

# LA RISCOPERTA DEL MITO NELLA LETTERATURA ITALIANA DEGLI ANNI QUARANTA: CARLO LEVI E CESARE PAVESE

Luciano Lagazzi

Katedra romanistiky, Filozofická fakulta, Univerzity Palackého v Olomouci,  
Křížkovského 10, 77180 Olomouc, Repubblica Ceca  
luciano.lagazzi01@upol.cz

## **The rediscovery of the myth in Italian literature in the forties: Carlo Levi and Cesare Pavese**

**Abstract:** During the 1940s, Carlo Levi and Cesare Pavese reflected on the topic of myth, both in relation to the classical tradition and to the manipulation of mythological materials by European dictatorial regimes. This interest, nurtured in Levi by the relationship with the archaic life and culture of the Lucanian peasants and in Pavese by his focus on texts on the history of religions and anthropology, was transferred into books and cultural operations that are important for a profound rethinking, philosophical and literary, of the myth. On the basis of that “knowledge for citations” that was so dear to Benjamin and Jesi, an attempt is made to let the authors speak for themselves, relegating the critical contribution to the comments on the citations. The revaluation of the poetic and identity value of the myth that Levi and Pavese reaffirm has emerged in spite of its political exploitation. For Levi, it is precisely the mythical character of the subordinate culture that makes it more human and positive than the dominant rationalist one. For Pavese, despite the modern collective inability to access myth, it still represents an archetypal model of self-formation. It is not surprising, then, that the myth becomes a strongly characterizing element in the work of Levi and Pavese, even if its poetic potentialities are not immediately captured by the culture of the forties.

**Keywords:** myth; otherness; origin; freedom; identity

**Riassunto:** Durante gli anni Quaranta Carlo Levi e Cesare Pavese riflettono sul mito, sia in rapporto alla tradizione classica, sia in rapporto alla manipolazione dei materiali mitologici operata dalle dittature europee. Questo interesse, nutrito in Levi dal rapporto con la vita e la cultura arcaica dei contadini lucani, in Pavese dalla frequentazione di testi di storia delle religioni e antropologia, si tradurrà per entrambi gli scrittori in libri e operazioni culturali importanti per un profondo ripensamento filosofico e letterario del mito. Sulla scorta

di quella «conoscenza per citazioni» cara a Benjamin e a Jesi, si è cercato di lasciar parlare soprattutto gli autori, relegando l'apporto critico al commento dei brani citati. È così emersa la rivalutazione del valore poetico e identitario del mito che Levi e Pavese ribadiscono a dispetto delle sue strumentalizzazioni politiche. Per Levi è proprio il carattere mitico della cultura subalterna a renderla più umana e positiva di quella razionalistica dominante. Per Pavese, nonostante la moderna inaccessibilità collettiva al mito, esso rappresenta comunque un modello archetipico di formazione del sé. Non stupisce allora che il mito divenga un elemento fortemente caratterizzante nell'opera di Levi e di Pavese, anche se le sue potenzialità poetiche non vengono immediatamente colte dalla cultura degli anni Quaranta.

**Parole-chiave:** mito; alterità; origine; libertà; identità

## 1. Due uomini e una guerra

Nell'autunno del 1939, mentre le divisioni corazzate tedesche già correvano nelle pianure di Polonia, a La Baule, sulle rive francesi dell'Atlantico, un medico italiano riflette sulle tragedie collettive e personali cui assiste e pensa di scrivere un libro, un libro ambizioso:

Fu così che pensai di scrivere (per me solo e senza progetti di pubblicazione, che allora sarebbero stati assurdi) un libro, destinato, secondo quel primo schema, ad essere non breve, che, dopo una descrizione generale della crisi contemporanea nel suo insieme (poiché mi era chiaro come strettamente interdipendenti ne fossero i vari aspetti), la analizzasse particolarmente, problema per problema. Vi doveva essere una parte introduttiva, che mostrasse le cause comuni e profonde della crisi, e le cercasse, più che in questo o quell'avvenimento particolare, nell'animo stesso dell'uomo; e molti capitoli o libri sui singoli argomenti, dalla politica (con un'analisi critica delle ideologie liberali e socialiste) all'arte (con una storia dell'arte moderna), alla scienza, alla filosofia, alla religione, alla tecnica, alla vita sociale, al costume, ecc. (Levi 2018 [1946]: 28-29).

Passano gli anni infernali e nel 1945, a guerra da poco conclusa, un redattore di una casa editrice torinese scrive una breve lettera alla persona che ha scelto come collaboratore per avviare un nuovo progetto a lungo meditato negli anni del conflitto:

Caro De Martino,  
siamo vivi e al lavoro.

Vorrei avere Sue notizie e notizie della Collezione etnografica che *faremo*  
(Pavese-De Martino 1991: 61).

A queste date, questi due uomini non sembrano avere molto in comune, a parte – come peraltro tutti all'epoca – la drammatica esperienza della guerra e il bisogno di superarla. Eppure già a queste date i loro percorsi culturali e artistici, che li porteranno ad essere entrambi scrittori, sono intrecciati nel segno del mito: nel segno di quanto di più oscuro, terribile e ambiguo la guerra sembrava aver rivelato dell'uomo.

Questi due uomini sono Carlo Levi e Cesare Pavese.

## 2. Breve excursus storico

Prima di affrontare i nostri autori, conviene fare un passo indietro, per capire come la loro ricerca si inserisca nel contesto di una tematica di ascendenza secolare. Per

non risalire troppo nel tempo, partiremo circa un secolo prima delle tristi passeggiate di Levi sulle rive dell'Atlantico.

La polemica ottocentesca fra classici e romantici pareva aver tolto al mito, o come allora si diceva alle 'favole antiche', ogni diritto di cittadinanza nella letteratura italiana nel segno di una sua visione ridotta a stucchevole retorica aggravata da irrimediabile inattualità. Inutili erano stati gli sforzi di Monti nel *Sermone sulla mitologia* di additare l'attualissima ambiguità del mito, una sorta di doppio misterico dell'inaccessibile vero: ovvero il mito come una «veneranda mitica dea», rivolgendosi alla quale Monti poteva dire che la Verità

non osando timida ai profani  
tutta nuda mostrarsi, il trasparente  
mistico vel di tue figure implora.<sup>1</sup>

Finita la stagione del neoclassicismo e morto Leopardi,<sup>2</sup> il mito come tema profondo e identitario di riflessione sembra scomparire dalla letteratura italiana, dimorandovi quasi esclusivamente in forma di stilema retorico. Ma altrove, in Germania in particolare, l'atmosfera culturale era ben diversa: il gruppo berlinese del secondo romanticismo tedesco aveva colto e approfondito la potenzialità culturale del mito. Anche se il vero punto di svolta è senza dubbio Nietzsche, che aveva iniziato il suo percorso filosofico proprio dalla rilettura della tragedia greca e dalla profondità mitica della figura di Dioniso.

Così nei primi anni del Novecento sarà il D'Annunzio delle *Laudi* il primo a raccogliere il testimone e, anche per suggestione nietzscheiana, a rivitalizzare in poesia il grande potere evocativo e simbolico del mito.

Che l'operazione fosse in linea col clima culturale dell'epoca, di lì a poco lo testimonieranno anche *Mal di luna* di Pirandello (1913), i *Canti orfici* di Campana (1914), *Il porto sepolto* di Ungaretti (1916); opere in cui il mito è più o meno esplicitamente richiamato sin dai titoli, nonostante faccia capo ad autori, generi e poetiche molto distanti fra loro.

Ma cosa attira questi scrittori verso il mito? Sicuramente la consapevolezza post-baudelaireiana del dissidio fra letterato e massa, la volontà di rivendicare un proprio ruolo specifico a dispetto della retorica borghese e dell'attivismo proletario. Allora il mito può rappresentare la base di una nuova identità elitaria, un nucleo distintivo con grandi potenzialità espressive: non semplicemente una nuova effimera moda letteraria, né solo l'ennesimo tentativo di immergersi nelle acque del mondo antico per riemergere puri e incontaminati nel presente. Il mito può addirittura rappresentare una forma di sapere esoterico accessibile solo attraverso rinnovate pratiche

<sup>1</sup> Il passo citato corrisponde ai versi 164-166 dell'opera.

<sup>2</sup> Sarebbe troppo dispersivo approfondire la posizione di Leopardi sul mito. Mi limito a segnalare alcuni articoli sulla questione: Rambelli 2001 propone un'analisi della drammatizzazione mitopoietica leopardiana che secondo l'autore giunge alla fondazione di una vera e propria mitologia della vitalità; Fimiani 2002 si sofferma sulla questione del rapporto fra *Operette morali* e *Dialoghi con Leucò*, un parallelo da tempo discusso in sede critica; Gragnolati 2006 approfondisce il confronto fra mito in Leopardi e Pavese, non solo alla luce delle *Operette morali* ma anche in riferimento ai *Canti*. Quanto all'influenza di Leopardi su Carlo Levi si veda Sperduto 2004.

iniziatiche, un codice esclusivamente comprensibile a pochi eletti, uomini o (meglio) superuomini che siano.<sup>3</sup>

Queste possibilità sembrano comprovate dalla fortuna che mito e superomismo stanno per godere anche nell'orizzonte politico di Italia e Germania: fra il 1922 e il 1933 si consuma l'ascesa al potere di Mussolini e Hitler, che pone le premesse per un largo riuso propagandistico del mito e del suo irrazionale potere persuasivo. Il recupero di simboli antichi, dal fascio alla svastica, a testimoniare un richiamo alle proprie 'Origini' e alla propria 'Tradizione' intese come valori fondanti (e perciò degni di maiuscola) di un nuovo 'Ordine' e persino di un nuovo 'Uomo' sono - al di là dell'ovvio, colpevole e triviale falso storico - una componente irrinunciabile per fascismo e nazismo. Questi simboli infatti non devono semplicemente richiamare parole d'ordine dei regimi, come 'Potere' e 'Razza pura', ma devono anche 'riposare in sé stessi', ovvero rimandare a un nucleo di senso enigmatico e inaccessibile, che tuttavia risulterà essere l'alimento fondamentale della *religio mortis* delle SS.

Tale fu il passato per i nazisti, il linguaggio dei quali coincise con l'inabissarsi nelle immagini deformi del passato offerte dalla tecnicizzazione del mito. Privo di ogni valore di collettività, quel linguaggio attingeva ad immagini mitiche deformi in cui si erano proiettate le malattie e le colpe dei criminali, in cui ciascuno si abbandonava ciecamente al flusso dell'inconscio, ritrovando in quell'esoterismo mostruoso una conferma ed un precedente mitico delle proprie malattie e delle proprie colpe (Jesi 2002 [1968]: 40).<sup>4</sup>

Siamo di nuovo giunti agli anni Trenta: la deriva razzista delle dittature nere si sta rivelando apertamente ed è ormai prossima la tragedia dei campi di sterminio. Possiamo insomma tornare a La Baule, sulle rive dell'Atlantico, quando Levi riflette sulla «crisi contemporanea».

### 3. Il mito come equilibrio di alterità in Carlo Levi

Il libro ambizioso a cui Levi pensava si concretizzerà nel giro di pochi mesi, ma non avrà le dimensioni inizialmente immaginate: dell'impianto originario si salverà praticamente solo la parte introduttiva, pubblicata nel 1946 col titolo *Paura della libertà*;<sup>5</sup> dunque la parte che doveva mostrare «le cause comuni e profonde della crisi, e le ricercasse, più che in questo o quell'avvenimento particolare, nell'animo stesso dell'uomo» (Levi 2018 [1946]: 29).

L'intenzione di Levi non è ovviamente quella di assolvere i regimi che furono la causa della catastrofe, ma semmai quella di capire come quei regimi abbiano potuto rappresentare per anni punti di riferimento e addirittura ideali per milioni di persone. L'uso che del mito tali regimi avevano fatto forniva sicuramente elementi di riflessione: la potenza persuasiva dei simboli fascisti e nazisti sembrava attingere

---

<sup>3</sup> Questa deriva in ambito tedesco è stata magistralmente indagata in Jesi 2018.

<sup>4</sup> Gran parte dell'opera di Jesi ruota intorno al problema della tecnicizzazione del mito e della 'macchina mitologica', ovvero il procedimento con cui materiali mitologici preesistenti vengono attualizzati in funzione ideologica. Sul concetto di *religio mortis*, altro tipico tema jesiano, si veda Jesi 2012.

<sup>5</sup> Sulla centralità di *Paura della libertà* nell'opera di Carlo Levi si veda Calvino 1967.

a una profondità ben maggiore del livello cui si collocavano i riti e le parole, tutto sommato retoriche e volgari, dei dittatori. E quel livello profondo sembrava a Levi essere connesso con l'essenza umana:

Che cos'è l'indifferenziato, e quali i suoi rapporti col sacro? Il mito della generazione dal caos è veramente pieno di senso. Esiste un indistinto originario, comune agli uomini tutti, fluente nell'eternità, natura di ogni aspetto del mondo, spirito di ogni essere del mondo, memoria di ogni tempo del mondo. Da questo indistinto partono gli individui, mossi da una oscura libertà a staccarsene per prendere forma, per individuarsi - e continuamente riportati da un'oscura necessità a riattaccarsi e fondersi in lui. Questo doppio sforzo sta fra due morti: la caotica prenatale, e il naturale spegnersi e finire. Ma morte vera è soltanto il distacco dal flusso dell'indifferenziato, vuota ragione egoistica, astratta libertà - e, all'opposto, l'incapacità totale a differenziarsi, mistica oscurità bestiale, servitù dell'inesprimibile (Levi 2018 [1946]: 41).

Dunque l'uomo, pur figlio del caos, vive un'esperienza di parentesi fra due morti, che sarà tanto più 'umana' quanto più sarà mantenuto il difficile equilibrio fra identità e indifferenziazione, fra razionalità pura e pura istintualità: l'astratta libertà che si colloca a un polo è 'matrigna' di sviluppo, perché rivendicando le ragioni dell'individuo contro la massa, del diritto contro la violenza, porta sì alla religione, allo stato, alla scienza, al liberalismo, ma nello stesso tempo pone le premesse per una loro evoluzione clericale, dittatoriale, tecnicista, superomistica; mentre all'altro polo le forze irrazionali della massa indifferenziata premono per togliere consapevolezza, responsabilità, in ultima analisi 'umanità' all'agire individuale, risemantizzando così le conquiste della ragione in armi al servizio dell'irrazionale. Negli anni di stesura di *Paura della libertà* è evidente che le polarità appena descritte incarnano le esauste democrazie positiviste da una parte, e i mistici regimi totalitari che le hanno soppiantate dall'altra, polarità entrambe segnate appunto dalla paura della libertà. Perché per Levi la vera libertà è quell'equilibrio precario ma salvifico che tiene l'uomo lontano dal baratro dei due opposti poli, la coscienza di essere figli del caos senza tuttavia la presunzione di poter negare le proprie origini o la codarda rassegnazione a una loro accettazione acritica. Perché, anche se figlio del caos, l'uomo nella sua parentesi di vita può conquistare uno spazio di manovra equidistante dagli estremismi dell'individualità e della massa, lo spazio appunto della vera libertà:

Il fluire dell'indifferenziato è *natura* ineffabile e oscura e i suoi sospiri sono terremoti e vulcani e tempeste e costellazioni - e l'ineffabile incoscienza dell'insetto. L'azione è, al contrario, frutto della differenziazione completa: l'individuo, staccato dal tutto, si muove per darsi forma, e il suo movimento è incomprendibile se non a lui. L'*avvenimento* è invece un prodotto dell'attività umana in quanto creatrice, ricca cioè nello stesso momento di differenziazione e di indifferenziazione, di individualità e di universalità: tanto più individuale quanto più sopraindividuale, tanto più universale quanto più singola e intensa, libera insieme e necessaria - comprensibile a tutti per loro comune indistinta natura; trascendente a ciascuno in quanto distinto e individuale - ma a cui tutti, nella loro individuazione, liberamente partecipano e portano coscienza (Levi 2018 [1946]: 41-42).

Questo spazio è anche tipicamente lo spazio dell'arte:

L'arte è totalità, perché in lei nascono insieme il momento dell'indifferenziato e quello del particolare, l'abisso vi prende forma senza diminuirsi, la passione vi si esprime senza urlare, l'uomo vi è interno, senza legami, sufficiente a se stesso (Levi 2018 [1946]: 90).

Contro le minacce del caos e dell'ordine supremi, Levi trova dunque un buon antidoto nell'arte, nella libertà vera dell'arte, che è insieme frutto e testimonianza della libertà vera dell'uomo. E che è anche un inno alla pace:

Ma sempre il senso idolatrico dello Stato richiede la guerra, totale e continua, una con lo Stato e la sua esistenza, inscindibile dalla vita del dio. Solo lo stato di libertà, è stato di pace: dove è vera pace, là è vera libertà, perché gli idoli non vivono senza guerra. Ma gli uomini vivono soltanto nella pace (Levi 2018 [1946]: 110).

Sembrerebbe dunque che con *Paura della libertà* Levi cerchi nell'arte una via di fuga e di riscatto dalla catastrofe storica che sta vivendo nel 1939 e che la sua posizione di fronte all'orrore dei regimi non sia molto diversa da quella testimoniata da Primo Levi in *Se questo è un uomo*, quando l'*Inferno* letterario di Dante può risuonare come parziale vacanza dell'inferno reale del lager; anzi, in prospettiva storica, la bellezza artistica e morale della parola dantesca diviene certezza della vittoria del bene sul male, dell'umanità sulla disumanità.<sup>6</sup>

Eppure la visione di Carlo Levi tende a guardare oltre l'arte per recuperare il valore del mito come unica espressione umana che non riduca la potenza inesprimibile del sacro.<sup>7</sup> Se il mito si è prestato nella storia a incarnare ideologie di potere, per Levi ciò si deve all'incapacità di accettare il messaggio mitico nella sua sconvolgente alterità, sostituendolo con idoli più comprensibili come Dio e Stato. Idoli che se da una parte forniscono agli uomini una potente forma di emancipazione dal sacro terrore del mito, dall'altra li spingono verso i poli estremi dell'indifferenziato e del particolare, ovvero tolgono loro libertà.

La riflessione di Levi ha sicuramente il carattere dell'esercizio filosofico e sarà lo stesso autore in un'intervista del 1971 a definire *Paura della libertà* una sorta di «poema filosofico».<sup>8</sup> Ciò non toglie che il dato storico e biografico sia altrettanto rilevante di quello filosofico. Dal 1935 al 1936, Levi era stato inviato al confino in Lucania per la sua attività antifascista e da quella esperienza doveva nascere la sua opera più nota: *Cristo si è fermato a Eboli*. E molte delle riflessioni di stampo filosofico che Levi conduce in *Paura della libertà*, hanno un perfetto corrispondente 'antropologico' nelle vicende narrate in *Cristo si è fermato a Eboli*:

Questa fraternità passiva, questo patire insieme, questa rassegnata, solidale, secolare pazienza è il profondo sentimento comune dei contadini, legame non religioso, ma naturale. Essi non hanno, né possono avere, quella che si usa chiamare coscienza politica, perché

---

<sup>6</sup> Il rapporto fra i due Levi, ma nel segno della comune pratica di 'testimonianza', è già istituito da Giorgio Agamben nell'introduzione all'edizione Neri Pozza di *Paura della libertà* (Agamben 2018: 11).

<sup>7</sup> «Qual è il processo di ogni religione? Mutare il sacro in sacrificale: togliergli il carattere di inesprimibilità, trasformandolo in fatti e in parole: far dei miti, riti» (Levi 2018 [1946]: 39). È qui chiaro che per Levi il sacro si oppone alla religione come il mito si oppone al rito. Per un'analisi del sacro in Levi si veda Galvagno 2004: 109-116.

<sup>8</sup> Agamben cita un brano dall'intervista nella nota 1. Inoltre nell'introduzione di Agamben vengono chiarite bene le fonti filosofiche del pensiero di Levi, o per meglio dire gli autori e le opere che possono averlo ispirato (Agamben 2018: 7).

sono, in tutti i sensi del termine, pagani, non cittadini: gli dèi dello Stato e della città non possono aver culto fra queste argille, dove regna il lupo e l'antico, nero cinghiale, né alcun muro separa il mondo degli uomini da quello degli animali e degli spiriti, né le fronde degli alberi visibili dalle oscure radici sotterranee. Non possono avere neppure una vera coscienza individuale, dove tutto è legato da influenze reciproche, dove ogni cosa è un potere che agisce insensibilmente, dove non esistono limiti che non siano rotti da un influsso magico. Essi vivono immersi in un mondo che si continua senza determinazioni, dove l'uomo non si distingue dal suo sole, dalla sua bestia, dalla sua malaria: dove non possono esistere la felicità, vagheggiata dai letterati paganeggianti, né la speranza, che sono pur sempre dei sentimenti individuali, ma la cupa passività di una natura dolorosa. Ma in essi è vivo il senso umano di un comune destino, e di una comune accettazione. È un senso, non un atto di coscienza; non si esprime in discorsi o in parole, ma si porta con sé in tutti i momenti, in tutti i gesti della vita, in tutti i giorni uguali che si stendono su questi deserti (Levi 2014 [1945]: 68-69).

Levi incontra al confino il vero mondo del sacro e del mito, un mondo arretrato e dimenticato ma non per questo meno umano e degno di quello della Storia, un mondo dove Cristo non è mai giunto, ma in cui tuttavia vige un'isola di alterità salvifica rispetto al mare di colpevole disumanità che la circonda. Un mondo in definitiva molto libero a dispetto della sua subalternità storica, perché i suoi valori mantengono tutta la loro potente ambiguità e proprio per questo divengono impermeabili alle ideologie totalizzanti:

Tutto, per i contadini, ha un doppio senso. La donna-vacca, l'uomo-lupo, il Barone-leone, la capra-diavolo non sono che immagini particolarmente fissate e rilevanti: ma ogni persona, ogni albero, ogni animale, ogni oggetto, ogni parola partecipa di questa ambiguità. La ragione soltanto ha un senso univoco, e, come lei, la religione e la storia. Ma il senso dell'esistenza, come quello dell'arte del linguaggio e dell'amore, è molteplice, all'infinito. Nel mondo dei contadini non c'è posto per la ragione, per la religione, per la storia. Non c'è posto per la religione, appunto perché tutto partecipa della divinità, perché tutto è, realmente e non simbolicamente, divino. Il cielo come gli animali, Cristo come la capra. Tutto è magia naturale. Anche le cerimonie della chiesa diventano dei riti pagani, celebratori della indifferenziata esistenza delle cose, degli infiniti terrestri dèi del villaggio (Levi 2014 [1945]: 102).

Se *Cristo si è fermato a Eboli* è la testimonianza letteraria del mondo del sacro e del mito, *Paura della libertà* è la sua celebrazione filosofica: solo questo è per Levi il mondo degli uomini liberi, il mondo in cui gli uomini non perdono mai la loro umanità, in cui si accetta di esistere senza arroganza e senza vigliaccheria per una breve parentesi fra due morti, pronti a condividere con l'universo, nel segno del mito, il mistero della vita.<sup>9</sup>

#### 4. Il mito come norma delle origini in Cesare Pavese

Negli stessi anni in cui Levi meditava sul sacro e sul mito, anche Pavese lo faceva.<sup>10</sup> Quando nel 1945 contatta De Martino per avviare una nuova collana editoriale, ha

<sup>9</sup> Un'interpretazione di segno opposto si legge in Meier 2002, dove le idee di Levi vengono ricollegate alla vulgata junghiana di regime, ovvero a modelli di arcaicità e vitalismo molto simili a quelli propagandati dal nazismo, per dimostrare come anche la cultura antifascista non fu indenne dalle distorsioni culturali della destra.

<sup>10</sup> Levi e Pavese si erano conosciuti personalmente perché entrambi frequentavano l'ambiente intellettuale

appena finito di scrivere un libro fondamentale per la sua poetica: *Feria d'agosto*. Si tratta di una raccolta di racconti divisa in tre sezioni: «Il mare», «La città», «La vigna». Questi titoli non indicano luoghi reali, tanto è vero che nella prima sezione nessun racconto si svolge concretamente al mare. Questi luoghi sono piuttosto una visualizzazione concentrica dell'altrove, una topografia delle distanze identitarie dal centro del sé, se non addirittura dal centro dell'essere. In una lettera di Pavese a Fernanda Pivano del 27 giugno 1942 si legge:

Sempre, ma più che mai questa volta, ritrovarmi davanti e in mezzo alle mie colline mi sommuove nel profondo [...] e rivedere perciò questi alberi, viti, sentieri ecc. mi dà un senso di straordinaria potenza fantastica, come se mi nascesse ora, dentro, l'immagine assoluta di queste cose, come se fossi un bambino, ma un bambino che porta, in questa scoperta, una ricchezza di echi, di stati, di parole, di ritorni, di fantasia insomma, che è davvero smisurata! [...] Ci vogliono miti, universali fantastici, per esprimere a fondo e indimenticabilmente quest'esperienza che è il mio posto nel mondo (Pavese 1966: 639).

Non è strano allora che la terza sezione di *Feria d'agosto*, «La vigna»,<sup>11</sup> si apra con testi dal carattere più di riflessione che di narrazione, in cui troviamo una precisa definizione di mito:

Il mito è insomma una norma, lo schema di un fatto avvenuto una volta per tutte, e trae il suo valore da questa unicità assoluta che lo solleva fuori del tempo e lo consacra rivelazione. Per questo esso avviene sempre alle origini, come nell'infanzia: è fuori del tempo.<sup>12</sup>

Questa idea di mito è affine a quella concepita da Eliade, in un testo che risale al 1948 e che verrà tradotto e pubblicato nella «Collana viola»<sup>13</sup> solo nel 1952, ma la cui uscita era già stata auspicata da Pavese nel 1949 (Pavese-De Martino 1991: 131). Si tratta del *Trattato di storia delle religioni*:

Il mito, quale che sia la sua natura, è sempre un *precedente* e un *esempio*, non soltanto rispetto alle azioni («sacre» o «profane») dell'uomo, ma anche rispetto alla propria condizione; meglio: il mito è un precedente per i modi del reale in generale (Eliade 2016: 379).

Anche se dipende probabilmente da quella di Eliade, la definizione di Pavese si sostanzia di vari elementi tipicamente pavesiani come il rapporto fra mito e tempo nonché il rimando alle origini e all'infanzia; e anche il concetto di normatività è più netto e preciso rispetto a quello di esempio, cui pur allude.

Partiamo da quest'ultimo punto. Poiché il mito rimanda a un'origine fuori dal tempo e dallo spazio umani, esso si presta a costituire rivelazione di quell'origine, nel momento in cui l'uomo percepisce la presenza mitica entro il tempo e lo spazio umani. Per Pavese ciò avviene tipicamente nell'infanzia, il periodo più vicino alle

---

legato a Gobetti. E proprio per questa loro frequentazione e attività antifascista, entrambi furono mandati al confino. Ma nella loro riflessione sul mito non ci sono tracce di influenze reciproche dirette.

<sup>11</sup> Sulla vigna pavesiana come luogo dell'immaginario, collocato sotto il segno di Dioniso, si veda Barberi Squarotti 2000.

<sup>12</sup> La citazione è tratta dal testo *Del mito, del simbolo e d'altro*, il primo della sezione «La vigna»: è sostanzialmente un piccolo saggio, ma l'uso di un ambiguo tu generico istituisce un rapporto molto diretto col lettore (Pavese 2002 [1946]: 150).

<sup>13</sup> Con «Collana viola» si intende appunto la collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici pubblicata presso l'Einaudi e che Pavese diresse con la collaborazione di De Martino. Il nome deriva dal colore della cornice dei volumi.

origini del singolo. Queste origini sono di fatto lo stato prenatale, che si conclude con la fase liminare della vita intrauterina. Una volta nato, l'uomo si stacca lentamente dalla sua condizione indifferenziata e impiega gran parte dell'infanzia per acquisire un'identità segnata appunto da varie epifanie mitiche:

Nessun bambino ha coscienza di vivere in un mondo mitico. Ciò s'accompagna all'altro noto fatto che nessun bambino sa nulla del «paradiso infantile» in cui a suo tempo l'uomo adulto si accorgerà di essere vissuto. La ragione è che negli anni mitici il bambino ha assai di meglio da fare che dare un nome al suo stato. Gli tocca vivere in questo stato e conoscere il mondo. Ora, da bambini il mondo si impara a conoscerlo non – come parrebbe – con immediato e originario contatto alle cose, ma attraverso i segni di queste: parole, vignette, racconti. Se si risale un qualunque momento di commozione estatica davanti a qualcosa del mondo, si trova che ci commoviamo perché ci siamo già commossi; perché un giorno qualcosa ci apparve trasfigurato, staccato dal resto, per una parola, una favola, una fantasia che vi si riferiva e lo conteneva (Pavese 2002 [1946]: 152).

Ne discende, come Pavese aveva annotato nel suo diario già nel 1942, che «Non esiste un "vedere le cose la prima volta". Quella che ricordiamo, che notiamo, è sempre una seconda volta» (Pavese 2000 [1952]: 245). Insomma, la nostra conoscenza, a maggior ragione quella filtrata dall'emozione e dallo stupore, è sempre una rivelazione, un percepire epifanie dall'origine mitica.<sup>14</sup>

Ma quando Pavese definisce il mito come norma, suggerisce anche che le rivelazioni e le epifanie che formano la nostra identità presuppongono un dovere, un obbligo morale. Nel mito è iscritto il paradigma della redenzione e della rinascita, il grande ciclo dell'eterno ritorno, il vortice di vita e di morte in cui l'uomo è immerso. L'esempio di cui parla Eliade è infatti anche un *exemplum* morale, un modello iniziatico che porta alla fusione col tutto, ovvero, nei termini variamente declinati dalle diverse religioni, alla salvezza. Qui però sembra aprirsi una crepa nel valore dell'esperienza mitica: il Pavese dei *Dialoghi con Leucò* sembra concepire l'adesione al mito non più come redenzione ma semmai come sacrificio. Il destino umano è comunque un fato totalmente tragico, senza possibilità di lieto fine. La discesa agli inferi, anche quando prevede una risalita, non ci riscatta dalla morte, ma anzi ci rende solo consapevoli del nostro inutile sacrificio:

È andata così. Salivamo il sentiero tra il bosco delle ombre. Erano già lontani Cocito, lo Stige, la barca, i lamenti. Si intravedeva sulle foglie il barlume del cielo. Mi sentivo alle spalle il fruscio del suo passo. Ma io ero ancora laggiù e avevo addosso quel freddo. Pensavo che un giorno avrei dovuto tornarci, che ciò che è stato sarà ancora. Pensavo alla vita con lei, com'era prima; che un'altra volta sarebbe finita. Ciò che è stato sarà. Pensavo a quel gelo, a quel vuoto che avevo traversato e che lei si portava nelle ossa, nel midollo, nel sangue. Valeva la pena di rivivere ancora? Ci pensai, e intravvidi il barlume del giorno. Allora dissi «Sia finita» e mi voltai. Euridice scomparve come si spegne una candela. Sentii soltanto un cigolio, come d'un topo che si salva (Pavese 1999 [1947]: 77).

Questa visione pavesiana è stata ben chiarita da Jesi, che rilegge in questa luce il trittico della *Bella estate*.<sup>15</sup> E conclude:

<sup>14</sup> Il rapporto fra questa concezione del mito e la poetica pavesiana viene indagato in Gioanola 2000.

<sup>15</sup> Col titolo *La bella estate*, Pavese fa pubblicare nel 1949 tre romanzi scritti in epoche diverse: *La bella*

L'aspetto più personale e profondo del rapporto di Pavese con il mito ci sembra consistere nell'immagine del sacrificio: nella necessità morale di vivere nell'oggi, anche se così l'eterno ritorno al tempo primordiale del mito è reso possibile solo più dal riconoscere nel mito un simbolo etico, la legge cifrata di una virtù dalla quale, quando ci si sottopone alla sua legge, si può ottenere la morte (Jesi 2002 [1968]: 169).

Allora non stupisce l'importanza poetica che acquista per Pavese la nostalgia per l'infanzia e per il suo valore emozionale e cognitivo. È quello il luogo privilegiato delle personali epifanie mitiche, il tempo in cui il sacrificio è vissuto ancora senza consapevolezza tragica, lo stato in cui ci è dato «vivere nell'essere genuino» (Pavese 2002 [1946]: 164) ignari della nostra condizione alterata, seconda a quell'essere. Così gli unici momenti felici dell'adulto sono quelli in cui torna fanciullo:

Davanti al sentiero che sale all'orizzonte, l'uomo non ritorna ragazzo: è ragazzo. Per un attimo, in cui giunge a far tacere ogni ricordo, si trova entro gli occhi la vigna immobile, istintiva, immutabile, quale ha sempre saputo di avere nel cuore. E non accade nulla, perché nulla può accadere che sia più vasto di questa presenza. Non occorre nemmeno fermarsi davanti alla vigna e riconoscerne i tratti familiari e inauditi. Basta l'attimo dell'incontro e già il ragazzo e l'uomo adulto han cominciato il loro dialogo che, ricco di giorni, dall'inizio non muta (Pavese 2002 [1946]: 166-167).

Come è chiaro dal testo, non si tratta di ricordare, non è in causa né la rimembranza leopardiana né la *recherche* prustiana (tanto per citare due autori più o meno esplicitamente richiamati da Pavese in *Feria d'agosto*), ma semmai la sospensione del tempo, l'estatica sovrapposizione sincronica del ragazzo e dell'adulto. Senza contare che la visione pavesiana dell'infanzia richiama un altro tema mitico per eccellenza, quello del fanciullo divino.<sup>16</sup>

## 5. Il mito tra comunità e solitudine

Pur con modi e percorsi indipendenti, Levi e Pavese avviano una riflessione sul mito parallela nei tempi e spesso anche nei risultati. La prima evidenza comune è il riconoscimento di quanto il mito sia importante per l'uomo in termini identitari anche nella contemporaneità: che il Novecento inglobi ampie sacche premoderne ancora dominate dal pensiero mitico, come pensa Levi, o che l'uomo moderno si forgi singolarmente su archetipi dal carattere mitico, come suggerisce Pavese – comunque è il mito a garantire il meglio dell'identità umana, vuoi in termini di libertà (Levi), vuoi in forme di indirizzo morale ed estatico (Pavese). Ne consegue, per entrambi gli scrittori, una grande potenzialità letteraria del rapporto col mito, da ricercare e valorizzare nelle proprie opere. Pavese, in particolare, sembra evolvere chiaramente nel senso di una sempre maggior caratura mitica della propria narrazione, fino a dilagare in vere e proprie summe quali i *Diologhi con Leucò* e *La luna e i falò*.<sup>17</sup>

---

*estate*, la cui stesura risale ai primi anni Quaranta, *Il diavolo sulle colline* del 1948 e *Tra donne sole* del 1949. Nonostante gli scarti temporali, Pavese sente che queste tre opere hanno un fondo comune, legato proprio al tema della festa e del mito.

<sup>16</sup> Per una trattazione esaustiva del tema mitico e psicologico del fanciullo divino si veda Jung-Kerényi 2012: 47-148.

<sup>17</sup> Si veda al riguardo Parisi 2012.

Parallela ai nostri due autori è anche la volontà di non lasciare che un patrimonio identitario e poetico così alto venga relegato al suo uso triviale e politico, a quel mito tecnicizzato che le dittature sanno sfruttare così bene in senso propagandistico. Insomma sia Levi sia Pavese cercano di riabilitare il mito dalle sue manipolazioni fasciste e naziste, anche se per vie in questo caso decisamente divergenti.

Levi insiste sull'importanza del valore sociale subalterno della visione mitica: il mondo dei contadini lucani è un mondo mitico perché sa ancora condividere una visione vitale e positiva della fusione fra uomo e natura. Anzi, proprio l'arretratezza e l'isolamento di quel mondo lo protegge dall'idolatria della propaganda e lo lascia in sostanza libero e refrattario alla ferocia dei regimi.<sup>18</sup> Non si tratta di un mondo idilliaco, tutt'altro; ma si tratta pur sempre di un mondo più rispettoso dell'uomo rispetto a quanto risulti quello del potere, statale o religioso che sia. Non a caso Levi durante la Costituente si farà promotore di una visione federale della Repubblica, di uno Stato che sappia dare peso ai valori e alle forme sociali e culturali più basse e decentrate, che sappia mitigare gli idoli dei potenti con i miti dei subalterni.

Pavese al contrario non crede più nella possibilità di un accesso moderno e comunitario al mito, tanto più che, per certi versi, questo tipo di accesso era stato tentato e incentivato proprio da fascismo e nazismo, con gli esiti disumani entrati nella Storia. Ma se nemmeno il mondo contadino delle Langhe riesce a «vivere nell'essere genuino» in forme condivise e collettive, ciò non esclude un valore individuale, formativo e cognitivo, delle epifanie mitiche. Allora quegli stessi materiali mitici che il nazismo aveva manipolato e infangato, non vanno rigettati in toto, ma ripuliti e rivalutati al netto della loro componente propagandistica. E la direzione che Pavese imprime alla «Collana viola», nonché i dissidi che presto si verificheranno con De Martino, sono segnati appunto da questo puntiglio:

«Che effettivamente noi abbiamo altri ideali dall'immobilità mandarina o dal tribale ritualismo dei popoli di natura, non abolisce il fatto che, nel corso della nostra conquista e riduzione a chiarezza del mondo intero, queste esotiche verità ci sono state rivelate. Così come nell'opera di analisi e definizione dei fatti psichici ci è accaduto di battere il naso in fenomeni inesplicabili se non con una teoria dell'inconscio. Ora, può darsi che qualche rammollito

<sup>18</sup> Esemplare l'episodio dell'adunata fascista descritta in *Cristo si è fermato a Eboli* (Levi 2014 [1945]: 66-67): «Questa strana e scoscesa configurazione del terreno fa di Gagliano una specie di fortezza naturale, da cui non si esce che per vie obbligate. Di questo approfittava il podestà, in quei giorni di cosiddetta passione nazionale, per aver maggior folla alle adunate che gli piaceva di indire per sostenere, come egli diceva, il morale della popolazione, o per fare ascoltare, alla radio, i discorsi dei nostri governanti che preparavano la guerra d'Africa. Quando don Luigino aveva deciso di fare un'adunata, mandava, la sera, per le vie del paese, il vecchio banditore e becchino con il tamburo e la tromba; e si sentiva quella voce antica gridare cento volte, davanti a tutte le case, su una sola nota alta e astratta: - Domattina alle dieci, tutti nella piazza, davanti al municipio, per sentire la radio. Nessuno deve mancare. - Domattina dovremo alzarci due ore prima dell'alba, - dicevano i contadini, che non volevano perdere una giornata di lavoro, e che sapevano che don Luigino avrebbe messo, alle prime luci del giorno, i suoi avanguardisti e i carabinieri sulle strade, agli sbocchi del paese, con l'ordine di non lasciar uscire nessuno. La maggior parte riusciva a partire pei campi, nel buio, prima che arrivassero i sorveglianti; ma i ritardatari dovevano rassegnarsi ad andare, con le donne e i ragazzi della scuola, sulla piazza, sotto il balcone da cui scendeva l'eloquenza entusiastica e uterina di Magalone. Stavano là, col cappello in capo, neri e diffidenti, e i discorsi passavano su di loro senza lasciar traccia».

europeo si compiaccia di smarrirsi in questo inconscio, di drogarsene, di riempirne il suo orizzonte; come può darsi che qualche altro sia tentato di indossare una maschera congolese e invocare gli spiriti delle nuvole; ma tutto questo deve soltanto stimolarci a studiare più a fondo e capire, cioè rendere europei, sia l'inconscio che le culture della maschera (Pavese 1951: 283).

Se dunque parte dei testi della «Collana viola» proviene da una cultura di destra, talvolta non priva di brutte macchie storiche, non per questo vanno esclusi dalla pubblicazione come avrebbe voluto De Martino. Così l'idea di Pavese che sia «più utile una precisa nota filologica che non dieci pagine di mani avanti e di proteste antifasciste» farà infuriare De Martino e porterà a un contrasto mai più risolto (siamo nel 1949 e Pavese si suiciderà l'anno seguente).

Di fatto lo sforzo di Pavese e di Levi per riabilitare il mito e riattivarne la potenza letteraria non sembra sortire grandi effetti nell'ambiente culturale italiano. Se è vero che la «Collana viola» avrà un grande successo di pubblico, è anche vero che in sede critica verrà pesantemente attaccata, da destra e da sinistra. Così come le idee federaliste di Levi non avranno molto seguito in Costituzione. Per molti anni il mito e la cultura folklorica subalterna avranno spazio solo nelle opere saggistiche, a partire proprio da De Martino, che finirà per dominare la scena degli studi antropologici in Italia. Semmai il testimone verrà raccolto più tardi, e per vie traverse, da un altro letterato di frontiera: Pier Paolo Pasolini.<sup>19</sup>

## Ringraziamenti

La realizzazione e la pubblicazione del presente articolo sono state possibili grazie al finanziamento per la ricerca universitaria erogato all'Università Palacký di Olomouc dal Ministero della pubblica istruzione, della gioventù e dello sport della Repubblica Ceca; esse si inscrivono nel quadro del progetto IGA\_FF\_2019\_029 (Latin America and Europe. Synergy in Literature, Linguistics and Culture of the romance countries).

### Bibliografia

- ABAMBEN, Giorgio (2018), «Attualità di Carlo Levi», in LEVI, C. (2018) [1946], *Paura della libertà*, Vicenza: Neri Pozza Editore.
- BARBERI SQUAROTTI, Giorgio (2000), «Il ragazzo e l'avventura: "Feria d'agosto"», *Esperienze letterarie* 3-4, 7-21.
- CALVINO, Italo (1967), «La compresenza dei tempi», *Galleria* 3-6, 237-240.
- CHIESI, Roberto (2018), «"Uno scrittore che non suscita problemi". Pavese secondo Pasolini nell'intervista di Dominique Fernandez e Franco Contini del 1972», *Studi Pasoliniani* 12, 53-60.

---

<sup>19</sup> Pasolini non ha mai nascosto la sua antipatia per Pavese (si veda Chiesi 2018) e non si può certo dire che Carlo Levi sia fra le sue frequentazioni letterarie più assidue. Tuttavia parte della cultura etnologica di Pasolini proviene proprio dalla «Collana viola», mentre la sua immagine del mondo subalterno, almeno in rapporto al fascismo storico, coincide in gran parte con le idee di Levi. Anche se un personale e consapevole rapporto coi materiali mitologici è già avvertibile sin dalle *Poesie a Casarsa* del 1942, solo a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta Pasolini elaborerà e definirà, soprattutto in campo cinematografico, una visione del mito che ha molti punti di contatto con le idee di Levi e di Pavese. Ma questa è un'altra storia...

- COMPARINI, Alberto (2014), «“Tu consideri la realtà come sempre titanica”. Pavese, Leucò e il doppio mostruoso», *Italianistica* 1, 133-150.
- DI BIASE, Carmine (2000), «L’inconsolabile Orfeo in Cesare Pavese», *Esperienze letterarie* 3-4, 23-37.
- ELIADE, Mircea (2016), *Trattato di storia delle religioni*, Torino: Bollati Boringhieri.
- FIMIANI, Gaetano (2002), «Prometeo e la rupe. Figurazioni mitologiche fra “Operette morali” e “Dialoghi con Leucò”», *Misure critiche* 2, 57-64.
- GALVAGNO, Rosalba (2004), *Carlo Levi, Narciso e la costruzione della realtà*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- GIOANOLA, Elio (2000), «“Feria d’agosto”: alle origini della “prima volta”», *Esperienze letterarie* 3-4, 38-59.
- GRAGNOLATI, Manuele (2006), «Lo scrittore, l’amore, la morte. Per una lettura leopardiana dei “Dialoghi con Leucò”», *Testo* 52, 59-75.
- JESI, Furio (2002) [1968], *Letteratura e mito*, Torino: Einaudi.
- JESI, Furio (2012), *Cultura di destra*, Roma: Nottetempo.
- JESI, Furio (2018), *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ‘900*, Roma: Nottetempo.
- JUNG, Carl Gustav – KERÉNYI, Károly (2012), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- LEVI, Carlo (2014) [1945], *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino: Einaudi.
- LEVI, Carlo (2018) [1946], *Paura della libertà*, Vicenza: Neri Pozza Editore.
- MEIER, Franziska (2002), «Carlo Levi zum hundersten Geburtstag (29. November 1902)», *Italienisch* 2, 14-25.
- PANTONE, Domenico (2008), «Morte e resurrezione. Una lettura dei “Dialoghi con Leucò”», *Levia gravia* 10, 105-117.
- PARISI, Luciano (2012), «I miti e la poetica di Pavese», *Critica letteraria* 1, 132-148.
- PAVESE, Cesare – DE MARTINO, Ernesto (1991), *La collana viola. Lettere 1945-1950* (a cura di Pietro Angelini), Torino: Bollati Boringhieri.
- PAVESE, Cesare (2002) [1946], *Feria d’agosto*, Torino: Einaudi.
- PAVESE, Cesare (1999) [1947], *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi.
- PAVESE, Cesare (1951), *La letteratura americana e altri saggi*, Torino: Einaudi.
- PAVESE, Cesare (2000) [1952], *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, Torino: Einaudi.
- PAVESE, Cesare (1966), *Lettere 1924-1944*, Torino: Einaudi.
- RAMBELLI, Paolo (2001), «Il ripristino del concerto interrotto. Ovvero la mitologia della vitalità nei “Canti” di Leopardi», *Lingua e stile* 1, 169-187.
- SPERDUTO, Donato (2004), «“E il naufragar m’è dolce in questo mare”: Giacomo Leopardi e Carlo Levi», *Otto/Novecento* 2, 155-165.

