uomini inventori delle tecniche e alla loro attività.³¹ Questa prospettiva pone al centro della religione l'uomo, che «crea» le divinità conferendo nome e personalità agli elementi della natura, fino al punto di trasferire le proprie caratteristiche alla sfera divina. Pavese riprende questo schema e fa del nome il suo fulcro. Nel dialogo *I ciechi*, l'indovino Tiresia, mortale dotato di facoltà profetica, spiega a Edipo che il mondo esisteva ben prima degli dèi, «quando il tempo non era ancor nato» e per ciò che accadeva non si cercavano spiegazioni razionali: «Le cose stesse, regnavano allora. Accadevano cose – adesso attraverso gli dèi tutto è fatto parole, illusione, minaccia».³² Gli dèi sono le creature più recenti nel mondo e non hanno la minima influenza sugli avvenimenti, non possono mutare le cose, ma si muovono nella dimensione della parola. Il flusso degli eventi è di per sé indifferente alla logica e alla morale; ciò che accade non è connotato in nessun senso: «è accaduto qualcosa – che non è bene né male, qualcosa che non ha nome – gli daranno poi un nome gli dèi».³³ Il problema degli dèi si pone quindi in termini onomastici: dalle parole di Tiresia il nome emerge come cifra caratteristica dell'esistenza degli Olimpî. Potremmo dire che i nuovi dèi corrispondono agli enti naturali, cui il nome conferisce una personalità riconoscibile. La differenza con i Titani e le antiche dee sta proprio nell'individualità garantita dal nome, al punto che i nuovi dèi si identificano con la funzione nominale. Gli dèi sono conseguenza del distacco razionale dell'uomo dalla natura: essi vivono soltanto nel nome e nella paura degli uomini per ciò che non comprendono. Mortali e immortali sono ugualmente destinati a sparire, ovvero a ritornare nel caos da cui sono emersi: solo ciò che è sempre stato (la natura) sarà, mentre tutto ciò che è connesso con la dimensione del tempo e dell'individualità è destinato a ricadere nell'indistinto. «Siamo un nome, non altro» (*La rupe*).³⁴ Gli dèi sono frutto del sistema razionale degli

³¹ Questa bipartizione viene fatta risalire da Nestle al sofista Prodicò di Ceo. Di Prodicò si occupa anche Untersteiner in uno studio datato proprio 1947. Cfr. M. UNTERSTEINER, *La storia dell'umanità e la soluzione dell'antitesi nomos-physis in Prodicò di Ceo*, «Rivista di storia della filosofia» II (1947), pp. 117-8: «nella prima [scil. fase] furono oggetto di culto le cose capitali per la conservazione della vita degli uomini, come il sole, la luna, i fiumi, il fuoco ecc. Quando, poi, vennero conosciute le arti, gli uomini pensarono che i loro inventori fossero dèi, come Demeter, Dioniso. Vale a dire, furono annoverati fra gli dèi quegli uomini che, con le loro invenzioni, furono di utilità agli altri uomini».

³² C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 21.

³³ *Ibid.*

³⁴ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 73. La profezia di Prometeo troverà compimento nell'ultimo dialogo, *Gli dèi*, su cui tornerò a breve.

uomini; a differenza dei Titani, trovano una sintesi tra eternità e individualità nel nome che gli uomini attribuiscono loro [Dioniso in *Il mistero*]:

Ci chiamano con le loro vocette, e ci danno dei nomi. [...] Hanno un modo di nominare se stessi e le cose e noialtri che arricchisce la vita. [...] Dappertutto dove spendono fatiche e parole nasce un ritmo, un senso, un riposo.³⁵

Gli dèi esistono nel mondo perché l'uomo, dando loro un nome, li inserisce in un ordine razionale, in cui essi svolgono funzioni specifiche. Demetra, versione antropomorfa della grande divinità femminile mediterranea, riconosce il suo debito verso le parole degli uomini: «Mi chiedo alle volte se io sono davvero la Gaia, la Rea, la Cibele, la Madre Grande, che mi dicono. Sanno darci dei nomi che ci rivelano a noi stessi, Iacco».³⁶ Il «rango» di questa divinità arcaica è stato rivalutato dal nome, di cui prima era sprovvista, al pari di Circe e Calipso; con esso, la dea ha ottenuto un posto nel mondo.³⁷ Ma gli uomini si stancheranno degli dèi, cioè dello specifico schema razionale, privo di una realtà autonoma, che li ha elaborati. Tuttavia l'uomo non rinuncerà al racconto della vita eterna, al tentativo di dare un senso al morire. L'atto di nominare è una caratteristica prettamente umana e si connette alla ricerca di senso e di autocoscienza. L'esperienza umana ha bisogno di essere 'detta' e ricordata per vincere la morte. Gli dèi sono una proiezione del percorso di emancipazione dell'uomo dalla natura, ovvero dal destino di annientamento dell'individualità: «tutto i mortali han sofferto quel che raccontano di noi» (*Il mistero*).³⁸ Come sosteneva Prometeo, gli dèi vivono nel nome e nella paura, ma non possono modificare il destino, che è roccia, terra, sangue, bestialità.³⁹ Lo statuto degli dèi resta ambiguo ed enigmatico, sospeso tra legge universale e proiezione del terrore umano per il caos primigenio, contro il quale gli Olimpî costituiscono un baluardo difensivo. Gli dèi appaiono come un potenziamento esasperato del *principium individuationis*, che si fa norma cosmica, puramente razionale. Nell'ultimo dialogo della raccolta,

³⁵ C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 151.

³⁶ *Ibid.*; «Per noi tu sei sempre Deò», ricorda Dioniso.

³⁷ Come fondamento di questa concezione si può richiamare con sicurezza un celebre passo delle *Baccanti* di Euripide, autore caro a Pavese; ai vv. 274-285, l'indovino Tiresia postulava una distinzione ispirata proprio alla filosofia di Prodicò, per cui la terra e il vino sarebbero i due aspetti fondamentali per la vita dell'uomo; la loro divinizzazione, che passa per l'attribuzione del nome, è frutto di un'operazione razionale e non esclude un certo grado di convenzionalità. Ciò che in Prodicò e Euripide si configura come un'opposizione fisica (cerealicoltura/viticultura, secco/umido), viene riproposto da Pavese nella forma delle due componenti basilari del «selvaggio», terra e sangue: «è nel sangue che ci hanno trovato» (ivi, p. 152).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. ivi, p. 85 (*L'uomo lupo*): «Gli dèi non ti aggiungono né tolgono nulla. Solamente, d'un tocco leggero, t'inchiodano dove sei giunto. Quel che prima era voglia, era scelta, ti si scopre destino».

Gli dèi, Pavese presenta uno scambio di battute tra due interlocutori senza nome. Il dialogo si svolge in un'epoca di molto successiva rispetto a quella, arcaica, in cui sono ambientati gli altri episodi della raccolta: i verbi sono tutti volti al passato e la profezia di Prometeo, che in *La rupe* aveva previsto la sparizione degli dèi dal mondo, si è realizzata. I due interlocutori esprimono il punto di vista degli uomini del nostro tempo: il presente conserva soltanto i nomi di ciò che fu vero per gli uomini del passato. «Ma sì, li han veduti. Han raccontato i loro nomi e niente più – è tutta qui la differenza tra le favole e il vero». ⁴⁰ Ciò che contraddistingue la religiosità antica è il fatto di credere agli incontri con Titani e dèi, e il nome, la *favola* di quelle vicende è il segnacolo di quella fede perduta. Il gioco dei nomi nasconde la ricerca di una sostanza perennemente vitale e dà conto di un allontanamento travagliato dell'uomo dalla natura e dal divino. Da questo processo prenderebbe corpo la mitologia stessa: ⁴¹

Con un semplice nome raccontavano la nuvola, il bosco, i destini. [...] – Dissero nomi, questo sì. Tanto che a volte mi domando se furono prima le cose o quei nomi. – Furono insieme, credi a me. ⁴²

Nel mondo contemporaneo gli dèi sono spariti perché la ragione umana ha avuto il sopravvento; l'uomo ha radicalizzato il proprio conflitto con la natura e il dio è stato rovesciato o relegato in una alterità muta. È sparito il bisogno di entità superiori su cui proiettare le proprie paure, ma la solitudine dell'individuo separato dal cielo e dalla terra ascolta con nostalgia l'eco di un mondo in cui le nubi, gli uomini e gli dèi si riconoscevano parte dello stesso universo, e si chiamavano per nome.

Credo in ciò che ogni uomo ha sperato e patito. Se un tempo salirono su queste alture di sassi o cercarono paludi mortali sotto il cielo, fu perché ci trovavano qualcosa che noi non sappiamo. Non era il pane né il piacere né la cara salute. Queste cose si sa dove stanno. Non qui. E noi che viviamo lontano lungo il mare o nei campi, l'altra cosa l'abbiamo perduta. [...] Quei loro incontri. ⁴³

Biodata: Francesco Padovani è Dottore in Lettere presso la Scuola Normale Superiore di Pisa.

francesco.padovani@sns.it

⁴⁰ Ivi, p. 169.

⁴¹ Si confronti la nota di diario del 2 aprile 1947 (C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, cit., p. 330): «Gli dèi sanno-vedono magico-razionalmente con distacco. Gli uomini fanno, non magicamente, con dolore. Danno i nomi, cioè risolvono in creazione».

⁴² C. PAVESE, *Dialoghi*, cit., p. 170.

⁴³ Ivi, p. 170-1.

