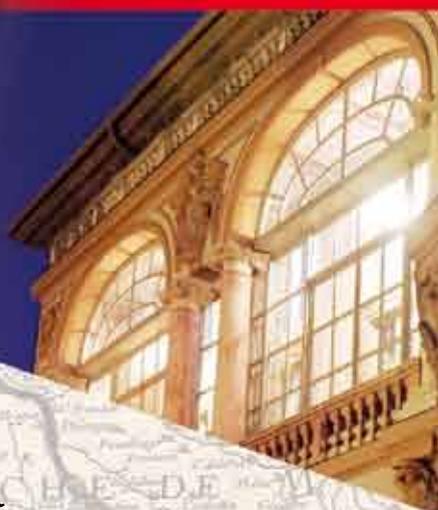




CENTRO
**GIANNI
OBERTO**

PREMIO **2016**



Salvatore Renna

Tra mito e Dio

Cesare Pavese lettore a Casale Monferrato

Direzione Processo legislativo e Comunicazione Istituzionale

Direttore Aurelia Jannelli

Settore Comunicazione, Partecipazione, Relazioni Esterne e Cerimoniale

Dirigente Daniela Bartoli

Biblioteca della Regione Piemonte "Umberto Eco" - Centro Gianni Oberto

Alessandra Maina, Marisa Rodofile

Il Centro Gianni Oberto è stato istituito nel 1980 con legge regionale 22 aprile 1980, n.24, integrata e modificata dalla legge regionale 21 febbraio 1983, n. 5 e L.R. 11 marzo 2015 n.3 art. 58.

Il Centro ha lo scopo di salvaguardare e promuovere il patrimonio culturale piemontese, raccogliendo e conservando il materiale esistente e incoraggiando nuovi studi e ricerche. Il Centro è diretto dall'Ufficio di Presidenza del Consiglio regionale del Piemonte e si avvale di un Comitato Consultivo eletto dal Consiglio regionale.

La Commissione giudicatrice del Premio Gianni Oberto è costituita dai seguenti membri:

- Albina Malerba
- Maria Rosa Masoero
- Gustavo Mola di Nomaglio
- Giovanni Moretti
- Claudio Rosso

Progetto grafico della copertina: Carlo Gaffoglio Design – Torino

Editing: Maria Silicato

Stampa:  CENTRO STAMPA
REGIONE PIEMONTE

ISBN 978-88-99882-11-2

Collana Centro Gianni Oberto

PRESENTAZIONE

Sulla scia della lunga tradizione del premio “Gianni Oberto”, assegnato a una tesi particolarmente meritevole in tema di patrimonio culturale piemontese, discussa in un’università della nostra regione, quest’anno a mettersi in luce è stato un lavoro incentrato su un personaggio chiave del Novecento italiano come Cesare Pavese.

Intellettuale, pensatore e scrittore a tutto tondo, la figura di Pavese incarna forse meglio di ogni altra il conflitto tra la gioia e la sofferenza di un’intera generazione, sullo sfondo più ampio delle speranze, utopie e contraddizioni della società piemontese e italiana della prima metà del secolo scorso. Il fatto che sia stato scelto come vincitore un lavoro relativo a un’opera apparentemente fuori del tempo come *Dialoghi con Leucò* non fa che ricordarci una volta di più la versatilità del genio letterario dell’autore, in grado di parlare all’uomo di ieri e di oggi, con le proprie passioni civili e personali, attraverso il richiamo a un orizzonte mitico, dietro il quale si adombra la grandezza e la miseria della nostra condizione.

Una digressione che avrebbe senz’altro gradito Gianni Oberto in persona, esempio sempre attuale di studioso capace di perseguire e realizzare con mirabile serietà ed inesausto impegno morale l’alto ideale politico di servizio alla propria terra.

Il mio augurio è che questi grandi figli del Piemonte attraverso le loro opere ancora vive e presenti sappiano passare il testimone ai loro discendenti, bisognosi, nel mare agitato dell’esistenza odierna, di fermi punti di riferimento per guardare oltre le effimere e volubili passioni che troppo spesso animano l’operato di chi è chiamato a ruoli di responsabilità.

Non posso quindi che essere assai lieto della qualità degli elaborati finalisti di questo premio, che certificano una volta di più le indiscusse capacità della nostra regione di fare sistema e creare, nei campi di loro competenza, autentici talenti che porteranno alto il nome del territorio piemontese nel mondo.

Mauro Laus

PRESIDENTE DEL CONSIGLIO REGIONALE DEL PIEMONTE



SALVATORE RENNA

Tra mito e Dio
Cesare Pavese lettore a Casale Monferrato

Il presente studio è la rielaborazione della tesi di laurea specialistica "All'origine dei *Dialoghi con Leucò*. Cesare Pavese lettore a Casale Monferrato", discussa presso l'Università degli Studi di Torino, il 12/4/2016 (relatori Prof.ssa Masoero e Prof.ssa Romani). Una parte di questo lavoro è apparso in *Critica Letteraria*, XLV, (2017), n.3, pp. 527-555.

*Ai miei genitori, che mi hanno cresciuto tra i libri
e le colline di Pavese, sostenendomi sempre*

A mia sorella, che mi ha mostrato la via

IONICA

*Se abbiamo abbattuto le loro statue
se li abbiamo scacciati dai loro templi
non per questo gli dèi sono morti. O terra
di Ionia, sei tu ch'essi amano ancora.
Quando il mattino d'agosto ti avvolge tutta
nella tua aria passa un vigore di quella loro
vita e una figura d'efebo, indecisa,
immateriale, a volte corre via veloce
sull'alto delle tue colline.*

Konstantinos Kavafis

Publicati nel 1947, i *Dialoghi con Leucò* furono accolti con freddezza. Sia i critici sia il pubblico si mostrarono infatti disorientati davanti al recupero del mito classico compiuto dal «testardo narratore neo-realista», come si definì Pavese stesso nella prefazione che aprì i *Dialoghi*. L'autore si lamentò in più occasioni dello scarso entusiasmo suscitato dai suoi amati «dialoghetti» e furono pochi, tra i quali spiccarono Italo Calvino e Mario Untersteiner, a riconoscere il valore dell'interesse mitico pavesiano e della sua riscrittura.

Nonostante l'evidente novità rappresentata dall'opera, Pavese aveva già avuto modo non solo di dare una coloritura mitica ad alcuni elementi delle sue opere precedenti, a partire dall'esordio romanzesco di *Paesi tuoi*, ma aveva altresì già esposto le coordinate principali della sua teoria del mito nei testi teorici di *Feria d'agosto*, dove il l'infanzia, i suoi luoghi unici e la contemplazione estatica divenivano i cardini di un complesso sistema teorico, maturato dopo anni di riflessione. Sebbene all'interno della raccolta di *Feria* siano confluiti testi composti in periodi diversi tra loro, gli scritti in cui trovò spazio l'elaborazione mitica pavesiana, appartenenti all'ultima sezione, *La vigna*, furono composti in un periodo particolare: il soggiorno tra Serralunga di Crea e Casale Monferrato.

Il presente studio pone dunque al centro dell'attenzione il periodo di isolamento che Pavese trascorse in questi luoghi tra l'autunno del 1943 e la primavera del 1945, momento in cui, dopo Liberazione, tornò tra le scrivanie einaudiane. Nell'arco dell'esperienza pavesiana i mesi che lo scrittore trascorse qui assumono un significato particolare: è lo stesso Pavese a sottolineare più volte, come si vedrà, come sia questo il "periodo della scoperta del mito". Esso, in realtà, era oggetto di riflessione da parte dello scrittore già da molti anni, ma è indubbio che la lontananza dagli impegni editoriali, la fuga da un impegno politico in prima linea e un clima di solitudine e meditazione contribuirono notevolmente all'approfondimento di tale interesse.

L'intento delle pagine seguenti è dunque quello di fornire un ulteriore contributo alla comprensione e alla contestualizzazione della sfaccettata presenza del mito nell'opera di Pavese, volendosi così inserire nel quadro generale di una critica che non ha mai smesso di rivolgere la propria attenzione allo scrittore piemontese e che negli ultimi anni ha visto intensificarsi, attraverso numerosi e significativi contributi, l'interesse rivolto alla dimensione mitica. Così, considerata la complessità della teoria del mito di Pavese, all'interno della quale vennero rielaborati influssi provenienti dall'etnologia, dalla filosofia e dalle letterature classiche, è apparso necessario cercare di ricostruire in quali luoghi lo scrittore possa aver trovato testi che lo abbiano interessato e, successivamente, come questi possano averlo influenzato.

Oltre a ciò, prendere in esame questo periodo della biografia di Pavese obbliga a confrontarsi anche con l'altro grande e tormentato interesse di quei mesi: la "scoperta di Dio". Partendo dalla rielaborazione fornita in *La casa in collina*, si è affrontato l'intero sviluppo della tematica religiosa e, come per l'interesse mitico, in quale misura gli incontri letterari e umani compiuti dallo scrittore in questi mesi ne abbiano orientato la direzione.

Infine la scoperta, attraverso documenti inediti, della frequentazione della Biblioteca Civica "Giovanni Canna" di Casale Monferrato può essere considerato un buon risultato raggiunto e un punto di partenza: se, infatti, contribuisce a gettare una luce più chiara su cosa avvenne in quei mesi e da quali testi le riflessioni di Pavese furono condizionate, allo stesso tempo apre nuovi orizzonti di ricerca. In questo studio ci si è infatti limitati all'analisi dei testi certamente letti da Pavese, ma nulla vieta di pensare che, tra l'immenso patrimonio di classici presenti nella Civica, alcuni di essi presentino ancora tracce di lettura pavesiana e che queste tracce aspettino unicamente di essere scovate.

TRA SERRALUNGA DI CREA E CASALE MONFERRATO

1.1 LE "GRINFIE DELLA STORIA"

Cesare Pavese arriva a Casale Monferrato nel dicembre del 1943. I mesi precedenti sono quelli in cui inizia la guerra civile, che travolge l'Italia dopo l'armistizio dell'8 settembre. Pavese era infatti rientrato a Torino da Roma alla fine di Luglio¹ e dalla città piemontese aveva assistito al precipitare della situazione politica e militare. Il suo ritorno a Torino corrisponde al periodo di maggior confusione e terrore. I bombardamenti degli Alleati² colpiscono drammaticamente la città e, oltre alla situazione generale, per Pavese si aggiunge una condizione di solitudine particolarmente accentuata: non ritrova i compagni e amici come Cinanni, Mila e Pintor, che hanno già preso la via della montagna e sono impegnati in una resistenza armata che per Pavese è dal primo momento impensabile.³ Le bombe non hanno risparmiato nemmeno i suoi luoghi: il palazzo dell'Einaudi, allora in via Mario Gioda e ora via Giolitti, era stato colpito ed era inutilizzabile e lo stesso palazzo di via Lamarmora, dove Pavese abitava con la sorella Maria, era stato squarciato dalle bombe. La sorella era salva perché già rifugiata presso una cognata in un piccolo paese del Monferrato, Serralunga di Crea, a circa 20 chilometri da Casale Monferrato.

¹ Lo spaesamento è chiaro nella lettera che il 26 luglio scrive alla Pivano, rifugiata a Mondovì: "Sono arrivato a Torino oggi e sono occupatissimo in quanto il mondo è tutto cambiato". PAVESE *Lettere I* 718.

² Nell'agosto i bombardamenti si intensificano e il 13 dello stesso mese scrive alla Pivano: "Altra botta. Casa Sua è intatta". PAVESE *Lettere I* 723.

³ Cfr. E. CATALANO, *Per un'analisi reale dell' "impegno" di Cesare Pavese*, in «Problemi», VII (1973), 35, pp. 278-285; G. TESIO, *La Resistenza in alcuni scrittori piemontesi: Ginzburg, Calvino, Pavese, Fenoglio, Revelli*, in Id., *Oltre il confine. Percorsi e studi di letteratura piemontese*, Vercelli, Mercurio, 2007, pp. 161-174; B. AMBROSI, *Militanza e questioni private nel romanzo italiano del secondo dopoguerra*, in «Avanguardia», 38 (2008), pp. 111-132; V. BELCO, *Pavese's Partisan and Nonpartisans: Coming to Terms with Resistance*, in C. CONCOLINO (a cura di) *Cesare Pavese a San Francisco. Incontro per la celebrazione del centenario della nascita. Atti del Congresso (24-25 ottobre 2008)*, 2011, pp. 31-40; J. SPACCINI, *Le ragioni di Pavese. Lo scrittore e la letteratura engagée*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo. Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 143-156.

to. Così a Pavese non resta che raggiungere la sorella Maria a Serralunga, dove rimarrà sino alla Liberazione, quando ai primi di Maggio tornerà a Torino e riprenderà il suo posto nell'Einaudi.⁴

In questo anno e mezzo Pavese, seppur in clandestinità e attento a non farsi scoprire dai repubblicani che controllano il territorio, non frequenta solamente Serralunga di Crea. Trova infatti lavoro a Casale Monferrato presso il Collegio Trevisio dei Padri Somaschi, dove svolge l'attività di insegnante dei convittori. Prima di analizzare l'importanza e il peso di questa permanenza, occorre sin d'ora sottolineare come siano questi- Serralunga e Casale- i due poli geografici entro cui si svolge la vicenda pavesiana di questo periodo. All'interno di esso non è possibile stabilire con certezza quando e quanto Pavese risiedette a Serralunga e quanto a Casale.⁵ La questione è però superflua: i due paesi sono solo due luoghi distinti di una esperienza che, per interessi, importanza e profondità, si presenta come unitaria.

⁴ La prima lettera post- Liberazione è del 4 maggio 1945, scritta alla redattrice einaudiana Lucia Ajmone Marsan, alla quale così si rivolge: "Come vede abbiamo ripreso il potere. Ciccino è commissario". Durante l'occupazione tedesca la Casa era stata gestita da un commissario della Repubblica Sociale, Paolo Zappa, ma terminata la guerra essa ritornò sotto il controllo di Felice Balbo, chiamato affettuosamente "Ciccino". PAVESE *Lettere II* 3. Cfr. C. PAVESE, *Lo struzzo e la cicogna. Uomini e libri del commissariato Einaudi (1943-1945)*, Milano, Unicopli, 2014.

⁵ Stando alla testimonianza di Padre Baravalle, sul quale si tornerà in seguito, Pavese rimase sempre a Casale, tranne quando dovette rifugiarsi a Crea perché il collegio era stato denunciato. Uno dei ragazzi ospiti, infatti, aveva rivelato ai fascisti la presenza all'interno del collegio di rifugiati e soldati in fuga, denunciando in particolare il rettore, Luigi Frumento, padre Giovanni Baravalle e il padre ministro Agostino Zambonati. Il rettore fu interrogato due volte dai fascisti e il collegio venne messo sotto sorveglianza, che si allentò però dopo un paio di settimane e Pavese poté tornare. Ma è altresì possibile che Pavese abbia passato all'interno del Collegio solo alcuni periodi, mentre nel tempo restante si sia trovato a Serralunga di Crea. È quanto suggerisce la lettera, non datata ma redatta con certezza tra il gennaio e il febbraio 1944, in cui lo scrittore comunica al rettore che non può più recarsi da Serralunga a Casale in seguito al "gran freddo, le strade impossibili e la salute". Oltre a queste ragioni, Pavese scrive che dal primo febbraio è necessaria un'autorizzazione speciale per uscire dal "comune di residenza", che sarebbe Serralunga di Crea. Successivamente egli ringrazia per esser stato accolto "con cristiana carità" e si dice speranzoso di poter tornare a Casale se il provvedimento perderà d'efficacia, cosa che accadrà. Cfr. B. ALTEROCCA, *Pavese dopo un quarto di secolo*, Torino, SEI, 1974, pp. 124-125; PAVESE *Lettere I* 737. Della denuncia rimangono tracce nel libro degli Atti della vita interna della comunità, del quale l'estratto riguardante la denuncia è stato recentemente pubblicato. Cfr. G. ODDONE, *Nuovi aspetti sull'esperienza di Cesare Pavese nel Collegio Trevisio di Casale*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Un viaggio mitico. Pavese «intertestuale» alla ricerca di se stesso e dell'eticità della storia. Sesta rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 71-81.

Considerando le motivazioni per cui Pavese si rifugiò a Serralunga, si potrebbe pensare che l'anno e mezzo lì passato fu un periodo di totale isolamento e sofferenza, causati dall'irrompere della dimensione storica, rappresentata dalla guerra, nella dimensione individuale di Pavese. Egli certo sentì il peso di questo scontro e percepì chiaramente la distanza che lo separava dagli accadimenti del mondo ma, nonostante questa sofferenza, non trovò mai quel coraggio che portò molti suoi compagni a combattere tra le fila della Resistenza. Pur nel suo non-essere nella storia e nel suo ruolo passivo Pavese si sentì comunque vittima delle spietate dinamiche storiche e preda di una forte tensione, come esprime all'amico Vaudagna nel dicembre 1944: "Sono in campagna coi miei e lavoricchio nella vicina città, ma, come nella letteratura intimista, non sono i fatti che contano. Conta la tensione interiore, conta il rilassamento, che si susseguono e dibattono furenti. Se potessi ancora ricordarmi di quei tempi, direi che mi ha ripreso il tormento; ma questo qua è autentico. Brutta cosa esser nelle grinfie della storia".⁶ Alla risposta di Vaudagna, che probabilmente provò a consolare Pavese, suggerendo che quelle sofferenze fossero comunque delle esperienze, lo scrittore ribatté con forza e disperazione ancora maggiori: "Il mio tormento è tutt'altro che letterario, ma tanto più lancinante. Piango sulla sorte del mondo e mia. È molto difficile che ne escano pagine, anche brutte, piuttosto una nevrosi o un bel funerale. Tu le chiami esperienze: io li chiamo pugni sulla testa, coliche, incubi".⁷ Seppur preda di questi tormenti, egli riuscì a trasformare quest'isolamento forzato in un periodo di grande importanza per la sua poetica. Le profonde inquietudini e i tormenti di cui parla nelle due lettere citate non lo abbandonarono, ma accanto ad essi, nella tranquillità del Monferrato e grazie agli incontri umani e letterari che

⁶ PAVESE *Lettere* / 740.

⁷ *Ivi*, p. 742.

qui fece, poté non solo sopravvivere alla guerra, ma fu anche capace di vivere quell'isolamento come un'occasione di profonda concentrazione e riflessione.

È lo stesso Pavese a sottolineare, in due diverse notazioni del diario, l'importanza di questo periodo. La prima risale al 9 gennaio 1945, momento in cui è lontano da Torino da più di un anno. Nel compiere un bilancio dell'anno appena trascorso interamente tra Casale e Serralunga, afferma:

Annata strana, ricca. Cominciata e finita con Dio, con meditazioni assidue sul primitivo e selvaggio, ha visto qualche creazione notevole. Potrebbe essere la più importante annata che hai vissuto. Se perseveri in Dio, certo. (Non è da dimenticare che *Dio* significa pure cataclisma tecnico- simbolismo preparato da anni di spiragli).⁸

In queste poche righe l'autore riassume i due principali interessi che lo hanno accompagnato: Dio, cioè un approfondimento della tematica religiosa che ha arricchito e reso "strana" l'annata del 1944 e il tema del primitivo e del selvaggio, su cui Pavese ha intensamente continuato le riflessioni che aveva avviato già in precedenza.⁹ Essa potrebbe essere addirittura l'annata più importante della sua vita, soprattutto se il suo

⁸ PAVESE *Il mestiere di vivere* 296.

⁹ Un interesse che- occorre sottolineare- era nato già nel periodo del confino a Brancaleone Calabro, per il quale cfr. G. CARTERI, *Al confino del mito (Cesare Pavese e la Calabria)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991; Id., *Fiori d'agave: atmosfere e miti del Sud nell'opera di Cesare Pavese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1993; A. ZUMBO, *Leggere i classici al confino*, in A. M. MORACE & A. ZAPPIA (a cura di), *Corrado Alvaro e Cesare Pavese nella Calabria del mito: atti del convegno di Marina di Gioiosa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 187-196; V. TETI, *La Calabria di Pavese: mito, realtà "altrove"*, in M. LANZILLOTTA (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 39-51; E. ROMEO, *Pavese in Calabria tra mito e feconda solitudine*, ivi, pp. 64-75; F. R. ANDREOTTI, "Sotto le rocce rosse lunari": esperienza del confino e mito dell'esilio in Cesare Pavese, in «Bollettino di Italianistica», 2 (2011), pp. 295-314.

interesse religioso avrà un seguito. Ma l'impostazione della questione da parte di Pavese mostra *in nuce* l'esito negativo che avrà: nonostante un forte interesse per la dimensione religiosa, essa rimarrà comunque estranea alla sensibilità di Pavese, che non riuscirà mai a credere col sincero trasporto del fedele, cosa di cui era probabilmente già consapevole nell'ammonire sé stesso riguardo la propria perseveranza.

Il tema del mito è l'altro grande interesse di questo periodo, che trova nella teoria del simbolo un punto d'incontro con le riflessioni su Dio. È nell'altro riferimento diaristico a questi anni che Pavese sottolinea in maniera particolare l'importanza di Crea nella sua elaborazione di una teoria mitologica. L'8 febbraio 1946, operando un confronto tra la vita attuale e quella passata, scrive:

L'altr'anno, in questi giorni, non sapevi quale massa di vita ti attendeva nel giro di un anno. Ma fu vita veramente? Forse la triste e chiusa passeggiata su per Crea ti disse simbolicamente di più che non tante persone e passioni e cose di questi mesi.

Certo, il mito è una scoperta di Crea, dei due inverni e dell'estate di Crea. Quel monte ne è tutto impregnato.¹⁰

Pavese è chiarissimo: il mito è una scoperta di Crea e le riflessioni fatte a valle di quel monte, durante quei due inverni e quell'estate, sono state fondamentali. Non solo, ma emerge anche l'unica differenza tra i due luoghi: Crea, luogo emblematico e simbolico della scoperta del mito, racchiude nella narrazione pavesiana i mesi trascorsi anche a Casale. Lo scrittore, come ricorda l'amico Franco Ferrarotti che era con lui in quei

¹⁰ *Ivi*, p. 307.

giorni, si recò davvero presso il santuario in una sorta di “pellegrinaggio laico”;¹¹ ma l’immagine del santuario del piccolo paese e il sentiero che si snoda tra i boschi per arrivarvi riassumono, nella narrazione diaristica di Pavese, le tensioni umane e poetiche che attraversarono lo scrittore in quei mesi difficili.¹²

1.2 L’ISOLAMENTO, LA MEDITAZIONE, LA LETTURA

Oltre ai due bilanci precedentemente ricordati, Pavese torna a riconsiderare gli anni passati a Serralunga nel dicembre 1949. Riferendosi alla raccolta di liriche *La terra e la morte*, scrive:

Quel poemetto fu l’esplosione di energie creative bloccate da anni (’41-’45) non saziati dai «pezzetti» di *Feria d’ag.* ed eccitate dalle scoperte di questo diarietto dalla tensione degli anni di guerra e campagna (Crea!), che ti ridiedero una verginità passionale (attraverso la religione, il distacco, la virilità) e colsero l’occasione mista di donna, Roma, politica e turgore Leucò.¹³

¹¹ Ferrarotti ricorda anche che, salendo al monte, i due amici incontrarono i soldati tedeschi, ai quali recitarono provocatoriamente le parole di Goethe: “Ma in me è tornato anche il ricordo del Santuario di Crea, cui noi due si saliva, nel mite inverno del 1943-1944, a volte passando accanto alle truppe della *Wehrmacht* che in fila indiana ai due lati della strada erano impegnate nei famigerati «rastrellamenti». [...] Noi, Pavese ed io, passavamo con aria distratta, come se la cosa non ci riguardasse. Per colmo d’ironia, recitavamo ad alta voce i versi di Goethe del *Chorus mysticus*, quelli che chiudono il *Faust*. [...] Recitando quei versi, Pavese ed io, improbabili pellegrini armati solo di bordone e di qualche libro, richiamavamo ai soldati del Terzo Reich l’altra Germania, quella, immortale, di Schiller e di Goethe, di Hegel e di Beethoven, di Holderlin e di Heine”. Cfr. F. FERRAROTTI, *Con Cesare Pavese al santuario di Crea*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo. Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 59-64.

¹² Di recente Gianfranco Lauretano si è avventurato tra i luoghi pavesiani, tra cui Serralunga di Crea, dove rimangono la casa nella quale Pavese passò quei mesi e alcune persone che ancora ne conservano il ricordo. Cfr. G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, Milano, BUR, 2008, pp. 95-125.

¹³ PAVESE *Il mestiere di vivere* 381. Cfr. anche PAVESE *Poesie* 119-130.

Le intuizioni che trovarono spazio nei saggi di *Feria d'agosto* rappresentarono solo un lato della riflessione pavese. Esse erano infatti il sostrato teorico sul quale si poterono successivamente innestare alcune creazioni che si allontanarono dalla "polifonia discorsiva"¹⁴ tipica della raccolta e nelle quali non si ritrovò più quell'alternarsi di narrativa e riflessione teorica che aveva contraddistinto l'andamento di *Feria d'agosto*.

Gli anni della guerra passati in campagna, carichi di una tensione sulla quale Pavese insiste, permisero un accumularsi di "energie creative" che esplosero successivamente e in forme poetiche diverse: nacquero così le liriche de *La terra e la morte* e il dialogismo mitico dei *Dialoghi con Leucò*. Nessuna di queste due opere venne però composta tra il settembre '43 e il maggio '45 e, inoltre, l'occasione della loro composizione non fu l'incontro coi luoghi di Serralunga e Casale. Furono invece Roma, che con un solo sguardo al suo patrimonio archeologico era capace di riportare Pavese nell'antichità, e l'incontro con una donna, Bianca Garufi, ad accompagnare la nascita dei *Dialoghi*.¹⁵ Eppure, nonostante ciò, il pe-

¹⁴ B. VAN DEN BOSSCHE, «Nulla è veramente accaduto». *Strategie discorsive del mito nell'opera di Cesare Pavese*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2001, p. 247. Cfr. anche G. BARBERI SQUAROTTI, *Il ragazzo e l'avventura: Feria d'agosto*, in «Esperienze letterarie», XXV (2000), n. 3, pp. 7-21; E. GIOANOLA, *Feria d'agosto: alle origini della «prima volta»*, in «Esperienze letterarie», XXV (2000), n. 3, pp. 39-59; D. PANTONE, *Morte e resurrezione. Una lettura dei Dialoghi con Leucò*, in «Levia Gravia», X (2008), pp. 89-103; B. VAN DEN BOSSCHE, *Pavese e il macrotesto: Lavorare stanca, Feria d'agosto, Dialoghi con Leucò*, in C. CONSOLINO (a cura di), *Cesare Pavese a San Francisco. Incontro per la celebrazione del centenario della nascita. Atti del Congresso (24-25 ottobre 2008)*, Firenze, Franco Cesati, 2011, pp. 115-125; M. ZOPPI, «Raccontare è monotono»: il ritmo della prosa in *Feria d'agosto* di Cesare Pavese, «ACME», LXV (2012), pp. 201-220.

¹⁵ Prima dell'armistizio e della fuga a Serralunga Pavese si trovava a Roma dove dirigeva la sede Einaudi. La capitale si presentava ai suoi occhi non solo come la città dell'antico, ma come un luogo capace di riassumere coerentemente alcune suggestioni culturali su cui stava già riflettendo. Il 3 giugno 1943 annota: "Piaccono i ruderi di Roma perché gerbidi, perché papaveri e siepi secche sui colli ne fanno cosa dell'infanzia- e anche la storia (Roma antica) e la preistoria (Vico, il sangue sparso sulla siepe o sul solco) s'adattano a questa rusticità, ne fanno un mondo intero e coerente dalla nascita alla morte". Una volta tornato nella capitale dopo la fine della guerra, ritorna su questo passo, in cui è racchiuso il significato della città nella sua vita, e lo amplia collegando la composizione dei *Dialoghi* a ciò che Roma rappresenta per lui. Così l'8 maggio 1946 scrive: "Roma e il suo significato nella mia vita l'ho già veduto il giugno-luglio '43. Notare che c'è un rapporto stretto fra le letture che da più di un anno facevo (etnologia) e il fatto di Roma. Perché ci son venuto, e per caso? Maturato tutto il mondo mito-etnologico, ecco che torno a Roma, e invento il nuovo stile dei dialoghi e li scrivo". Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 254 e 315. Il rapporto con Bianca Garufi, oltre alle liriche de *La terra e la morte*, diede vita anche al romanzo scritto a quattro mani e pubblicato postumo *Fuoco grande*. Cfr. PAVESE *Fuoco Grande* e M. MASOERO (a cura di), *Una bellissima coppia discorda: il carteggio tra Cesare Pavese e Bianca Garufi (1945-1950)*, Firenze, Olschki, 2011.

riodo passato a Serralunga e Casale viene riconosciuto da Pavese stesso come fondamentale per la nascita delle due opere che completavano un percorso lì iniziato coi saggi di *Feria*. Considerata nel complesso del pensiero e dell'opera pavesiana, l'elaborazione teorica che vi si legge appare infatti come il primo momento di un percorso che non è e non vuole essere solamente teorico-estetico, ma profondamente poetico: quelle riflessioni sull'infanzia, la memoria e il mito non nacquero come mera riflessione né come pura teoria critico-estetica, ma con esse Pavese iniziò a chiarire a sé stesso i fondamenti di una teoria che avrebbe poi permesso una più consapevole e profonda creazione poetica, della quale *La terra e la morte* e i *Dialoghi* rappresentano due diverse elaborazioni.

E se non fu a Casale che i *Dialoghi* vennero composti, fu però in quel periodo che Pavese poté iniziare ad abbozzarne l'idea, nel clima di quello che, nella sua descrizione a posteriori, descrive come un periodo di rinascita:

In genere, devi tener presente che negli anni '43-'44-'45 tu sei rinato nell'isolamento e nella meditazione (di fatto, hai teorizzato e vissuto *allora* l'infanzia). Così si spiega la stagione aperta nel '46 -'47 con *Leucò* e il *Compagno*, e poi il *Gallo* e poi *l'Estate* e poi *La luna e i falò* ed ecc. ed ecc.¹⁶

Quella che si apre con *Leucò* è per Pavese un'intera nuova stagione della sua produzione. Essa è certamente in piena continuità e coerenza con la fase precedente, ma ciò che divide i due momenti e ne permette la diversa classificazione è la teoria poetica che si situa tra i due. Lo scrittore che compone i *Dialoghi*, *Il compagno* e le altre opere fino alla *Luna*

¹⁶ PAVESE *Il mestiere di vivere* 381.

e i falò non è uno scrittore altro da quello di *Paesi tuoi* o de *Il carcere*, ma le opere del primo gruppo vengono composte con una consapevolezza teorico-poetica decisamente maggiore. Nei mesi del rifugio dalla guerra quelle che prime erano vaghe intuizioni e schegge sparse del pensiero annotate sul diario vengono organicamente affrontate, sistemate e in seguito esposte in una teoria della poesia che rimarrà sostanzialmente immutata per tutti gli anni successivi.¹⁷ Si comprende così di che natura sia la maggior consapevolezza che caratterizza “la stagione aperta nel ‘46-‘47”: non una maggior competenza teorica in fatto di mitologia o critica estetica, bensì una più chiara conoscenza del complesso di immagini e simboli, radicati nell’infanzia, cui la poesia di Pavese voleva attingere, ben consapevole che, come espresse già nel dicembre del 1938, “genio non è scoprire un motivo esterno e trattarlo bene”, ma “giungere finalmente a possedere la propria esperienza, il proprio corpo, i propri ricordi, il proprio ritmo- ed esprimere, esprimere questo ritmo, fuori dalla limitatezza degli argomenti, della materia, nella perenne fecondità di un pensiero che per definizione non ha fondo”.¹⁸

Questa così importante rinascita avvenne in un clima di generale “isolamento e meditazione”, come specifica Pavese stesso. Ma a questi due elementi se ne potrebbe a ragion veduta aggiungere un terzo, di grande importanza: la lettura, alla quale in quei mesi di tormentata angoscia Pavese ebbe modo di dedicare la maggior parte del suo tempo, libero dagli affanni della direzione della casa editrice. Nonostante ciò,

¹⁷ Le coordinate della poetica del mito non subirono sostanziali modifiche negli interventi del 1948-1950, in cui Pavese tornò ad affrontare la questione (cfr. PAVESE *Saggi letterari* 299, 305, 311, 315, 325). Le uniche differenze si riscontrano nello spazio di elaborazione e diffusione di queste teorie, che vengono ribadite in articoli su riviste come *Cultura e realtà* mentre il diario sembra perdere la sua funzione di sede di elaborazione teorica. Oltre a ciò, rispetto ai saggi di *Feria Pavese*, coerentemente con l’immagine del letterato impegnato che in quei tempi cercava di costruire, insiste sull’universalità dei miti e sul compito che si assume lo scrittore di “esprimere il mito chiarito sul terreno della cultura del tempo, di conferire ai miti un’espressione culturalmente valida e rilevante, pena il rimanere invischiato in un’esperienza strettamente individuale”. Cfr. B. VAN DEN BOSSCHE, *Nulla è veramente accaduto...*, cit., p. 344.

¹⁸ PAVESE *Il mestiere di vivere* 143.

interpretare l'atto della lettura come mera distrazione, svago e *divertissement* sarebbe un grave errore. La letteratura era sì "una difesa contro le offese della vita",¹⁹ come aveva scritto nel novembre del 1938, ma in virtù di quella fondamentale sovrapposibilità di vita e letteratura, che nel suo essere letterato aveva chiara sin dalla giovinezza,²⁰ ogni incontro letterario che Pavese compì fu vissuto e meditato con grande profondità. In ognuno di questi incontri a riflettere e a rielaborare personalmente le letture non era, occorre ribadirlo nuovamente, il Pavese critico né il Pavese editore, ma sempre e prima di ogni altra componente il Pavese poeta, attento alla lezione che gli autori che leggeva potessero trasmettergli e in cosa la poetica di costoro si differenziasse o si avvicinasse alla sua. Ciò che si veniva a creare così era un dialogo tra Pavese e l'autore letto, dialogo in cui l'individualità dello scrittore soppesava, apprezzava o cassava gli elementi dello scrittore incontrato che gli sembravano rispettivamente più vicini o lontani dalla propria sensibilità. Di questi incontri, vissuti così profondamente, restano due diversi tipi di tracce che, se seguite e poste in rapporto tra loro, possono contribuire a offrire un esaustivo quadro di ciò che Pavese in essi ritenne più importante, cosa lo avesse maggiormente colpito e con quali parti specifiche dei testi letti fosse entrato in maggiore o minore sintonia: le annotazioni sul diario e le sottolineature e postille sulle copie dei libri posseduti, elementi costanti in tutto l'arco dell'esperienza pavesiana. Il diario è infatti, tra le sue diverse funzioni, il terreno privilegiato di discussione critica delle letture di Pavese che può tornare anche ad anni di distanza su letture

¹⁹ *Ivi*, p.135.

²⁰ Nella lunga lettera a Pinelli del 18 agosto 1927, un Pavese appena diciannovenne rivendica con orgoglio il proprio esser letterato e l'amore per quei libri che sono "parte del mondo, come le donne, gli alberi, le bestie, i fiori, i poeti, le fabbriche, le stelle e questa mia meravigliosa lettera". Cfr. PAVESE *Lettere* I 73. Sulla fusione pavesiana tra arte e vita cfr. E. GIOANOLA, *Pavese oggi: dall'esistenzialità all'ontologia*, in G. IOLI (a cura di), *Cesare Pavese oggi: atti del convegno internazionale di studi, San Salvatore Monferrato, 25-26-27 settembre 1987*, Regione Piemonte- Assessorato alla Cultura, San Salvatore Monferrato, 1989, pp. 3-14.

passate e compiere così bilanci e confronti.²¹ A ulteriore dimostrazione del fortemente partecipato rapporto di Pavese coi suoi libri, concorrono invece le abbondanti sottolineature, sia nel testo che a margine, e le postille, fatte di piccoli appunti, segni di interpunzione e brevi richiami a piè pagina, che riportano l'attenzione su quei passi che lo colpirono in maniera particolare e che più lo poterono influenzare quando tornava a vestire i panni dello scrittore.²² Egli aveva inoltre l'abitudine di sottolineare e postillare i libri letti non soltanto quando questi appartenevano alla sua personale biblioteca, ma anche, come si vedrà, quando erano presi in prestito da biblioteche o prestati da amici e collaboratori. Così, come sottolinea Bona Alterocca a proposito dei libri letti proprio durante il periodo di Casale e Serralunga, "parecchi di quei volumi restarono segnati dal suo caratteristico colpo d'unghia, fatto non soltanto per sottolineare ma anche per scaricare una certa tensione nervosa".²³

Prima di analizzare quali libri abbia letto Pavese durante i mesi tra Serralunga e Casale Monferrato, da dove questi provenissero e cosa in essi abbia trovato di importante, occorre volgere lo sguardo alle annotazioni del diario che vanno dal settembre 1943, in cui Pavese segna il suo arrivo a Serralunga, e l'aprile 1945, quando, in seguito alla Liberazione, torna a Torino. Sebbene le citazioni e i semplici riferimenti ad altri autori e opere abbondino in tutto il diario, i mesi sopra menzionati racchiudono un numero di rimandi a letture e autori maggiore di quanto accada solitamente, a testimonianza della grande intensità di letture pavesiane risa-

²¹ Nel luglio del 1943, ad esempio, torna alla lettura di Frazer riflettendo su ciò che lo aveva colpito nella prima lettura dell'antropologo, avvenuta dieci anni prima. Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 319.

²² È il presupposto alla base del recente studio di Barberi Squarotti, che ha analizzato le sottolineature e le postille pavesiane nelle copie di Nietzsche e dei tragici greci presenti nella biblioteca personale dello scrittore. Cfr. G. BARBERI SQUAROTTI, *Pavese e le fonti antiche: una ricognizione sui postillati*, in E. CAVALLINI (a cura di), *La "musa nascosta": mito e letteratura greca nell'opera di Cesare Pavese*, Bologna, Dupress, 2014, pp. 66-82. Per lo stesso tipo di approccio cfr. B. VAN DEN BOSSCHE, *Pavese legge Mann: quale poetica della prosa?*, in «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», IV (1994), pp. 99-117.

²³ B. ALTEROCCA, *Pavese dopo un quarto di secolo*, Torino, SEI, 1974, p. 127.

lenti a quel periodo. Il primo e cospicuo gruppo di riferimenti riguarda la letteratura inglese, in particolare il periodo elisabettiano. Se si esclude infatti il riferimento a Milton del 30 settembre 1943,²⁴ in cui lo scrittore viene comunque compreso nel suddetto periodo per il suo uso della fantasia, le annotazioni che vanno dal 1 al 22 ottobre del 1943 riguardano tutte Shakespeare, di cui vengono riportati giudizi e confronti tra alcune sue opere: vengono citati *l'Enrico IV* il 7 ottobre,²⁵ *Love's labours lost* il giorno successivo,²⁶ alcune commedie giovani il 9,²⁷ *Tito Andronico* il 14²⁸ e *Riccardo II* il 22.²⁹ Non solo Shakespeare però, perché nelle riflessioni di Pavese, che dello scrittore britannico analizza soprattutto l'uso dell'immagine, del linguaggio e delle trovate tramite il cosiddetto *wit*, trovano spazio anche altri autori della stessa epoca, come Jonson, Beaumont e Fletcher che vengono ripresi tra il 17 e il 24 marzo del 1944 e confrontati col più celebre drammaturgo inglese.³⁰ Oltre a questi, i primi giorni del novembre 1943 testimoniano l'intensa lettura di Vico, del quale vengono riportati ben quindici estratti.³¹ Un altro gruppo di notazioni testimonia invece la lettura di alcuni autori francesi. Tra essi compare Rousseau, di cui il 13 giugno 1944 viene riportato dall'*Emile*,³² Pierre Corneille, del quale tra la fine di giugno e l'inizio di luglio vengono riportate

²⁴ Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 259.

²⁵ *Ivi*, p. 261.

²⁶ *Ivi*, p. 262.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 264.

²⁹ *Ivi*, p. 266.

³⁰ *Ivi*, pp. 276-277.

³¹ Sul rapporto tra Vico e Pavese cfr. N. BOBBIO, *Pavese lettore di Vico*, in *Il mestiere di scrivere. Cesare Pavese trent'anni dopo*, Santo Stefano Belbo, Centro Studi Cesare Pavese, 1982, pp. 137-143; U. MARIANI, *Vico nella poetica pavesiana*, in *Id.*, *Uomo tra gli uomini. Saggi pavesiani*, Firenze, Franco Cesati Editore, 1988, p. 29; M. BRUNETTA, *Il tempo dell'essere: Vico e il neo-umanesimo di Pavese*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari», XXXIV (1995), pp. 73-96; A. M. MUTTERLE, *Un Vico alla Pavese*, in *Id.*, *I fioretti del diavolo. Nuovi studi su Cesare Pavese*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, pp. 59-70; *Id.*, *Preliminari sul classicismo rustico*, in M. LANZILLOTTA (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, cit., pp. 99-110

³² PAVESE *Il mestiere di vivere* 281-282.

alcune posizioni sulla tragedia e la sua struttura,³³ Madame de Staël, il cui romanzo *Corinne* stimola una riflessione sulla musica e le sensazioni che provoca, pensiero ripreso esattamente un mese dopo con un'altra citazione proveniente dall' *Histoire des Girondins* di Alphonse de Lamartine.³⁴

Altri due gruppi di notazioni sembrano essere invece più significative per i temi affrontati e per le conseguenze che possono aver avuto nella parabola pavesiana. Se infatti gli accenni appena menzionati non sembrano niente di più che semplici appunti di lettura, nei quali Pavese riporta e discute singoli estratti che lo hanno colpito sul momento o che hanno provocato una temporanea riflessione, un gruppo di note sembra riprendere e ampliare quel tormento religioso che caratterizzò Pavese nell'arco della permanenza a Casale e Serralunga. Il dato che emerge è che lo scrittore affrontò tali interrogativi non soltanto ad un livello interiore o confessionale, come indicato dalla rielaborazione de *La casa in collina* e dalle testimonianze di Baravalle, elementi su cui si tornerà successivamente, ma anche ad un livello che si potrebbe definire "culturale". Egli stimolò cioè le sue riflessioni religiose e cercò altre visioni del fenomeno religioso anche attraverso la lettura di alcuni testi che potessero guidarlo e offrirgli altre prospettive sull'argomento. La natura del tormento pavesiano, che fu sì religioso ma prima di tutto esistenziale, si riflette sulla natura dei testi letti in tale ambito, che a loro volta orientarono le angosce di Pavese in senso più esistenziale che non prettamente confessionale. Non solo, ma nelle letture si ritrova anche quella particolare commistione tra ricerca religiosa e ricerca simbolico-rituale che nella dimensione pavesiana furono dal primo momento inscindibilmente legate. Così il 12 febbraio 1944 riporta un brano proveniente da *Ellenismo e Cristianesimo* di Luigi Allevi, nel quale si sottolinea la natura simbolica

³³ *Ivi*, pp. 282-283.

³⁴ *Ivi*, pp. 286-287.

del rito;³⁵ il 30 marzo viene colpito da un passo tratto da *Lo spirito della liturgia* del teologo tedesco Romano Guardini, nel quale viene enfatizzato quanto “nell’ambito complessivo della vita il primato definitivo *deve averlo non l’agire, bensì l’essere*”;³⁶ il 28 dicembre, stimolato dalla lettura del *Commento sul Vangelo secondo Matteo* di Alphonse Gratry arriva a supporre che Dio si identifichi col subcosciente e che in tale sfera dello spirito si manifesti il divino, mentre il 2 marzo 1945, poco prima di ritornare a Torino, emerge un lampo del passato anti-clericalismo giovanile nel riportare un breve passo riguardante le torture perpetrate dalla Chiesa, tratto dal *Corso di Storia della Chiesa* di Luigi Todesco.³⁷ All’ambito più esistenzialista appartengono due notazioni: il 31 marzo riporta un luogo estratto sulla ricerca della felicità tratto da *Incertezza e rischio* di Peter Wust, mentre il 4 febbraio 1945 ricopia un estratto da *L’action* del filosofo Maurice Blondel, che sottolinea la dimensione trascendente dell’agire rituale.³⁸ Oltre alla religione, sia in chiave confessionale sia esistenziale, Pavese approfondisce anche la storia delle religioni, come testimonia l’appunto del 4 aprile 1944, proveniente da *Origine et développement de la Religion étudiés à la lumière des religions de l’Inde* di Max Müller.³⁹

A questo già variopinto quadro di letture contribuiscono alcune notazioni che ne accrescono l’eterogeneità. Oltre infatti ad un piccolo riferimento a Alfieri, Leopardi e Foscolo del 15 maggio del 1944⁴⁰ e ad un altro a Thomas Mann del 18 febbraio 1945,⁴¹ Pavese non trascura neppure i classici. Insieme ad una brevissima citazione da Orazio,⁴² tra il 5 e

³⁵ *Ivi*, p. 275.

³⁶ *Ivi*, p. 277.

³⁷ *Ivi*, pp. 295 e 298.

³⁸ *Ivi*, pp. 278 e 297.

³⁹ *Ivi*, p. 278.

⁴⁰ *Ivi*, p. 280.

⁴¹ *Ivi*, p. 298.

⁴² *Ivi*, p. 294. Per la discussione di questa citazione cfr. A. M. MUTTERLE, *Preliminari sul classicismo rustico*, cit.

il 7 settembre 1944 Pavese riporta con grande precisione alcuni passi di Erodoto che lo hanno particolarmente colpito.⁴³ Insieme allo storico vi è anche Euripide a trovar spazio tra le letture dello scrittore, che sembra aver letto più intensamente il tragico greco tra il 16 e il 20 aprile dello stesso anno, quando inserisce nel diario alcuni commenti di lettura riguardanti *Ippolito*, *Elena* e *lo Ione*.⁴⁴

Dimostrata la grande importanza di questo periodo nell'elaborazione di una poetica del mito e vista la grande diversità di autori, epoche e contenuti delle letture pavesiane di questi mesi, diviene necessario cercare di capire dove Pavese potesse trovare dei libri e, qualora sia possibile, cercare in essi tracce del suo nervoso passaggio, alla ricerca dei punti sui quali la sua attenzione si concentrò maggiormente.⁴⁵ Prima di compiere ciò, è tuttavia necessario ritornare brevemente alle pagine de *La casa in collina*, che offrono una preziosa rielaborazione degli eventi e delle tensioni del periodo in discussione.

⁴³ *Ivi*, pp. 292-293.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 279-280.

⁴⁵ Punto di partenza, nelle pagine successive, sarà l'unico studio delle letture compiute da Pavese in questi mesi, per il quale cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore nella Biblioteca del Collegio Treviso*, in «Studi novecenteschi», XXII (1995), 46, pp. 47-84.

LA SCOPERTA DI DIO E LE DUE BIBLIOTECHE

2.1 QUEL GIRO DI PORTICO

Dopo un anno dalla pubblicazione, nel 1948, del dittico *Prima che il gallo canti*,⁴⁶ Emilio Cecchi scriveva a suo proposito che "sembra uno di quei casi, purtroppo sempre più rari, in cui s'era cercato uno scrittore, un artista, e si è trovato anche e soprattutto un uomo".⁴⁷ Il critico coglieva nel segno, sottolineando come nei due romanzi pavesiani compresi in questo volume (*Il carcere*, composto tra il 1938 e il 1939, e *La casa in collina*, risalente invece al biennio 1947-1948) la narrazione autobiografica fosse, sebbene dissimulata attraverso i personaggi di Stefano e Corrado, al centro della narrazione pavesiana.⁴⁸

Il reale vissuto pavesiano è forse ancor più centrale nel secondo romanzo del dittico, *La casa in collina*.⁴⁹ Esso, narrato in prima persona dal protagonista Corrado, è il racconto retrospettivo dei mesi più turbolenti

⁴⁶ Il titolo è indicativo della tematica affrontata: il tradimento e il problematico rapporto con la propria coscienza, come esemplificato dal famoso precedente biblico del tradimento di Pietro.

⁴⁷ Cfr. E. CECCHI, *Recensione a Prima che il gallo canti*, in «L'Europeo», Milano, 16 gennaio 1949. Pavese rimase soddisfatto della recensione di Cecchi, al quale scrisse una lettera di ringraziamento. Cfr. PAVESE *Lettere II* 340.

⁴⁸ Nella lettera a Cecchi Pavese racconta come abbia tenuto inedito *Il carcere* per vergogna, salvo poi decidere di pubblicarlo dopo essersi accorto che "*La casa in collina gli faceva riscontro*". PAVESE *Lettere II* 340. Cfr. anche Cfr. T. WLASSICS, *La segnaletica strutturale: 'Il carcere'*, in Id., *Pavese falso e vero. Vita, poetica, narrativa*, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1985, pp. 91-101; A. SICHERA, *Pavese nei dintorni di Joyce: le «due stagioni» del 'Carcere'*, in «Esperienze Letterarie», XXV (2000), pp. 121-152; P. LAROCHE, *Da 'Terra d'esilio' a 'Il carcere'*, in «Narrativa», 22 (2002), pp. 27-37; G. CARTERI & G. NAZARIO, *I gerani di Concia: Cesare Pavese e la Calabria*, Soveria Mannelli, Cittàcalabria, 2005.

⁴⁹ Cfr. P. M. PROSIO, *Pavese, la guerra, la fede: per una lettura autobiografica della 'Casa in collina'*, in «Otto/Novecento», XIX (1995), 3-4, pp. 109-125; V. BINETTI, *Identità nazionale e mito resistenziale: per una (ri)lettura de 'La casa in collina' di Cesare Pavese*, in «Narrativa» 22 (2002), pp. 89-103; A. M. MUTTERLE, *Sul monte Oliveto*, in Id., *I fioretti del diavolo*, cit., pp. 81-95; T. SCAPPATICCI, *Tra «monotonia» e sperimentazione. La ricerca di sé nei romanzi di Cesare Pavese*, Cosenza, Pellegrini, 2009, pp. 127-152; V. D'ORLANDO, *(Ri)lettura de La casa in collina di Cesare Pavese: Corrado o il rischio della storia*, in S. FABRIZIO-COSTA, P. GROSSI & L. SANNIA NOWÉ (a cura di), «...che solo amore e luce ha per confine». *Per Claudio Sensi (1951-2011)*, Berna, Peter Lang, 2012, pp. 305-325; D. FIORETTI, *Pavese e l'engagement postbellico: dai Dialoghi col compagno a La casa in collina*, in C. CONCOLINO (a cura di) *Cesare Pavese a San Francisco*, cit., pp. 53-60; M. C. DI CIOCCIO, *Leroe e il suo destino in Cesare Pavese. Alcune considerazioni su La casa in collina e Dialoghi con Leucò*, in E. CAVALLINI (a cura di), *La musa nascosta...*, cit., pp. 41-52.

della Seconda Guerra Mondiale. Nonostante questa sia uno dei motivi centrali del romanzo, il racconto non è costituito né dal resoconto di fatti di guerra né dall'impegno del protagonista all'interno di essa. Il conflitto è, come nel caso del confino ne *Il carcere*, un'occasione per il protagonista di fare i conti con una dimensione del proprio essere, che viene sollecitata dalla dimensione storica. La strenua resistenza di Corrado si attua infatti nella sua fuga, continua e ricercata, dalla guerra: prima dell'armistizio dell'8 settembre col suo rifugiarsi in collina fuori Torino, che viene ripetutamente bombardata, e allo scoppio della guerra civile in un collegio di preti a Chieri. Per Corrado la guerra è da una parte, una scusa per stare in solitudine e, dall'altra, un'occasione per compiere un esame retrospettivo della propria vita e del proprio valore di uomo. Ma quello che Pavese presenta al lettore non è il bilancio definitivo che un individuo compie della propria vita, quanto piuttosto il tentativo, precario e non terminato, del protagonista di chiarire a sé stesso le proprie esperienze e di dare un senso ai terribili eventi che la guerra gli ha posto di fronte. Così, come ha sottolineato Van den Bossche, "quella di Corrado è una confessione sofferta e in un certo senso incompiuta, da cui il narratore non ha ancora ricavato quella solida coscienza morale e piena comprensione del proprio passato che sono caratteristiche del modello classico della narrazione retrospettiva autobiografica".⁵⁰

Dopo l'8 settembre il gruppo di Cate, di Fonso e degli altri raggiunto da una perquisizione e vengono arrestati dai soldati tedeschi. All'arre-

⁵⁰ B. VAN DEN BOSSCHE, *Nulla è veramente accaduto...*, cit., p. 362. È importante altresì sottolineare come l'intero romanzo finisca con gli interrogativi insoliti del protagonista: "lo non credo che possa finire. Ora che ho visto cos'è la guerra, cos'è guerra civile, so che tutti, se un giorno finisse, dovrebbero chiedersi: «E dei caduti che facciamo? Perché sono morti?». Io non saprei cosa rispondere. Non adesso, almeno. Né mi pare che gli altri lo sappiano. Forse lo sanno unicamente i morti, e soltanto per loro la guerra è finita davvero". PAVESE *Prima che il gallo canti* 217. Sul finale del romanzo cfr. G. GÜNTERT, *Mito poetico e coscienza etica nel romanzo 'La casa in collina'*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Pavese «irregolare». La completezza dell'«incompiuto» e l'umanità degli dei. Quinta rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Santo Stefano Belbo, Ce.Pa.M., 2005, pp. 119-133.

sto riescono a sfuggire Corrado, che al momento della cattura si trova a Torino, e il piccolo Dino, che si nasconde sotto una siepe e al ritorno di Corrado può rivelargli l'accaduto. I due si ritrovano così soli a dover fuggire insieme ma Elvira trova un rifugio sicuro: un collegio di preti presso Chieri, dove Corrado arriva di notte (Dino sarà portato qualche giorno dopo da Elvira stessa) e da dove il protagonista giura di provare a "non uscirne mai più".⁵¹ Il collegio non è però il primo elemento religioso che si incontra nel romanzo. Corrado si era già avvicinato alla religione prima dalla retata, in un momento centrale della vicenda narrata. Rosa Calzecchi Onesti, dopo aver letto le pagine in cui trova spazio il prorompere di questo brivido religioso, aveva individuato in questo momento il fulcro del tormento di Pavese.⁵² Dopo averlo comunicato allo scrittore, questi rispose confermando l'intuizione della traduttrice: "Quanto alla soluzione che mi augura di trovare, io credo che difficilmente andrò oltre al cap. XV del *Gallo*. Comunque non si è sbagliata sentendo che qui è il punto infiammato, il locus di tutta la mia coscienza".⁵³ In questo *locus* del racconto Corrado contempla possibilità di un incontro con la religione a partire dall'esigenza pratica di dover trovare un luogo in cui rifugiarsi. Il ricordo di persone nascoste in luoghi religiosi lo spinge a pensare cosa sarebbe la vita tra quei luoghi:

Dovendo fuggire, mi chiedevo in quei giorni, dovendo nascondermi, dove sarei andato, dove avrei dormito la notte e mangiato un boccone? Avrei trovato un altro luogo come questa casa, un po' di caldo, un respiro? Mi sentivo braccato e colpevole, mi vergogna-

⁵¹ PAVESE *Prima che il gallo canti* 183.

⁵² La lettera della Calzecchi Onesti è perduta. Cfr. A. NERI, *Tra Omero e Pavese: lettere inedite di Rosa Calzecchi Onesti*, in «Eikasmós», 18 (2007), pp. 429-447.

⁵³ PAVESE *Lettere II* 388.

vo dei miei giorni tranquilli. Ma pensavo alle voci, alle storie, di gente rifugiata nei conventi, nelle torri, nelle sacrestie. Che cosa doveva essere la vita tra quelle fredde pareti, dietro a vetrate colorate, tra i banchi di legno? Un ritorno all'infanzia, all'odore d'incenso, alle preghiere e all'innocenza? Non certo la cosa peggiore di quei giorni.⁵⁴

Per il protagonista quei luoghi sono i ricordi di un'infanzia serena e innocente, che rispetto alle difficoltà e i tormenti dell'età adulta rappresentano un altrove non solo geografico, ma prima di tutto esistenziale. Rappresentano cioè un momento di pace e serenità, il cui ricordo in tempo di guerra fa trasalire Corrado. Egli continua:

Trovai in me la velleità, quasi la smania, di essere costretto a questa vita. Prima, passando davanti a una chiesa, non pensavo che a zitelle e a vecchi inginocchiati, a fastidiosi borbottii. Che tutto questo non contasse, che una chiesa, un convento, fossero invece un rifugio dove si ascolta con le palme sul viso calmarsi il battito del cuore? Ma per questo, pensavo, non c'era bisogno delle navate e degli altari. Bastava la pace, la fine del sangue sparso. Ricordo che stavo attraversando una piazza, e il pensiero mi fece fermare. Trasalii. Fu quella una gioia, una beatitudine inattesa. Pregare, entrare in chiesa, è vivere un istante di pace, rinascere in un mondo senza sangue.⁵⁵

⁵⁴ PAVESE *Prima che il gallo canti* 174.

⁵⁵ *Ibidem.*

D'improvviso l'entrare in chiesa e il pregare cessano di sembrare assurdit  e Corrado vede in questi elementi una possibile risposta al proprio bisogno di pace.   per  necessario sottolineare come il brivido che prova Corrado, il suo inatteso volgere lo sguardo ad una chiesa e sentirsi attratto da questa (tanto da provare addirittura la smania di voler essere costretto a vivere in quei luoghi) nasce da un bisogno che   spirituale, ma non religioso. La dimensione religiosa, o almeno quella che appare tale a Corrado, si prospetta come un lenitivo della sua ansia esistenziale. Egli prova un indomito bisogno di pace e serenit , ma non caratterizza mai i suoi bisogni come religiosi: non c'  ricerca di un aldil , non c'  ricerca del divino e non c' , dunque, bisogno di fede. L'indecisione e la mancanza di certezze, che regnano sovrane nei processi psichici di Corrado, investono anche questo momento di ricerca. Egli si avvicina alla chiesa in maniera piuttosto superficiale: per lui   infatti soltanto un luogo di pace in cui forse poter ritrovar la serenit , ma non fa alcun cenno al fatto che esso sia anche il luogo di culto di una religione, i cui fedeli ne seguono i precetti in quanto credenti. Per Corrado basta, egoisticamente, la pace e la fine del sangue sparso:   cio  sufficiente il pensiero di poter entrare in un luogo dove la guerra non riesca ad entrare e far spargere il suo sangue per trasalire e vivere un istante di pace, ma non sente in alcun momento il bisogno del divino. Cos  l'istante di pace, se chi lo sperimenta non   sorretto da un bisogno di fede, non pu  che essere un istante, destinato a svanire, come accade subito dopo:

Ma la certezza dileguava. Poco dopo, trovata una chiesa, c'entrai. Mi soffermai presso la porta, poggiato alla fredda parete. C'era in fondo, sotto l'altare, un lumicino rosso; nei banchi, nessuno. Fissai gli occhi a terra e

ripensai quel pensiero, volli rigodere la gioia e la certezza della pace improvvisa. Non mi riuscì.⁵⁶

La dinamica dei luoghi in cui Corrado vive quest'alternanza di sentimenti è indicativa. Fuori dalla chiesa, al solo immaginare la serenità che si può ritrovare tra i suoi banchi, Corrado ritrova la pace desiderata, ma una volta entrato nella chiesa, vale a dire quando cerca di verificare la possibilità precedentemente intravista, essa è dileguata: cerca di recuperare quel pensiero, di rivivere quella gioia e ritrovare quella certezza ma gli riesce impossibile, perché essa, non sorretta da una vera fede, certezza non era, ma solo una fugace impressione.

La stessa dinamica si ritrova quando è nel Collegio. Nonostante segua i ritmi scanditi dalla vita religiosa e riesca a ritagliare nell'arco della giornata momenti da passare in solitudine, il tormento non lo abbandona. Egli prova anzi la stessa sensazione di quando era entrato in chiesa e non aveva trovato più la pace che cercava:

Ma per quanto tacevo, chinassi la testa, raccogliessi i pensieri, non ritrovavo più la pace di quel giorno della chiesa. Entrai qualche volta da solo in cappella, nel freddo buio mi raccolsi e cercai di pregare; l'odore antico dell'incenso e della pietà mi ricordò che non la vita importa a Dio ma la morte. Per commuovere Dio, per averlo con sé- ragionavo come fossi credente- bisogna aver già rinunciato, bisogna esser pronti a spargere sangue. Pensavo a quei martiri di cui si studia al

⁵⁶ *Ibidem.*

catechismo. La loro pace era una pace oltre la tomba, tutti avevano sparso del sangue. Com'io non volevo.⁵⁷

Nella chiesa, prima di arrivare al collegio, Corrado percepisce l'impossibilità di trattenere quella sensazione di pace, senza tuttavia capire la ragione di questa mancanza. Ma ora, passando intere giornate tra i banchi e le vetrate colorate, arriva ad uno stato di maggiore consapevolezza e capisce perché lì non può ritrovare la pace desiderata. Nella piazza di fronte alla chiesa ebbe la sensazione che quello ecclesiastico fosse un luogo riparato, protetto, in cui la guerra non poteva entrare col suo carico di morte, e con questa concezione e questa speranza entrò nel collegio. Ma questa speranza viene disattesa: scopre infatti che la morte è più che presente nella dimensione religiosa, che essa stessa è anzi ciò che dà sostanza e forza alla fede. Arriva addirittura a dire che essa è il primo interesse di Dio, sottolineando così, come ciò che sperava sarebbe rimasto fuori dalle mura dell'edificio religioso, è invece quanto mai presente. Istituisce inoltre un collegamento tra i martiri civili, cioè coloro che, come i suoi amici arrestati, sono pronti a spargere il sangue contro il nazifascismo e quei martiri cristiani che versarono il sangue per la testimonianza della fede. Seppur i due esempi siano agli antipodi, storicamente e ideologicamente, Corrado vede unicamente ciò che li lega: il sangue sparso, proprio quel sangue da cui lui sta angosciosamente fuggendo. Sia i martiri della Resistenza che quelli cristiani ebbero la forza di sacrificare sé stessi e di spargere il proprio sangue in vista di un superiore e ultimo bene comune, nel nome del quale valeva la pena immolare la propria vita. La dimensione comunitaria con il sacrificio per qualcosa che va oltre la dimensione meramente individuale è quanto più lontano vi sia dalla sensibilità di Corrado, che ammette:

⁵⁷ PAVESE *Prima che il gallo canti* 185.

In sostanza chiedevo un letargo, un anestetico, una certezza di essere ben nascosto. Non chiedevo la pace del mondo, chiedevo la mia. Volevo essere buono per essere salvo.⁵⁸

Subito dopo Corrado stesso spiega come sia giunto a questa consapevolezza:

Lo capii così bene che un giorno mollai. Naturalmente non fu in chiesa, ero in cortile coi ragazzi. I ragazzi vociavano e giocavano al calcio. Nel cielo chiaro- quel mattino aveva smesso di piovere- vidi nuvole rosee, ventose. Il freddo, il baccano, la repentina libertà del cielo, mi gonfiarono il cuore e capii che bastava un soprassalto d'energia, un bel ricordo per ritrovare la speranza. Capii che ogni giorno trascorso era un passo verso la salvezza. Il bel tempo tornava, come tante stagioni passate, e mi trovava ancora libero, ancor vivo. Anche stavolta la certezza durò poco più di un istante, ma fu come un disgelo, una grazia. Potei respirare, guardarmi d'attorno, pensare al domani. Quella sera ripresi a pregare- non osavo interrompere- ma pregando pensai con meno angoscia alle Fontane, e mi dicevo che tutto era caso, era gioco, ma appunto per questo potevo ancora salvarmi.⁵⁹

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

Corrado è quasi ironico con se stesso: il momento di pace non l'ha avuto in chiesa, "naturalmente". Questa seconda illuminazione è sostanzialmente identica alla prima: come davanti alla chiesa il pensiero della vita appartata al suo interno gli diede un istante di pace, così ora alcuni dati naturali, come il cielo limpido dopo la pioggia, il vento e il freddo, gli danno nuovamente un brivido di speranza, insieme alla consapevolezza che anche rimaner vivi giorno dopo giorno è, in quei tempi, una vittoria di cui gioire.

È importante insistere sulla componente naturale di questo sgorgo di pace e serenità. Corrado arriva infatti a provare questa sensazione di rinascita e disgelo non grazie al conforto della fede né grazie alla speranza che essa dà al credente, ma la sua gioia improvvisa nasce da una contemplazione estatica della natura intorno a lui. Questa natura non ha i tratti tipici di un *locus amoenus*, capace di riscattare le inquietudini del protagonista, anzi il freddo e il vento la rendono piuttosto lontana da quei tratti climatici che dovrebbero caratterizzare un disgelo. Eppure, nonostante ciò, questi tratti bastano per far sentir il protagonista ancora vivo e libero. Corrado torna così ad avere speranza grazie ad una contemplazione totalmente laica e aconfessionale della natura, escludendo così la fede e la religione dagli strumenti con cui egli può tornare a sentirsi vivo e ad avere un futuro. La pressoché totale somiglianza di questo secondo momento di respiro del protagonista col primo è un'ulteriore dimostrazione di quanto, nello sgorgo di pace davanti alla chiesa, egli in realtà idealizzi quel luogo come luogo di pace e serenità in sé, e non perché legato ad una dimensione religiosa che Corrado non riesce in alcun modo a sentir nel profondo.

La riflessione di Corrado sulla religione è stimolata anche da un incontro che compie presso il Collegio, quello con padre Felice. Giovane prete, di appena trent'anni e figlio di contadini, possiede la grande capa-

ciò di saperci fare coi ragazzi ospiti: parla loro, li capisce, li fa ragionare. La sua attenzione non è però riservata solamente ai ragazzi e stringe così amicizia con Corrado. Si incontrano quasi fortuitamente, commentando le notizie passate dalla radio mentre al mattino sono i soli rimasti nel collegio. Verso ciò che accade nel mondo padre Felice mantiene un atteggiamento di distacco, ben lontano dal tormento che le vicende storiche causano nel protagonista: per lui la guerra è “un pasticcio clamoroso e lontano, una cosa che a Chieri importava ben poco”.⁶⁰ Grazie anche alla discrezione che porta Felice a non chiedere mai a Corrado perché sia lì ma a stargli semplicemente vicino, il protagonista arriva a fidarsi del padre. Durante i loro colloqui Corrado non gli confida i suoi tormenti e le sue inquietudini religiose, ma lo considera un interlocutore che può aiutarlo a comprendere meglio un mondo, quello religioso, che fino a quel momento gli era sempre stato totalmente estraneo. Padre Felice diviene così una sorta di guida, un Virgilio in grado di orientare Corrado-Dante nella selva della nuova esperienza che è la religione. Il primo dialogo nasce proprio dall’esigenza di Corrado di capire la natura del breviario, sempre tra le mani del padre:

Del breviario avevamo parlato un mattino. Gli avevo chiesto di lasciarmelo sfogliare, non ci avevo capito gran che; era tutto pieno di preghiere in latino, di salmi e gloria, di giaculatorie, vangeli e meditazioni. Vi si leggeva di feste, di santi; per ogni giorno c’era il suo, decifrai storie orribili di patimenti e di martirii. [...] Stupiva pensare che le pagine ingiallite di quell’antico latino, le barocche frasi consunte come il legno dei banchi, contenessero una vita tanto spasmodica, grondassero

⁶⁰ PAVESE *Prima che il gallo canti* 186.

di un sangue così atroce e così attuale. Padre Felice mi disse che del breviario bisognava recitare soprattutto l'ufficio.⁶¹

Davanti a quelle pagine Corrado prova la medesima sensazione che aveva avuto precedentemente, entrato in chiesa. È sconvolto dal fatto che anche la fede abbia richiesto, in tempi lontani, sacrifici così cruenti come quelli dei martiri. Quel sangue che vede sparso tra i suoi giovani coetanei fu versato anche per il martirio della fede cristiana ed esso è attuale proprio perché vicino al sacrificio che molti stanno compiendo nel tempo di Corrado. Egli, incapace di compierlo, intravede però il significato profondo di quelle storie così cruente e sottopone alla verifica di padre Felice la sua intuizione:

«Ma quello che importa» gli dissi, «non sarà se un martirio è avvenuto davvero. Si vuole che chi legge non dimentichi quanto costa la fede.»

Padre Felice annuì, chinando il capo.

«Piuttosto» gli dissi, «serve a qualcosa rileggere sempre le stesse parole?»

«Trattandosi di preghiere» disse padre Felice, «non conta la novità. Tanto varrebbe rifiutare le ore del giorno. Nel giro dell'anno si riassume la vita. La campagna è monotona, le stagioni ritornano sempre. La liturgia cattolica accompagna l'annata, e riflette i lavori dei campi.»⁶²

⁶¹ *Ivi*, p. 191-192.

⁶² *Ibidem*.

Le storie dei martiri, molte parti delle quali erano vere e proprie leggende lontane dalla realtà, avevano nella dimensione religiosa il compito di ricordare ai fedeli casi estremi di difesa e testimonianza della fede e servivano come *exempla* del tortuoso cammino che essa dovette compiere per affermare il suo messaggio. Corrado chiede altresì quale sia il senso della preghiera, dove risieda il compito della ripetizione identica delle stesse parole. La risposta di padre Felice, oltre a ribadire che la preghiera si fonda di per sé sulla ripetizione, rappresenta per Corrado un punto di vista che si adatta bene alla sua visione del tempo e della vita.⁶³ Ciò che conta non è la novità, ma la preghiera ha la sua ragion d'essere nell'armonizzarsi col corso della natura e della vita. Nel ciclico scorrere del tempo e nell'immobilità della campagna che ben rappresenta la monotonia della vita, la liturgia cattolica, col suo incessante ripetere le stesse parole e gli stessi riti, accompagna questo movimento e su esso si modella. In essa il fedele può ritrovare lo scorrere del tempo e nell'armonia che si crea tra le stagioni della vita e le stagioni della preghiera chi partecipa alla liturgia trova pace e serenità. La risposta di padre Felice è in realtà piuttosto lontana dalla dottrina cattolica e sembra esser stata modellata sulla sensibilità di Corrado, come se padre Felice avesse una piena conoscenza di chi gli avesse posto quella domanda. Il risultato, infatti, colpisce molto il protagonista che subito dopo spiega come tutto ciò riesca a calmarlo e a quale consapevolezza le parole di padre Felice lo conducano:

⁶³ La concezione del tempo di Pavese sembra essere più vicina a quella greca che non a quella giudaico-cristiana. Egli spesso non descrive lo scorrere degli eventi in una successione cronologica, quanto piuttosto come un ripetersi inesorabile che risponde ad un automatismo non modificabile né controllabile dall'uomo. Una nota diaristica del 1941 esprime bene questo sentimento: "Una decisione, un atto, sono infallibili presagi di ciò che faremo un'altra volta, non per qualche mistica ragione astrologica, ma perché escono da un automatismo che si riprodurrà". PAVESE *Il mestiere di vivere* 222. Cfr. anche G. MOLINARI, *La ricerca religiosa di Cesare Pavese*, Milano, Ancora, 2006, pp. 39-41.

Questi discorsi mi calmavano, mi davano pace. Era il mio modo di accettare il collegio, la vita reclusa, di nascondermi e giustificarmi. Le poche volte ch'ero uscito per Chieri e mi ero spinto fino al viale d'accesso, non avevo veduto che piazzette tranquille, bassi portici e chiese, rosoni, portali. Era incredibile che in questo e negli altri paesi, dappertutto in provincia, scorresse il sangue, si tendessero agguati, non ci fosse più legge. Quel vecchio mondo del culto e dei simboli, della vigna e del grano, delle donnette che pregavano in latino ma capivano in dialetto, dava un senso ai miei giorni, alla mia vita rintanata. Non c'era nulla di diverso: vedevo bene che dai boschi ero passato in sacrestia.⁶⁴

Grazie a padre Felice Corrado scopre il proprio modo di vivere il collegio e, con esso, la fede. La dimensione religiosa, grazie al suo ancorarsi allo scorrere ciclico del tempo e delle stagioni, si presenta ai suoi occhi come un mondo antico che in mezzo alla barbarie della storia continua a resistere immutabile. Nonostante nei luoghi attraversati dal protagonista scorra il sangue degli agguati, dietro quegli stessi luoghi, dentro le case davanti alle quali vengono compiuti omicidi, i culti della liturgia cattolica continuano a sopravvivere e in questa capacità di sopravvivenza alle tempeste esterne del mondo moderno Corrado trova un senso alla sua fuga e alla sua esistenza in quel periodo. Ancora una volta Corrado interpreta la religione muovendo dalla sua principale necessità esistenziale: sfuggire alla storia e cercare un rifugio sicuro. Così la religione, grazie alle parole del padre, diviene quel porto sicuro in grado di accogliere il protagonista, il quale si avvicina ad essa non come tutti

⁶⁴ PAVESE *Prima che il gallo canti* 192.

i fedeli, cioè coloro che mossi da una ricerca del divino credono e si affidano ad un essere trascendente chiamato Dio, ma come colui che nella liturgia e nei riti sempre uguali trova un'occasione di conforto. La continuità tra le sue fughe nei boschi della collina e la sua permanenza al collegio è sottolineata da lui stesso, che non vede alcuna diversità tra i due luoghi, boschi e sacrestia, che lo hanno accolto. Il passaggio è stato solo geografico, non spirituale, perché "al culto personale del selvatico nei boschi è subentrato quello di una pace interiore di natura religiosa".⁶⁵

2.2 L'INCONTRO CON GIOVANNI BARAVALLE

Il Padre Felice de *La casa in collina* esistette fuori dalla rielaborazione romanzesca ed ebbe un rapporto privilegiato con Pavese. Partendo dalla loro relazione diviene dunque possibile entrare nella realtà del Collegio Trevisio e cercare di ricostruire l'importanza ricoperta quei mesi nell'esperienza pavesiana. Sarà dunque possibile ricostruire la crisi religiosa che Pavese, e non il suo *alter ego* narrativo Corrado, ebbe in quel periodo, attraverso l'analisi incrociata delle notazioni del diario e di alcune testimonianze, per arrivare infine alle letture che lo accompagnarono in questo percorso. Prima di far ciò è però necessario ribadire quanto ha portato alla precedente analisi dettagliata della dimensione religiosa ne *La casa in collina*: Pavese ha voluto consegnare ai posteri, attraverso la trasfigurazione letteraria, una fedele rappresentazione di ciò che lui stesso credette di trovare in Dio in quei giorni d'angoscia. Non si tratta ovviamente di una sovrapponibilità puramente biografica (sebbene al-

⁶⁵ B. VAN DEN BOSSCHE, *Nulla è veramente accaduto...*, cit., p. 368. Sul paesaggio cfr. anche I. PROSENC ŠEGULA, *Dal "cielo tra le case" al "cielo tra le piante": immagini del paesaggio ne La casa in collina*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese: testimonianze, testi, contesti. Quindicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2015, pp. 129-142.

cuni elementi, come il rifugio presso il Collegio, vadano in tale direzione) quanto piuttosto di una corrispondenza di dubbi, ansie e tormenti che Pavese raccontò attraverso Corrado, il quale divenne così portavoce e testimone del resoconto che lo scrittore voleva fare di quell'esperienza così importante. Il lettore si trova perciò davanti una confessione che agisce su un duplice livello: da un lato vi è quella della finzione letteraria, cioè quella compiuta da Corrado a sei mesi dai fatti narrati, dall'altro lato, ad un livello superiore e più importante, vi è la confessione di Pavese, che si confronta a posteriori con alcune scelte, come il disimpegno e la fuga, e alcune tentazioni, come quella di Dio.

Dietro il collegio di Chieri del romanzo, si è detto, si staglia il Collegio Trevisio dei Padri Somaschi, situato a Casale Monferrato.⁶⁶ In esso erano presenti diversi religiosi, ma ad esser ricordati nel *La casa in collina* sono soltanto due: il Padre Rettore e Felice, il padre spirituale. Il primo, che nel romanzo appare solo sullo sfondo,⁶⁷ era padre Luigi Frumento, ex-combattente della Prima Guerra Mondiale, rettore dal 1938 al 1946.⁶⁸ Negli anni della guerra egli aprì il Collegio a molti tra coloro che chiedevano rifugio, soprattutto ex-militari e uomini del sud in fuga. Responsabile anche della scuola e del convitto, che tra medie inferiori e superiori raggruppava circa un centinaio di ragazzi, si avalse dell'aiuto di giovani studenti universitari che aiutavano i ragazzi nelle attività di ricreazione e di studio.⁶⁹ Colpito dalla rotta dell'esercito italiano dopo l'armistizio, si

⁶⁶ Per le informazioni riguardo la comunità religiosa del Collegio Trevisio e la vita di padre Giovanni Baravalle si ringrazia P. Giuseppe Oddone, suo allievo, collega e amico, che con disponibilità ed entusiasmo ha messo a disposizione di questo studio le sue conoscenze.

⁶⁷ Egli viene nominato solo in due occasioni: quando fa una ramanzina a ragazzi e assistenti, chiedendo loro di evitare ambigue sortite in paese a caccia di donne, e quando in disparte chiede a Corrado di allontanarsi per un breve periodo dal Collegio, per il pericolo di essere scoperto. Cfr. PAVESE *Prima che il gallo canti* 190, 192-193

⁶⁸ Cfr. G. ODDONE, *Nuovi aspetti...*, cit., p. 71.

⁶⁹ Come Corrado, che descrive bene ciò che fece Pavese in quei mesi: "A poco a poco entrai nel giro del collegio; dopo quindici giorni assistevo i ragazzi nelle ore di studio [...] Nelle ore di studio sorvegliavo i ragazzi che se ne stavano in pace al loro banco, tutt'al più litigando per un pennino; io leggiechiavo per conto mio i loro libri". Poco dopo ricorda che ad essere presenti nel Collegio erano anche ragazzi scappati dal Sud: "Altri assistenti come me intravedevo in refettorio e nel cortile; ufficiali nascosti, si diceva, giovanotti del Sud separati dai suoi". PAVESE *Prima che il gallo canti* 186.

prodigò nell'accogliere i transfughi e nel salvaguardarne la protezione, come accadde nel menzionato episodio della denuncia del Collegio, per il quale venne più volte interrogato dalla polizia fascista.⁷⁰

L'incontro decisivo di quei mesi avvenne però con padre Giovanni Baravalle, il padre spirituale che ispirò il personaggio di Felice e che più volte, dopo la scomparsa di Pavese, tornò a parlare del loro rapporto.⁷¹ All'epoca dell'incontro egli era uno studente ventottenne all'Università Cattolica di Milano, dove studiava filosofia, dopo esser divenuto sacerdote nel 1941. I compiti cui adempiva nel Collegio erano gli stessi del personaggio di padre Felice: si occupava della formazione spirituale dei ragazzi ma non mancava di assisterli anche in momenti di svago.⁷² Non fu un punto di riferimento solo per gli studenti che in quegli anni studiavano nel collegio, ma strinse un rapporto di amicizia con Pavese e, come padre Felice con Corrado, cercò di guidare lo scrittore nel suo avvicinamento a Dio. Le tracce di questo avvicinamento sono rintracciabili nel *Mestiere di vivere*, e si rivelano piuttosto intense tra la fine di gennaio e l'inizio di febbraio 1944. Questi appunti, scritti poco tempo dopo l'arrivo nel collegio, sono le uniche testimonianze di un sincero trasporto di Pavese nei confronti della religione. Solo in essi, infatti, si ritrova il bisogno

⁷⁰ Cfr. G. ODDONE, *Nuovi aspetti...*, cit., pp.72-75.

⁷¹ Le testimonianze di Baravalle sono quattro, raccolte e pubblicate in contesti e periodi diversi. La prima risale alla metà degli anni '70 e fu raccolta dalla giornalista Bona Alterocca (cfr. B. ALTEROCCA, *Pavese dopo un quarto di secolo*, cit., pp. 119-132). Altre due sono relazioni di Baravalle a incontri e convegni. La prima di esse risale al convegno tenutosi a San Salvatore Monferrato nel settembre del 1987, per la quale cfr. G. BARAVALLE, *Testimoniaza*, in G. IOLI (a cura di), *Cesare Pavese oggi: atti del convegno internazionale di studi, San Salvatore Monferrato, 25-26-27 settembre 1987*, Regione Piemonte- Assessorato alla Cultura, San Salvatore Monferrato, 1989, pp. 269-275. Il secondo intervento del padre, di poco successivo, si tenne il 28 febbraio 1990 presso il Centro San Carlo di Milano e fu poi pubblicato interamente in G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., pp. 133-154. L'ultimo contributo è un breve memoriale del padre, pubblicato a Genova nel 1993, per il quale cfr. G. BARAVALLE, *Un anno con Cesare Pavese*, Genova, Quaderni Ricerche Culturali Internazionali, 1993. I quattro resoconti di Baravalle sono pressoché identici e differiscono solo per qualche dettaglio, che verrà indicato in nota. Ove invece le versioni corrispondono, se ne indicherà solo una, valevole per tutte.

⁷² Dopo l'esperienza a Casale Monferrato, Padre Baravalle continuò la sua vita presso il Collegio Emiliani di Genova Nervi. Qui proseguì sui due binari che caratterizzarono tutto il corso della sua vita: l'attività di studioso e insegnante di filosofia (di cui scrisse anche un manuale per i licei) e quella di religioso.

spirituale dello scrittore caratterizzato in senso prettamente religioso e cristiano. L'usuale atteggiamento razionalistico e dissacrante sembra svanire per un momento, facendo spazio ad un totale e rinfrancante abbandono in Dio. Il 29 gennaio così scrive:

Ci si umilia nel chiedere una grazia e si scopre l'intima dolcezza del regno di Dio. Quasi si dimentica ciò che si chiedeva: si vorrebbe soltanto goder sempre di quello sgorgo di divinità. È questa senza dubbio la mia strada per giungere alla fede, il mio modo di essere fedele. Una rinuncia a tutto, una sommersione in un mare di amore, un mancamento al barlume di questa possibilità. Forse è tutto qui: in questo tremito del «se fosse vero!» Se davvero fosse vero...⁷³

I termini usati esprimono chiaramente il trasporto che Pavese prova nei confronti della fede. Arriva a usare parole quanto mai distanti dalla sua usuale sensibilità: lo stesso autore dell'elogio della bestemmia di qualche anno prima è giunto alla scoperta dell'"intima dolcezza del regno di Dio", una dolcezza così travolgente da fargli dimenticare per cosa abbia chiesto la grazia.⁷⁴ È un'umiliazione, nel significato di rendersi umili e piccoli davanti ad uno sgorgo di divinità che sommerge chi lo prova. A differenza di Corrado, che di fatto non arriva mai a sentire la presenza del divino né a chiedere una grazia, il bisogno religioso di Pavese è profondo e vissuto pienamente: la distanza dal protagonista del romanzo

⁷³ PAVESE *Il mestiere di vivere* 272.

⁷⁴ Così infatti scriveva sul diario nel 1935: "Bestemmiare, per quei tipi all'antica che non sono perfettamente convinti che Dio non esista, ma, pure infischiosene, se lo sentono ogni tanto tra carne e pelle, è una bella attività. [...] Pensa che dopotutto, se c'è, ogni bestemmia è colpo di martello sui chiodi della croce e un *dispiacere* fatto a colui". PAVESE *Il mestiere di vivere* 20-21.

si fa evidente.⁷⁵ Il modo di Corrado di accettare la sua vita nel collegio è un personale rifugio nel mondo del culto e della preghiera che però, è stato detto, non è mai caratterizzato da un sincero sentimento religioso. Pavese invece sente questo sgorgo di divinità e si abbandona ad esso. Così caratterizza questo sentimento attraverso l'immagine della sommersione: la serenità che riceve da questa abdicazione è come un mare inatteso che lo travolge e lo lascia senza fiato. Due giorni dopo specifica quale sia la fonte dello sgorgo di divinità:

Lo sgorgo di divinità lo si sente quando il dolore ci ha fatto inginocchiare. Al punto che la prima avvisaglia del dolore ci dà un moto di gioia, di gratitudine, di aspettazione... Si arriva ad augurarsi il dolore.⁷⁶

Pavese non avrebbe potuto essere più chiaro: esso nasce non solo dal dolore, ma dalla disponibilità e dall'umiltà di chi lo prova a indagarne la ragione e a cercarvi rimedio, tanto da arrivare, paradossalmente, ad augurarselo per poter provare l'amore di Dio. Questa affermazione stupisce meno della precedente. Il dolore era infatti già stato posto da Pavese al centro del sentimento religioso, quando pochi anni prima aveva teorizzato come fosse la presenza di Dio a dare un significato alla sofferenza.⁷⁷ La continuità tra le due posizioni è chiara, tuttavia vi è una differenza ed è radicale. Le riflessioni del 1938-1939 fanno parte di un ragionamento generale sulla religione, in cui non vi è alcun coinvolgimen-

⁷⁵ Questa distanza non deve stupire. Le notazioni del diario presentano i tormenti di Pavese mentre sono vissuti, mentre la storia di Corrado è la rappresentazione a posteriori del mancato incontro con Dio.

⁷⁶ PAVESE *Il mestiere di vivere* 272-273.

⁷⁷ "Le prove dell'esistenza di Dio non sono propriamente nell'armonia dell'universo, nell'equilibrio miracoloso del tutto, nei bei colori dei fiori ecc., ma nella disarmonia dell'uomo in mezzo alle cose: nella sua capacità di soffrire. Perché insomma non è ragione che l'uomo soffra in questo mondo, se non esiste la responsabilità morale, cioè la capacità- il dovere- di dare alla propria sofferenza un significato". PAVESE *Il mestiere di vivere* 117.

to emotivo-spirituale o personale. Le parole di questo periodo hanno invece alle loro spalle la sofferta esperienza vissuta dal Pavese fuggiasco e rifugiato nel collegio, che trova temporaneamente pace in un insperato abbandono in Dio. Esse non sono dunque un'astratta meditazione sul significato e sulle dinamiche del fenomeno religioso, quanto invece la testimonianza di come Pavese si sia avvicinato a Dio, cosa abbia provato e quale abbia pensato potesse essere la sua strada per giungere alla fede. A descrivere la dinamica di questo avvicinamento contribuiscono anche le parole di padre Baravalle, che racconta nel dettaglio:

Io mi trovavo il 29 gennaio del 1944 nella cappella del collegio, dove Pavese veniva spesso, e recitavo il Breviario. Ero solo. Pavese entra in punta di piedi e si mette seduto accanto a me. Io ho capito. Ha bisogno di parlare. Faccio in fretta a terminare e poi dico: «Beh! Professore, come mai qui?». «Padre, non ne posso più! Mi permetta di sfogarmi». E iniziò a raccontarmi della sua vita: due ore. Mi ha raccontato, direi, tutti gli aspetti positivi e negativi. Dopo due ore di narrazione-confessione, Pavese mi dice: «Cosa può fare lei per me?». Io gli dico: «Professore, io sono un prete e come prete, se lei è cosciente e pentito del male commesso, io le posso dare l'assoluzione di Dio, il perdono di Dio». Egli disse: «Sì, e se ho fatto qualche cosa di male, mi dispiace». «Va bene, io le do l'assoluzione» e l'ho confessato. Poi mi dice: «E potrebbe anche darmi la comunione lei?». «Certo che gliela posso dare!». [...] E difatti gli ho dato la Comunione e Pavese mi ha lasciato il ricordo in quelle pagine meravigliose del 29 gennaio e 1

febbraio, che ha disorientato i critici quando il curatore ne ha pubblicato il diario, perché nessuno capiva che volesse dire. Pavese aveva ricevuto confessione e comunione. Perché Pavese era credente! Non aveva dubbi su Dio...⁷⁸

Le parole del padre, seppur importanti, vanno valutate con cautela. Al di là dell'oggettiva difficoltà nel ricostruire un dialogo a distanza di più di 40 anni, alcuni dettagli, come il racconto di tutta la vita da parte dello scrittore, appaiono poco probabili e vanno probabilmente ridimensionati ad uno sfogo al quale molto probabilmente Pavese si lasciò davvero andare. Ma, nonostante ciò, il racconto del padre getta una luce importante sull'accaduto: coronamento di questo colloquio furono l'assoluzione e la successiva comunione. Nella pace e nella serenità che accompagnarono questo momento egli scoprì quella che nel diario chiamò "l'intima dolcezza del regno di Dio": essa era la tranquillità che seguì la confessione con Baravalle, nel cui ascolto discreto e attento Pavese poté trovare un insperato aiuto ai suoi tormenti. Ciò che accadde con Baravalle è dietro anche la seconda notazione del diario che è stata analizzata. Fu infatti un grande dolore, acuito dalle vicende storiche e dalla sua problematica posizione rispetto ad esse, a spingere Pavese ad aprirsi in modo così sincero col padre del collegio. Più difficili da credere sono le ultime parole del racconto di Baravalle, secondo il quale Pavese non aveva dubbi su Dio ed era credente. L'affermazione appare immotivata a partire proprio dai dubbi e da alcune particolarità della visione pavese di quel periodo. Baravalle ammette però che Pavese avesse dei dubbi, che non riguardavano Dio ma la divinità di Cristo, come precisa nel medesimo racconto:

⁷⁸ G. BARAVALLE, *Testimonianza*, cit., p. 272.

Le incertezze di Pavese riguardavano la divinità di Cristo. Ne discutemmo in varie circostanze. [...] lo cerca-vo di dimostrare la storicità della risurrezione di Cristo. Ad un certo momento, gli feci osservare la singolarità del comportamenti dei capi della sinagoga: non avevano visto il Cristo risuscitato, ma vedevano fatti inspiegabili nell'azione degli Apostoli, come la guarigione improvvisa dello storpio ad opera di San Pietro. Non potendo negare il fatto evidente e non volendo accettare la risurrezione di Cristo, presero una decisione di compromesso, col proibire agli Apostoli di parlare del Cristo. Non poterono negare la risurrezione e tentarono di risolvere il problema mediante il silenzio. Facevo inoltre notare a Pavese che, mentre i Vangeli cominciavano a diffondere e ad illustrare la figura del Cristo, da parte ebraica non venne scritto nulla contro la risurrezione durante il primo secolo, cioè mentre erano viventi i testimoni che avrebbero potuto smentirli. Pavese rimase impressionato da questa osservazione, si batté una mano sulla fronte e disse: «Non ci avevo mai pensato».⁷⁹

Le parole di Baravalle trovano in questo caso un preciso riscontro. È infatti Pavese stesso a citare esplicitamente il colloquio col padre in una nota del 18 aprile 1944:

⁷⁹ *Ibidem.*

Prove certe:

- α) I farisei non mettono in dubbio la resurrezione di Cristo. (Baravalle)
- β) La promessa di Dio ad Eva e quella ad Abramo non parlano del popolo eletto ma di tutto il genere umano.
Così pure quella di Giacobbe a Giuda (Bossuet)
Così pure Zaccaria e Aggeo, e Malachia.⁸⁰

Queste parole sono importanti non solo perché confermano il racconto del padre, ma perché indicano anche in che direzione si fossero ormai orientate le riflessioni di Pavese e verso quale esito stesse pervenendo. Nonostante dal momento della confessione con Baravalle fossero passati appena due mesi, il trasporto e l'abbandono con cui visse la fede in quei giorni sono ormai lontani. Ora, invece, Pavese è alla ricerca di prove certe che riescano a scacciare i suoi dubbi.⁸¹ Sia che riguardino, come sostiene Baravalle, la divinità di Cristo, sia che invece, come nega, riguardino l'esistenza di Dio, ciò che importa sottolineare è quanto Pavese non abbia conservato l'umiltà di chiedere la grazia a Dio né riesca più ad accedere alla serenità che la sommersione nell'amore di Dio gli aveva fatto provare. Dopo aver sperimentato quella pace, egli ne sente la mancanza e cerca di tornare a credere, ma è uno sforzo vano perché i dubbi lo sommergono. Ritorna ad avere quell'atteggiamento razionalistico che lo aveva contraddistinto per tutta la vita, a causa del quale cerca delle prove sulla resurrezione di Cristo.⁸²

⁸⁰ PAVESE *Il mestiere di vivere* 279.

⁸¹ È lo stesso atteggiamento che si riscontra nella nota del 29 aprile. Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 280.

⁸² È in questo cercar le prove che si nota con maggior chiarezza la sua ormai siderale distanza dalla fede, intravista per un momento: le prove, che garantiscono una logica consequenzialità dei fatti, sono quanto mai distanti dalla dimensione della fede, che prevede per definizione che il fedele creda senza alcun bisogno di prove logiche e razionali.

È stato detto che quella di Pavese con Dio è la storia di un fallimento, di un mancato incontro.⁸³ Ciò è vero, ma sarebbe più corretto parlare del fallimento di un “tentativo di credere”, come nota bene Molinari.⁸⁴ Esso fu davvero un tentativo, perché, dopo aver intravisto la fede, egli cercò strenuamente di conquistarla in profondità e mantenerla salda nella sua vita. Il tempo di questo tentativo furono i mesi che passò tra Casale e Serralunga, perché, una volta abbandonati questi luoghi, la fede era già un lontano e irrecuperabile ricordo.⁸⁵ In più occasioni dimostrò infatti di conservar con affetto e rimpianto le memorie di quei mesi trascorso nel Collegio, che sembravano essere ormai “un'altra vita”, come li definisce lui stesso.⁸⁶

⁸³ Su questo mancato incontro parte la critica di impostazione cattolica non ha rinunciato a pronunciare parole di dura condanna nei confronti di Pavese, il quale, secondo Domenico Mondrone, “su questo cammino dalla negazione di Dio non fa che scoscendere di negazione in negazione, fino a non rimanergli altro che negare sé stesso”. D. MONDRONE, *Scrittori al traguardo*, Torino, SEI, 1979, p. 154.

⁸⁴ Cfr. G. MOLINARI, «O Tu, abbi pietà»..., cit., p. 185.

⁸⁵ Lesito negativo della ricerca di Dio si riscontra in alcune note del diario degli anni successivi al soggiorno casalese. In particolare due annotazioni del 1947 sono estremamente chiare e categoriche a riguardo. L'8 novembre quasi rinnega il brivido di beatitudine che provò, scrivendo: “Rispondo che l'assoluto e fiducioso abbandono di sé all'umiltà, alla grazia di Dio, ha il difetto di essere un gesto presuntuoso, una superbia, una speranza ingiustificata. Un comoda ipotesi”. Il 21 dello stesso mese invece caratterizza la presenza di Dio come un impaccio, dal quale lui è libero in quanto non credente: “Sapere che qualcuno ti attende, qualcuno ti può chiedere conto dei tuoi gesti e pensieri, qualcuno ti può seguire con gli occhi e aspettarsi una parola- tutto questo ti pesa, t'impaccia, ti offende. Ecco perché il credente è sano, anche carnalmente- sa che qualcuno lo attende, il suo Dio. Tu sei celibe- non credi in Dio”. Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 339-340.

⁸⁶ Tra la fine del 1948 e il 1949 Pavese tornò a Casale Monferrato e cercò Padre Baravalle, il quale si era però trasferito a Genova già dal 1946. Nella lettera che gli scrisse dopo il mancato incontro, Pavese racconta le sensazioni provate: “L'ultima volta che fui a Casale, e trovai il Trevisio tutto pieno di facce nuove, mi dispiacque molto. Era bello pensare di averci un luogo pieno di ricordi, dove fare un salto e rientrare un istante in un'altra vita”. La Alterocca riporta inoltre come Pavese rispose alla sua domanda se fosse credente: “Purtroppo no, non ci riesco. Lo vorrei tanto, perché allora avrei risolto tutti i miei problemi. Ma lei, che ha la fortuna di credere, non può lasciarsi andare. Deve essere sicura e tranquilla”. Cfr. B. ALTEROCCA, *Pavese dopo un quarto di secolo*, cit., pp. 171- 172.

2.3 | LIBRI DEL PADRE

La questione religiosa fu il primo argomento di lettura da parte di Pavese e il primo luogo dove egli poté trovare dei libri fu la biblioteca personale di Padre Baravalle. L'incontro tra i due, a differenza della rielaborazione artistica de *La casa in collina* in cui Corrado e Felice si incontrano quando rimangono soli nel Collegio a sentir la radio, avvenne proprio perché il padre si chiese se quel professore taciturno, che lavorava nell'editoria, non avesse bisogno di qualche testo, come raccontato dal padre stesso:

lo cercavo di parlare con Pavese, lo vedevo triste, lo vedevo preoccupato. [...] Ma a un certo punto mi son chiesto: «Come passa le giornate questo uomo? Avrò bisogno di qualche cosa...». Allora un giorno gli dico: «Senta professore, ha bisogno di libri?». Mi dice: «Magari, qualcuno mi farebbe comodo». Gli dico: «Venga in camera mia. Vediamo nella biblioteca che cosa può trovare».⁸⁷

La biblioteca di Baravalle era fornita essenzialmente di testi religiosi. Tra questi Pavese venne attratto da alcune opere di Alphonse Gratry. Baravalle così continua il racconto:

Allora è venuto nella mia stanza e ha cominciato a guardare; io gli ho offerto dei libri di Giordani. Non gli piacque molto. A un certo momento la sua attenzione venne attratta da uno scrittore francese, Alfonso Gratry, professore alla Sorbona, morto nel 1872,

⁸⁷ G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., pp. 138-139.

che ha scritto delle opere interessantissime. Io avevo a disposizione in francese *De la connaissance de Dieu* in due volumi. In italiano avevo *La filosofia del credo* e due volumi del *Commento al Vangelo di S. Matteo*. Glieli ho dati. È stata una lettura che gli è piaciuta immensamente, tanto che a un certo momento mi ha detto: «Se esco di qui proporrò a Einaudi di pubblicare le opere di Gratry». [...] Vi dirò che, dopo la guerra, quando Pavese è tornato libero, io ricordai quella promessa e gli dissi: «Professor Pavese, e allora Gratry come lo mettiamo?!». Lui rispose: «Pubblicare un'opera cattolica, un Vangelo, lo può fare anche Einaudi. Ma pubblicare tutte le opere di uno scrittore cattolico, Einaudi non lo può fare». A ogni modo aggiunse: «Le mando un libro che le farà piacere». E mi ha mandato nel gennaio del 1949 un Vangelo tradotto da Niccolò Tommaseo con prefazione di Cesare Angelini, con la dedica: "A padre Giovanni Baravalle in memoria di un anno". [...] A un certo momento nella mia ingenuità gli dissi: «Qui c'è la *Summa Teologica* di San Tommaso». Mi guardò e mi disse: «Non ho la preparazione per un simile libro», e lo rifiutò.⁸⁸

Tralasciando il riferimento alla possibile pubblicazione da parte di Einaudi di opere cattoliche e lasciando temporaneamente da parte il riferimento a Niccolò Tommaseo (che si rivelerà successivamente im-

⁸⁸ *Ibidem*. Nella testimonianza riportata Baravalle afferma che la dedica di Pavese recitasse "in memoria di un amico". Così formulata essa ha però poco senso e si tratta infatti di un errore. La dedica era "in memoria di un anno", come il padre afferma senza sbagliarsi nel suo memoriale. Cfr. G. BARAVALLE, *Un anno con Cesare Pavese*, cit., p. 20.

portante per un'altra biblioteca), ciò che emerge è che Pavese rifiutò, oltre i libri di Giordani, la *Summa Theologiae* di San Tommaso, perché non si sentiva ancora pronto spiritualmente ad affrontare una lettura tanto impegnativa. Accettò invece alcuni volumi scritti da Alphonse Gratry, che secondo Baravalle lesse sicuramente. Dal resoconto del Padre non risulta chiaro se egli diede a Pavese, oltre alla traduzione italiana del *Commentaire sur l'évangile de S. Matthieu*, risalente al 1863-1865, i due volumi in francese de *De la connaissance de Dieu*, pubblicato nel 1853 e la traduzione italiana de *La philosophie du Credo*, pubblicata nel 1861. Tra questi, infatti, l'unica lettura sicuramente compiuta da Pavese è quella che riguarda l'ultimo libro citato, ossia l'edizione italiana del *Commentario al Vangelo secondo Matteo*, pubblicata da Marietti nel 1923.⁸⁹ L'inequivocabile conferma della lettura arriva dal diario dello scrittore, che così appunta il 28 dicembre 1944:

(Gratry, Comm. Sul Vang. Di Matteo)

Il semplice sospetto che il subcosciente sia Dio- che Dio viva e parli nel nostro subcosc. ti ha esaltato. Se ripassi con l'idea di Dio tutti i pensieri qui sparsi *de subconscio*, ecco che modifichi tutto il tuo passato e scopri molte cose. Soprattutto il tuo travaglio verso il simbolo s'illumina di un contenuto infinito.⁹⁰

Per comprendere appieno il significato del riferimento di Pavese, che rielabora il contenuto del *Commentario* senza citarne alcuna parte per intero, occorre ricostruire brevemente il contesto in cui si situa. Esso è la penultima opera pubblicata da Alphonse Gratry, che morì in Svizzera nel

⁸⁹ Cfr. A. GRATRY, *Commentario al Vangelo secondo Matteo*, Torino, Marietti, 1923.

⁹⁰ PAVESE *Il mestiere di vivere* 295.

1872.⁹¹ L'abate fu uno dei principali esponenti francesi di quella corrente comunemente chiamata "apologetica", il cui sforzo costante fu quello di unire scienze e fede. A trovar spazio tra le pagine del *Commentario*, nel quale il testo del Vangelo è seguito dal commento dell'autore del sacerdote, è un'intensa esortazione alla fede e alla scoperta di Dio dentro l'uomo. Per l'autore la venuta di Cristo rappresenta uno spartiacque nella storia dell'umanità. All'interno di essa dopo il regno dell'uomo, che giungeva a sua volta dopo quello vegetale, minerale e animale, con la nascita di Cristo era sopraggiunto il regno di Dio, coronamento di tutti i precedenti. Simbolo di tale cambiamento e immagine della sua perfezione diviene, nel secondo capitolo, la stella che i Magi seguirono per portare i doni al neonato figlio di Dio. Essa diviene così, nella narrazione di Gratry, quella flebile luce che, se seguita e auscultata, può condurre l'uomo verso Dio, come nella notte condusse i Magi verso suo figlio. Difficile da vedere per le tenebre che la avvolgono, l'uomo la può trovare "in quel luogo dell'anima dove si raccolgono le pure e semplici idee e dove la verità si fa intendere".⁹² Essa è "l'idea semplice, l'idea prima e necessaria, che ogni coscienza deve vedere" e nella sua semplicità è racchiusa la sua grandezza, che la rende simbolo dell'idea stessa di Dio: "È la verità implicita, raccolta quasi in un punto impercettibile come una stella, ma racchiudente in quella umile semplicità tutti i tesori della luce e dei mondi nuotanti in quei flutti. La nostra stella è l'idea di Dio".⁹³ L'uomo, di fronte a questa luce impercettibile ma carica di verità e salvezza, assume un ruolo attivo e sua dimensione diviene quella della ricerca: una volta intravista, la luce va raggiunta e posseduta. Essa richiama l'essere umano ad una ricerca interiore che raggiunga le profondità del suo animo, nelle

⁹¹ Cfr. M. PREVOST & R. D'AMAT, *Dictionnaire de Biographie Française- Vol. XVI*, Parigi, Librairie Letouzey et Ané, 1985, p. 1095.

⁹² A. GRATRY, *Commentario...*, cit., p. 16.

⁹³ *Ibidem*.

quali la luce della stella, se alimentata, può continuare a brillare. Così gli spiriti che avvertiranno la sua presenza “non cercheranno la verità solamente scorrendo superficialmente o all’infuori dello spirito, ma anche e soprattutto nelle viscere dell’anima e nelle profondità feconde del sentimento”.⁹⁴ La ricerca della stella di Dio diviene dunque ricerca di verità: “cercheranno la verità nel raccoglimento delle impressioni che Dio opera in noi; nella profusione immensa impersonale della ispirazione continua, che è la sorgente e l’oriente dell’anima, che è l’atto per il quale Dio non ristà dal crearci e dal vivificarci”.⁹⁵

Il volume di Baravalle è attualmente conservato presso la biblioteca del Collegio Emiliani di Nervi, presso Genova, dove arrivò insieme al suo proprietario che qui si trasferì nel 1948. Esso presenta, oltre alla postilla di possesso recante il cognome del padre nella prima pagina del volume (**1-2-3**), poche postille, tutte rintracciabili nelle pagine del secondo capitolo “La stella dei Magi”. Interrogato a proposito da Manuela Brunetta, Baravalle non riconobbe come proprie le poche sottolineature presenti all’interno del volume.⁹⁶ Inoltre esso, secondo le parole del padre, venne prestato solamente a Pavese che sarebbe così l’autore delle sottolineature presenti. Per le modalità in cui esse sono tracciate e l’argomento dei brani sottolineati la Brunetta sostiene che sia “difficile non cedere alla tentazione di attribuirle a Pavese”.⁹⁷ In questo caso, grazie anche all’esame autoptico del volume, si può essere con poche probabilità di errore d’accordo con la studiosa. Una parentesi quadra, trovata a lato del testo, racchiude il periodo:

⁹⁴ *Ivi*, p. 18.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., p. 61.

⁹⁷ *Ibidem*.

La venuta dell'uomo sulla terra, era l'incarnazione della ragione e della libertà nell'animalità; nello stesso modo la venuta del Cristo è l'incarnazione di Dio medesimo nella ragione, nella libertà, in tutto l'uomo.⁹⁸ **4**

Altri due segni simili, in pagine poco distanti e composti da una parentesi più tondeggiate della precedente tracciata a matita a lato del testo, evidenziano:

Questa nuova razza, sono gli uomini liberamente divenuti più giusti appoggiandosi a Dio. Sono gli uomini che, con la buona volontà, sotto l'impulso dello Spirito Santo, si sono differenziati dalla razza animale che ancora copre la superficie del globo.⁹⁹ **5**

Un grande amore della giustizia, la conoscenza delle rivelazioni primitive, e soprattutto l'ispirazione attuale di Dio, hanno potuto mostrare a qualche savio i segni precursori del principale avvenimento della storia.¹⁰⁰ **6**

Il *Commentario* di Gratry non è però l'unico testo che Baravalle diede a Pavese e che lo scrittore lesse sicuramente. Ad essere comprovata dal riferimento incrociato tra testimonianza sul diario e parole del padre è la lettura di un altro testo, ossia la traduzione italiana di *Ungewissheit und Wagnis* del filosofo tedesco Peter Wust, pubblicato nel 1937 e tradotto in Italia nel 1943 da padre Emidio da Ascoli per i tipi di Morcelliana col

⁹⁸ A. GRATRY, *Commentario...*, cit., p. 5.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 8-9.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 9.

titolo *Incertezza e rischio*.¹⁰¹ Il libro fu scelto proprio da Cesare Pavese, in una delle rarissime uscite dal collegio che si era concesso, sotto l'amichevole pressione di Baravalle che riporta l'episodio:

Per il 19 marzo, San Giuseppe, l'Azione Cattolica aveva allestito una mostra di libri. Io gli ho detto: «Venga con me. Andiamo a vedere se ci sono dei libri che interessano». Dice: «No, non posso. Qualcuno mi riconosce». «Ma no, andiamo di sera. A Casale a metà marzo c'è nebbia e freddo. Chi vuole che la guardi? In compagnia di un prete nessuno ci farebbe caso». Accettò di venire. Quando fummo dentro, a un certo punto disse: «Quello è un libro bello. Peter Voste: *Incertezza e rischio*». Allora immediatamente l'ho comprato. Me lo sono messo sotto il braccio e dopo aver visto un po' tutto siamo tornati a casa. Appena rientrati in collegio gli dico: «Professore, lo tenga lei. Io non ho tempo per leggere in questo momento». Quel libro gli piacque moltissimo.¹⁰²

Le parole del padre, ancora una volta così ricche di dettagli pur dopo tanti anni, vanno nuovamente valutate con attenzione. In questo caso però la verosimiglianza del racconto è pressoché totale, ad eccezione del fatto che appare poco probabile che Pavese sapesse già che quello di Wust fosse "un bel libro": l'edizione era la prima traduzione italiana del filosofo tedesco e Pavese non poteva già conoscere il suo pensiero, ma, vista una sua certa familiarità col pensiero esistenzialista, ne fu evidente-

¹⁰¹ Cfr. P. WUST, *Incertezza e rischio*, Brescia, Morcelliana, 1943.

¹⁰² G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., p. 141.

mente attratto.¹⁰³ Nonostante ciò, è sicuro che lo scrittore lesse *Incertezza e rischio* e che in esso ritrovò alcuni elementi che ben si prestavano ad un'identificazione col suo tormento di quel periodo.

Peter Wust è conosciuto essenzialmente come "esistenzialista cristiano"¹⁰⁴ e la sua elaborazione filosofica è stata fatta rientrare nel cosiddetto "esistenzialismo teistico", nel quale il suo nome è stato posto accanto a quello di Gabriel Marcel.¹⁰⁵ La sua filosofia potrebbe essere definita come "una mistica cristiana cresciuta in clima esistenzialistico".¹⁰⁶ L'esistenzialismo è infatti la prima componente da cui scaturisce la riflessione filosofica e di esso condivide la visione imprescindibilmente negativa della vita umana. Tale negatività assume nel filosofo la caratterizzazione specifica dell'*insecuritas*, l'incertezza. Ciò che contraddistingue l'uomo è la sua indecisione che non è risolvibile neppure con la forza della ragione. Così per l'uomo ogni azione diviene problematica poiché, di fronte a diverse soluzioni che la ragione stessa presenta come tutte ugualmente valide, egli "è portato al più completo e desolato scetticismo".¹⁰⁷ Di fronte a questo stato di smarrimento e insicurezza, ontologicamente appartenenti all'uomo, Wust cerca però un'alternativa che possa condurlo fuori dalla paralisi del non-decidere. Essendo la ragione messa in scacco dall'*insecuritas* umana, l'appello ad una logica

¹⁰³ Wust non fu infatti il primo esistenzialista letto da Pavese. Già nel 1942 lo scrittore si era confrontato con *Situazione e libertà nell'esistenza* di Cesare Luporini, nel novembre dello stesso anno aveva riportato sul diario una citazione dall'opera *Das Geheimnis Kierkegaards* del filosofo e teologo polacco Eric Przywara e nel febbraio del 1943 aveva ricopiato sul diario ben 27 brevi estratti da *Kierkegaard et la philosophie existentielle* dell'esistenzialista russo Leon Chestov. Cfr PAVESE *Il mestiere di vivere* 244, 246, 248-252.

¹⁰⁴ Cfr. F. PIEMONTESE, *Filosofia ed esistenza: saggio sulle strutture esistenziali della ricerca speculativa*, Torino, SEI, 1961, p. 68.

¹⁰⁵ Cfr. M. F. SCIACCA, *L' "incertezza" dell'esistenza e la "sicurezza" della fede secondo Peter Wust*, in lo., *La filosofia oggi*, Vol. I, Como, Marzorati, 1973, pp. 359-363.

¹⁰⁶ Cfr. M. A. COLLUTO, *Peter Wust Kulturkritiker*, in V. CESARONE (a cura di), *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 383-394; G. MORRA, *Peter Wust*, in Aa. Vv., *Enciclopedia Filosofica*, Vol. XII, Milano, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate- Bompiani, 2006, p. 12436.

¹⁰⁷ G. MORRA, *Peter Wust*, cit., p. 12436.

altra e completamente diversa dalla prima può riscattare l'uomo dall'angoscia che lo circonda. Egli arriva così a trovare nella fede l'alternativa alla ragione. Alla logica della conoscenza si sostituisce la preghiera, che diversamente dall'atteggiamento razionale, è capace di garantire all'uomo quella *securitas* cui questi continuamente aspira. Le due strade sono sì separate e radicalmente diverse, ma l'una non è negazione dell'altra, bensì superamento. In questo processo di superamento, tra l'insicurezza della ragione e la certezza della fede si pone l'individualità dell'uomo che nel passaggio dal primo al secondo momento accetta e vive il rischio del cambiamento. Così "ogni azione umana, mossa dalla fede, nella mancanza d'una sicurezza assoluta, è fondata sul rischio", ma allo stesso tempo "sembra illuminarsi di un criterio di valore per l'intervento della provvidenza divina che opera concretamente nella vita e nella storia".¹⁰⁸ Nella rappresentazione di Wust l'esistenza umana viene dunque scissa nella sua interezza tra due poli antitetici: l'iniziale stato di smarrimento e incertezza, ontologicamente connaturato a tutti gli uomini, e un'altra dimensione in cui la ragione e la sua indecisione vengono sostituite dalla fede e dalla preghiera, dimensione alla quale tende costantemente lo *streben* di quegli uomini che accettano il rischio. Il risultato, che arriva ad assumere alcuni caratteri propri dell'apologetica già incontrata con Grarry, è riassunto da Wust stesso: "L'uomo riconosce sempre più chiaramente come ogni insicurezza terrena s'includa in ultimo nella comprensività di una sicurezza soprannaturale. Nei più profondi abissi dell'essere non vi è più nessuna inquietudine. Là tutto è eterna, serena tranquillità".¹⁰⁹

Il volume sfogliato dalle mani di Pavese, a differenza del precedente, non seguì Baravalle a Genova. A Casale esso infatti non rimase nella

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ P. WUST, *Incertezza e rischio*, cit., p. 246. Sulla componente apologetica cfr. M. BENDISCIOLI, *Peter Wust e la sua interpretazione apologetica dell'esistenzialismo*, in L. PELLOUX (a cura di), *L'esistenzialismo. Saggi e studi*, Roma, Studium, 1943, pp. 185-196.

biblioteca personale del padre ma venne acquisito dalla biblioteca del Collegio della quale conserva ancora il riferimento sulla costola (7-8). Così dopo la chiusura del Collegio Treviso nel 1973 esso finì nella biblioteca della curia generale dei padri Somaschi a Roma, dove confluì parte della biblioteca del Collegio. È probabilmente questa la ragione per cui esso è stato completamente ignorato nello studio della Brunetta: citato tra i libri letti da Pavese grazie a padre Baravalle, viene erroneamente menzionato *en passant* come “testo di filosofia morale” e successivamente abbandonato, senza che venga riservata alcun tipo di attenzione né alla sua possibile locazione, al suo contenuto (con le relative possibili vicinanze col pensiero pavesiano) né alle possibili sottolineature presenti in esso.¹¹⁰ Da Roma è però stato recentemente recuperato da padre Giuseppe Oddone, allievo e amico di Baravalle, che lo ha riportato a Nervi dove è stato possibile visionarlo. A differenza del Gratry, questo volume risulta fittamente sottolineato. Mantenendo valido anche per questo testo quanto detto da Baravalle nel commentare le sottolineature del Gratry, anche per i segni presenti nel Wust, per modalità di sottolineatura e argomenti scelti, sembra più che lecito attribuirne la paternità a Pavese. Il riscontro delle sottolineature, oltre a corroborare la certezza della sua lettura, aiuta altresì a comprendere quali siano stati i punti delle teorie di Wust che più colpirono lo scrittore piemontese.

A impressionarlo particolarmente e ad essere più vicina alla sensibilità di Pavese fu la concezione di Wust della insicurezza come caratteristica peculiare della situazione esistenziale dell'uomo. Un piccolo segno a margine evidenzia infatti il paragrafo:

La ragione naturale, con la forza della luce naturale
che le è data, può in verità penetrare fino negli arcani

¹¹⁰ Cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., p. 61.

più profondi del mondo. Però in questi ultimi abissi subisce la catastrofe mistica dell'incertezza, nonostante tutta la più radiosa certezza dell'evidenza razionale.¹¹¹ **9**

Nella situazione di incertezza che paralizza l'uomo, ogni decisione si prospetta come la scelta tra due poli antitetici tra i quali non v'è possibilità di sintesi. È in questo essere in bilico dell'uomo che può subentrare la spinta verso la fede, causata da quello che Wust chiama "peso psichico del primordiale istinto d'amore" e che Pavese sottolinea con enfasi:

Ma in tutte queste estreme decisioni tra ribellione ed abbandono, tra fato e divinità, tra caso e ragione, il sopravvento non sta dalla parte della pura riflessione intellettuale, ma da parte di quello spontaneo atteggiamento originario, nato ai margini tra il cosciente e l'incosciente. Questo originario atteggiamento è il peso psichico del nostro primordiale istinto di amore che ci inclina fiduciosi no e l'incredulità.¹¹² **12**

Egli (l'uomo) non può avverarsi se non c'è il pericolo di precipitare nell'abisso. Dunque tosto che l'uomo comincia a vivere esistenzialmente, c'è la duplice possibilità o che egli si elevi sopra se stesso, dall'uomo accidentale all'uomo essenziale, o che precipiti ancor più profondamente in ciò che è accessorio, anzi nell'e-

¹¹¹ P. Wust, *Incetezza e rischio*, cit., p. 46.

¹¹² *Ivi*, p. 94.

goismo, il che è ancora peggiore della sua vita preesistenziale e per così dire vegetativa.¹¹³ **14**

Si delineano così tre tipologie di uomini: il cosiddetto *homo faber*, interamente concentrato sulla propria laica individualità, l'*homo philosophus*, che indaga il proprio abisso in profondità ma ne percepisce il fondo angoscioso e infine l'*homo religiosus*, che riesce, grazie alla scoperta di Dio, a superare le proprie inquietudini.¹¹⁴ Rispettivamente a questi tre gradi di consapevolezza umana corrispondono due possibilità di percezione di Dio nel proprio essere: può essere *absconditus*, cioè lontano dall'uomo, o *revelatus*, cioè ricercato e conosciuto dall'uomo che può così superare il suo stato di incertezza e approdare a uno stato di totale pace e serenità. Pavese, che in quel periodo assomigliava molto all'*homo philosophus* alla ricerca del proprio *deus revelatus*, rimase colpito da queste distinzioni di Wust e le segnò con segno a margine:

L'«homo faber» con la inquietudine per la civilizzazione spinta all'infinito e l'«homo philosophus» con la sua inquietudine di appassionata indagine penetrante in regioni sempre più profonde, preannunciano ambedue l'«homo religiosus» con la sua inesplebile nostalgia per un'ultima regione di perfezione sovratemporale.¹¹⁵ **19**

Se sulla via della salvezza dell'anima non vi fosse questa continua alternativa tra la vicinanza e la lon-

¹¹³ *Ivi*, p. 110.

¹¹⁴ Alla scoperta di Dio l'uomo giunge accettando quella componente di "rischio" insita in ogni sua scelta, come spiegato da Wust e sottolineato da Pavese. Cfr. P. Wust, *Incertezza e rischio*, cit., p. 241 (25).

¹¹⁵ P. Wust, *Incertezza e rischio*, cit., p. 149.

tananza da Dio, tra il «Deus absconditus» ed il «Deus revelatus», allora essa correrebbe subito il pericolo di mettere al posto del Dio della fede le false immagini del suo egoismo, di cullarsi nella illusoria certezza di essere pervenuta alla sua perfezione.¹¹⁶ **22**

La ricerca di Dio e la sua scoperta sono possibili per l'uomo proprio a partire da suo stato naturale di *insecuritas*. È questa insoddisfazione, questo percepire l'angoscia di un'esistenza che senza Dio rimane vuota e priva di senso a spingerlo sulla strada della *revelatio*.¹¹⁷ Il momento dell'incertezza e dello smarrimento non viene così negato o giudicato negativamente, ma ne viene invece ribadita l'importanza come prima e fondamentale spinta a quella ricerca che, essa sola, può restituire senso e armonia all'esperienza umana. È quanto evidenzia Pavese con altri due segni a margine della pagina in due diversi punti:

Ma che la condizione di «*insecuritas*» umana proprio nella questione della religiosa certezza di Dio voglia spiegarsi da questo lato soltanto (dal «Deus absconditus»), è già per questo inconcepibile, perché anche il primo uomo doveva trovarsi in questo stato di «*insecuritas*», se si vuole rendere intelligibile la possibilità della sua caduta.¹¹⁸ **23**

¹¹⁶ *Ivi*, p. 173.

¹¹⁷ Per Wust la ragione da sola non è sufficiente a garantire all'uomo né la *securitas* né la felicità, alle quali si può invece arrivare tramite l'incredulità, definita "stimolo incessante alla fede". Il filosofo ribadisce più volte la fallibilità della ragione e la necessità della fede come risposta a questa mancanza e Pavese lo segue con le sue annotazioni. Cfr. P. Wust, *Incertezza e rischio*, cit., pp. 133, 140, 169, 171 (17-18-20-21).

¹¹⁸ *Ivi*, p. 174.

Ma la sapienza finita ha bisogno proprio di questo abisso di «insecuritas» perché senza di questo non potrebbe più essere “in cammino” per salire di grado in grado più in alto nella lotta e nel travaglio verso il termine della sua perfezione assoluta.¹¹⁹ **24**

Alla ricerca della felicità garantita dalla scoperta di Dio giunge a far riferimento anche la citazione riportata da Pavese nel diario, ulteriore prova della lettura del testo. Lo scrittore ricopia un passo piuttosto lungo riguardante quella che Wust definisce come “tendenza all’eudemonia”, insita di natura all’interno dell’uomo:

PETER WUST. *Incertezza e rischio*.

Pag. 196. «In verità il primordiale incosciente istinto oggettivo di felicità della natura umana mira in prima linea a quella realizzazione dell’essere in cui raggiunge la sua perfezione personale, la sua salute eterna nel senso del compimento della sua natura. La tendenza all’eudemonia che si agita nell’intima profondità dell’uomo, è dunque in primo luogo la sostanziale perfezione della sua forma, e soltanto in seconda linea il momento soggettivo della felicità, del riposo e

¹¹⁹ *Ivi*, p. 238.

dell'armonia definitiva dell'anima, connesso con questo momento oggettivo dell'eudemonia». ¹²⁰

Il passo si inserisce in una generale esortazione di Wust alla scoperta di Dio che si ricollega a quanto già detto circa l'atteggiamento dell'uomo nei confronti del divino. Quanto ricopiato da Pavese (che non sottolineò né postillò sul volume il passo in questione) si riferisce alla distinzione compiuta dal filosofo tedesco tra una felicità superficiale e momentanea, cui l'uomo crede di poter accedere attraverso momenti di piacere terreni e dunque effimeri, e un'altra dimensione concernente un altro tipo di felicità, più profonda e garantita dalla scoperta di Dio, che costituisce la realizzazione della sua più intima natura. Il momento dell'eudemonia diviene dunque non un momento soggettivo e transeunte, bensì oggettivo e duraturo, in quanto risponde al bisogno di infinito proprio di ogni uomo: solo attraverso la scoperta di Dio questi può giungere a quella felicità unica e autentica, nella cui scoperta egli realizza la sua natura di *homo religiosus*.

Se si tiene a mente il carattere del tormento religioso provato da Pavese in quei mesi, non è difficile comprendere quale funzione abbiano avuto per lo scrittore le riflessioni incontrate nei testi di Grady e Wust. Nel capitolo "La stella dei Magi" del primo (l'unica parte sicuramente let-

¹²⁰ Pavese *Il mestiere di vivere* 278. Il passo non è l'unico locus pavesiano che potrebbe risentire dell'influenza di Wust. La riflessione del 6 aprile 1945, in cui Pavese discute il valore del mondo e della vita sul quale è possibile affermare l'esistenza di Dio, sembra richiamare alcuni passi di Wust, sottolineati da Pavese, in cui l'autore affronta il problema della scelta umana di fronte al mondo dei valori. Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 300 e P. WUST, *Incertezza e rischio*, cit., pp. 57- 58, 100, 122, 127 (10-11-13-15-16). Oltre a questi, una flebile eco di un passo di Wust può aver raggiunto Pavese molto tempo dopo la lettura del testo. Quando il 18 agosto 1950 scrisse quel "o Tu abbi pietà" pieno d'angoscia, forse gli ritornò in mente la descrizione, non sottolineata da Pavese, che Wust diede della percezione che l'uomo ha di Dio: "Il Dio vivo della religione è il Dio della fede, dell'amore e della Grazia. Attraverso la coscienza questo Dio vivente parla all'uomo nell'intimo dell'anima in una maniera, come nessun'altra cosa al mondo può parlargli. In questo colloquio interiore l'uomo sente di fronte a sé un Essere personale vivo, un «Tu», in cui egli come io si sa in comunicazione misteriosa. Ma non è un «Tu» che possa essere messo alla pari con il «Tu» degli altri esseri, di cui si condivide l'esistenza. È un «Tu» che sta ad un livello di esistenza tutto diverso, un «Tu» che per così dire parla dall'alto, un «Tu» esterno". Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 400 e P. WUST, *Incertezza e rischio*, cit., p.164.

ta da Pavese) e in tutto *Incertezza e rischio* egli poté ritrovare un'accurata esortazione a mettersi in cammino verso Dio. Gratry e Wust, l'uno tramite il commento al Vangelo, l'altro tramite una serrata prosa filosofica, avevano come fine ultimo la dimostrazione della serenità e della pace che la scoperta di Dio garantiva all'uomo. Essa non era però un'illuminazione che l'uomo potesse ricevere passivamente, come un dono, ma questi doveva conquistarla in un percorso di attiva ricerca interiore. Per Gratry era l'idea di Dio che viveva nelle profondità abissali dall'interiorità umana, per Wust era la realizzazione della naturale indole dell'uomo che, se voleva liberarsi dall'angoscia, doveva divenire *l'homo religiosus*, cui tendeva tutta la sua natura. Pavese fu colpito da ciò che accomunava i due autori, seppure così diversi: il forte richiamo a scovare, custodire e alimentare la fiamma della fede che si agitava dentro l'uomo, con la consapevolezza che la scoperta e la salvaguardia di questa luce fossero le uniche possibilità che questi avesse per trovare scampo ai suoi tormenti. Lo scrittore, si è detto, riuscì solo per un istante a sperimentare lo sgorgo di serenità che l'abbandono al divino gli poteva garantire. Ma, compresi da subito i limiti che *in primis* la sua natura imponeva al bisogno religioso, continuò a seguir le tracce di ciò che intravide con Baravalle, pur rimanendo consapevole della sua radicale estraneità a quella dimensione. Se la confessione e la comunione furono un *unicum* nella sua esperienza e se non riuscì a vedere in essi un rito che potesse continuare a placare le sue angosce, egli cercò tuttavia di mantenere viva quella flebile luce intravista, rivolgendosi alla lettura di autori di ambito cristiano che potevano in un certo qual modo contenere i suoi dubbi e riportarlo sul cammino verso Dio. Ma non vi riuscirono neppure loro: per riprendere le parole di Gratry, in Pavese la luce dell'idea di Dio che illumina le tenebre dell'uomo si affievolì presto e lo scrittore rimase, passando alle categorie di Wust, quell' *homo philosophus* che indaga con "appas-

sionata indagine” le sempre più profonde regioni della sua interiorità, rimanendovi però irrimediabilmente bloccato e senza riuscire a divenire *homo religiosus*.

2.4 LA BIBLIOTECA SEGRETA E IL MANUALE DIETRO I *DIALOGHI*

La biblioteca personale di padre Baravalle fu però presto insufficiente a saziare gli interessi di Pavese. Fu per questa ragione che il padre lo condusse nella biblioteca del Collegio, la cosiddetta “biblioteca dei Padri” dove trovavano spazio essenzialmente testi di carattere religioso. Così racconta Baravalle:

Pensando a cosa potessi ancora dargli, gli dissi: «Guardi che c'è un'altra biblioteca. È la biblioteca della casa, che è un po' più ricca». Allora ci andiamo. [...] In biblioteca ha cominciato a scegliere libri di valore. La prima cosa scelta sono stati i due grossi volumi della *Storia delle religioni* del Padre Tacchi Venturi; poi opere di Romano Guardini e soprattutto quella di Luigi Allevi *Cristianesimo ed Ellenismo*. Così Pavese aveva di che leggere.¹²¹

Essa non era però l'unica biblioteca presente all'interno del Collegio. Ve n'era, infatti, una seconda e meno conosciuta, che veniva considerata la “biblioteca segreta” e che Baravalle fece conoscere a Pavese, una volta che anche la biblioteca dei Padri sembrava non essere soddisfacente:

¹²¹ G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., pp. 139-140.

Quando mi sono accorto che non avevo più nulla da dargli, e la stessa biblioteca del collegio non sembrava più adeguata ai suoi desideri, gli dico: «Guardi che qui c'è una terza biblioteca, però è nascosta, è segretissima». Ed era un biblioteca che nel 1867, quando noi siamo stati soppressi dal Governo, l'Ente Municipale aveva costituito per far funzionare quell'istituto. Questa biblioteca conteneva quasi tutte opere francesi degli Enciclopedisti e dei classici francesi. Era chiusa, mai nessuno vi entrava. Gli dico: «Venga a vedere». Lo conduco dentro e lui dice: «Ci sono delle belle cose, ma io ho paura a entrare qui. Se per caso qualcuno entra e mi pesca, come faccio a fuggire?». Allora gli dico: «Guardi, adottiamo questo sistema, io sono l'unico che ha le chiavi, le do a lei, lei entra e si chiude dentro. Quando devo entrare io, faccio due colpi e poi a distanza un terzo. Allora mi apre con tranquillità: sa che sono io. Se non c'è questo segno lei non apre a nessuno. Tutti sanno che è una camera, un ambiente disabitato dove non c'è nessuno». E così abbiamo fatto.¹²²

Le differenze tra le due biblioteche erano una conseguenza della loro diversa natura. La prima era infatti la biblioteca della comunità religiosa dei Padri Somaschi che gestivano il collegio e possedeva testi di ambito religioso, mentre la seconda era la biblioteca dell'Ente Trevisio, cioè dell'ente municipale- e dunque laico- che amministrava il collegio e ne affidava la gestione ai Padri. Per capire perché nello stesso edificio tro-

¹²² *Ivi*, p. 140.

vavano posto due biblioteche dal contenuto così diverso, tanto che una veniva accuratamente nascosta, occorre tornare brevemente alla storia del Collegio e dell'Ente Treviso.¹²³

L'Ente Treviso, fondato nel 1623 da Andrea Trevigi per facilitare e promuovere l'istruzione, nel corso della sua storia affidò l'educazione e l'assistenza dei ragazzi di cui intendeva sostenere la formazione ai Padri Somaschi, che si occupavano della educazione scolastica e morale degli studenti. I padri vennero però allontanati dal Collegio in due diverse occasioni. La prima risale al 1799, quando Napoleone, dopo aver conquistato Casale, soppresse il Collegio per installarvi il Liceo Regio, trasferito da Alessandria. Una volta concluso il periodo di dominio napoleonico, i Somaschi poterono ritornare e riprendere le loro attività che continuarono sino al 1867, quando, per motivi non chiari, furono nuovamente allontanati, episodio cui si riferisce Baravalle. Poterono far ritorno ancora una volta nel 1931, quando, a seguito dei Patti Lateranensi del 1929, il Collegio tornò ad essere affidato ai religiosi.¹²⁴ Rimasero così alla guida dei giovani che qui studiavano sino al 1973, quando se ne allontanarono definitivamente. Fu dunque nel secondo periodo di lontananza dei Somaschi dal Collegio che gli amministratori laici diedero vita, dopo il 1867, ad una biblioteca che potesse supplire alla mancanza culturale dei religiosi. Una volta allontanati quest'ultimi, nella sua creazione questa biblioteca venne caratterizzata da un forte indirizzo anticlericale e illuministico, cosicché in essa poterono trovare posto, secondo le parole di Baravalle, "soltanto autori anticlericali del 600 e 700" come "Voltaire, Rousseau, Diderot", oltre a "autori italiani dell'800 come Foscolo e Leopardi".¹²⁵ Quando i Somaschi tornarono nel Collegio, essa non venne

¹²³ Cfr. A. CASTELLI & D. ROGGERO, *Casale: immagine di una città*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1986.

¹²⁴ Cfr. G. LANDINI, *Celebrandosi il ritorno dei Somaschi al Collegio Treviso di Casale Monferrato: discorso tenuto per lo storico evento nell'Accademia del 6 marzo 1932*, Casale Monferrato, Fratelli Tarditi, 1932.

¹²⁵ G. BARAVALLE, *Testimonianza*, cit., p. 270.

dispersa, ma conservata segretamente in una stanza che, secondo il racconto del Padre, era nascosta e tenuta sotto chiave così da impedirne l'accesso e la consultazione dei volumi qui conservati, i quali ben poco avevano a che fare con l'indirizzo spirituale del Collegio.

La separazione di questa biblioteca la rese agli occhi di Pavese un perfetto rifugio, all'interno del più ampio riparo che era il Collegio. Così, convivendo con una paura di cui resta traccia anche ne *La casa in collina*, lo scrittore passò gran parte del tempo rifugiato tra le stanze e i volumi di questa biblioteca, lontano dalla guerra e da eventuali occhi indiscreti che ne potessero scoprire la presenza.¹²⁶

I Somaschi, si è detto, abbandonarono definitivamente il Collegio nel 1973 e da quel momento l'Ente non ne affidò più la gestione ai religiosi. Nacque così il "Collegio Convitto Municipale Trevisio", gestito dall'Ente e in attività fino ad oggi, e i locali di Palazzo Trevigi, col famoso "giro di portico intorno al cortile" che fino a quel momento aveva ospitato il collegio dei Somaschi, divennero la sede della scuola secondaria di I grado "Andrea Trevigi", ancora presente tra quelle mura. Con la partenza dei Somaschi entrambe le biblioteche presenti nel collegio, sia quella religiosa che quella segreta, furono trasferite e i loro volumi furono acquisiti dalla Biblioteca Civica di Casale Monferrato. Nel registrare l'ingresso dei libri provenienti dal Trevisio non fu però mantenuta la distinzione delle due biblioteche: così nei registri di ingresso della Civica, dove di ogni volume viene generalmente riportata la data di ingresso nel patrimonio librario e l'eventuale provenienza da un fondo specifico, furono catalogati tutti come provenienti dall'"Ente Trevisio". La presenza e la sopravvivenza dei volumi provenienti dal Trevisio nella Civica hanno permesso il primo e

¹²⁶ La descrizione di Corrado somiglia molto a ciò che dovette provare Pavese in quella stanza: "Trovavo sempre un'aula vuota, una scala, dove passare un altro poco di tempo, allungarmi la vita, star solo. I primi giorni trasalivo a ogni insolito gesto, a ogni voce: avevo l'occhio a pilastri, a passaggi, a porticine, sempre pronto a rintanarmi e sparire". PAVESE *Prima che il gallo canti* 184.

unico studio sistematico di questi testi, condotto, come si è detto, da Manuela Brunetta nel 1995. Esso parte dalle citazioni presenti nel *Me-stiere di vivere* risalenti a questo periodo e cerca di individuare, qualora sia possibile, quali siano stati i volumi passati tra le mani di Pavese e quali siano stati i punti di maggior interesse per lo scrittore. Pur contenendo alcuni errori, di cui uno molto importante su cui si tornerà in seguito, esso getta una luce importante sulle letture compiute da Pavese in quelle due biblioteche.¹²⁷ La studiosa ebbe altresì modo di rivolgersi personalmente a padre Baravalle, il quale, ancora in vita all'epoca dello studio e interpellato nello specifico sulle letture di Pavese, ebbe modo di aggiungere un dettaglio importante, mai menzionato nelle sue precedenti dichiarazioni e del quale si discuterà successivamente.

Tra opere citate nel diario e copie presenti nella Biblioteca Civica non vi è, purtroppo, una corrispondenza totale: non è stato infatti possibile, partendo dai riferimenti pavesiani, ritrovare ogni volume letto e molto probabilmente postillato dallo scrittore. È quanto accade per alcune opere di cui difficilmente si può mettere in discussione la lettura da parte di Pavese, dal quale vengono menzionate nel diario e che ricevono conferma dalla testimonianza citata di Baravalle: la Biblioteca Civica non possiede infatti alcuna copia né del *Corso di storia della Chiesa* di Todesco, né dello *Lo spirito della Liturgia* di Guardini e neppure di *Ellenismo e Cristianesimo* di Luigi Allevi, mancanze che pregiudicano ogni possibile ulteriore approfondimento.¹²⁸

¹²⁷ Nello studio si legge inoltre che l'abbandono del Collegio da parte dei Somaschi avvenne "subito dopo la fine della guerra" e che la catalogazione dei volumi transitati nella Civica iniziò "a partire dagli anni '70". Non si comprende così perché, se il Collegio fosse stato abbandonato dopo la guerra e i suoi volumi acquisiti dalla Civica, la catalogazione di questi sarebbe iniziata dopo più di vent'anni dalla loro acquisizione. La loro catalogazione iniziò invece a partire dal 1974 poiché furono acquisiti dalla Civica nel 1973, anno in cui i Somaschi lasciarono il Treviso e le sue due biblioteche. Cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., p. 48.

¹²⁸ Oltre a questi testi d'ambito religioso, non è presente neppure alcuna copia de *L'action* di Maurice Blondel. Presente nella Civica è invece la *Storia delle religioni* di Tacchi Venturi, che presenta molte tracce sicuramente attribuibili a Pavese. Cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., pp. 68-84.

Dai volumi che è invece possibile consultare emerge invece quanto le letture compiute da Pavese in quel periodo condizionassero la sua riflessione sui temi del selvaggio e dell'infanzia e come viceversa questi interessi, che proprio in questo periodo acquisivano la forma e la centralità che avrebbero poi conservato negli anni successivi, orientassero la scelta delle sue letture. L'attenzione che Pavese riservava a questi due aspetti e la sua ricerca di elaborazioni di altri autori, che potessero stimolare la sua riflessione, furono inoltre l'elemento capace di far convivere nello stesso periodo letture tra loro radicalmente diverse. Esempi di questo metodo di ricerca sono le letture da *Le storie* di Erodoto e *Giuseppe va in Egitto* di Thomas Mann.¹²⁹ Entrambi i testi furono citati nel diario e seppur appartenenti a epoche, generi e contesti culturali radicalmente diversi, furono letti da Pavese in virtù di una loro non apparente ma fondata vicinanza. Dalla particolareggiata nota del diario già menzionata emerge chiaramente che lo scrittore fu attratto da quei punti del secondo libro delle *Storie* in cui Erodoto descrive la componente zoomorfa della religione dell'antico Egitto.¹³⁰ Il secondo libro non era l'unico *locus* erodoteo in cui Pavese poteva trovare una descrizione di rituali religiosi, perché già nel primo i riti dei babilonesi trovavano ampio spazio. Ma se la sua attenzione venne attirata dalla descrizione dei culti legati agli dèi-animali dell'Egitto fu perché la natura zoomorfica della religione egizia gli fornì l'opportunità di analizzare il selvaggio alla luce di una concezione religiosa che si fondava proprio sulla sacralità della dimensione istintuale, sacralità che "aveva bisogno di essere continuamente giustificata attraverso determinati rituali".¹³¹ In quella religione arcaica poté ritrovare

¹²⁹ Cfr. T. MANN, *Giuseppe va in Egitto*, Milano, Mondadori, 1937.

¹³⁰ Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 292-293. Per i passi erodotei cfr. A. LLOYD, *Erodoto-Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1989 e D. ASHERI, *Erodoto-Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1988.

¹³¹ M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., pp. 50-51.

quella dimensione irrazionale sui cui da tempo stava riflettendo e la forte componente rituale presente in essa ben si adattava alle domande che si poneva sul significato del rito.¹³² Un particolare interesse per la religione egiziana arcaica e i suoi rituali fu ciò che lo condusse verso la lettura di *Giuseppe in Egitto* di Thomas Mann, testo nel quale ebbe modo di ritrovare alcuni elementi della descrizione di Erodoto e che, oltre a ciò, stimolò un'altra componente delle sue riflessioni.¹³³ Nonostante il primo incontro con Mann non sia avvenuto in questo periodo e la sua influenza abbia agito su un terreno più profondo di quello di una semplice assonanza con Erodoto, i passi sottolineati sul volume di *Giuseppe in Egitto* spingono a pensare che in questo periodo Pavese sia ritornato allo scrittore tedesco con una particolare attenzione proprio verso la religiosità egizia.¹³⁴ Egli sottolineò infatti porzioni di testo riguardanti la natura della divinità, la sua influenza nella sfera agricola e in particolare l'identificazione del dio con l'animale, per cui, come sottolineato da Pavese, "evidentemente nulla è più sacro che l'unità di Dio, Uomo e Animale nel sacrificio".¹³⁵ Un altro gruppo di sottolineature presenti nel medesimo volume testimonia inoltre come Pavese potesse alimentare la propria elaborazione dell'infanzia come tempo mitico attraverso la medesima caratterizzazione che ne dava Mann in quelle pagine. La concezione manniana per cui, come sottolineato nuovamente da Pavese, "noi camminiamo su orme, e tutta la vita è un riempire del presente

¹³² Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 289.

¹³³ L'autore tedesco non era nuovo a Pavese, che sembra averne assimilato in profondità la lettura già nel novembre 1943, quando ne riporta la lettura al dicembre 1942. Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 269; A. GUIDUCCI, *Il mito Pavese*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 247-279; G. VENTURI, *Pavese e Thomas Mann*, in M. GUGLIELMINETTI & G. ZACCARIA, *Cesare Pavese. Introduzione e guida allo studio dell'opera pavesiana. Storia e antologia della critica*, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 164-166; L. BERGEL, *L'estetica di Cesare Pavese*, in *Id., L'estetica del nichilismo e altri saggi*, Napoli, Bibliopolis 1980, pp. 47-78; B. VAN DEN BOSSCHE, *Pavese legge Mann...*, cit.; M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., pp. 52-55.

¹³⁴ Il collegamento tra i due autori è compiuto da Pavese stesso, che accanto un passo di Mann in cui si descrive l'importanza del dio nella fertilità annota: "Erodoto". Cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., pp. 51-52.

¹³⁵ T. MANN, *Giuseppe va in Egitto*, cit., p. 39.

le forme mitiche originarie" somigliava molto all'idea pavesiana secondo cui si conosce il mondo per la prima e unica volta, il cui ricordo ritorna alla mente dell'uomo adulto che ne riconosce il valore.¹³⁶ La lettura di Mann nel periodo trascorso a Casale fu dunque indirizzata, oltre al ritrovamento di un'assonanza con alcuni *loci* erodotei che lo interessavano per la descrizione di rituali religiosi, all'approfondimento di una teoria dell'infanzia e del ricordo che avrebbe a sua volta influenzato molto la stesura, contemporanea a queste letture, della teoria del ricordo di Pavese.

La lezione di Mann fu così importante per l'elaborazione teorica che avrebbe visto la luce nei già menzionati saggi teorici di *Feria d'agosto*, i quali, si è detto, rappresentano il sostrato teorico-concettuale che portò alla stesura dei *Dialoghi*. Proprio per la nascita di quest'opera fu importante, secondo le parole di Baravalle, un'altra opera, che Pavese avrebbe letto nella biblioteca segreta del Collegio Treviso:

Così Pavese leggeva. Si ritirava lì nel silenzio e leggeva. Mi ricordo di una quantità enorme di libri di mitologia; ogni volta che io entravo, vedevo che metteva sempre nello stesso posto nello scaffale un libro che stava leggendo. Allora andai a vedere di che cosa si trattasse. E si trattava di un'operetta del 1500, *Le immagini con la esposizione de i dei degli antichi*, stampata nel 1556, riedita poi a varie riprese. È il libro che Pavese ha letto di più: stava preparando i *Dialoghi con Leucò*. Quindi, l'origine dei *Dialoghi*, o una certa ispirazione,

¹³⁶ *Ivi*, p. 197. Poco prima Pavese aveva sottolineato un estratto in cui Mann ribadisce l'importanza del riconoscere: "Noi abbiamo la sensazione di essere già arrivati a questo punto della storia, [...] la particolare sensazione del «riconoscere», del «già visto» e del «già sognato» ci tocca profondamente e ci invita ad abbandonarci ad essa". *Ivi*, p. 196. Cfr. anche J. HÖSLE, *I miti dell'infanzia*, in «Sigma», 3-4 (1964), pp. 202-216

risale a questo libro del 1556, che oggi si può trovare nella Biblioteca Civica di Casale Monferrato, a cui è stata ceduta questa raccolta.¹³⁷

Esso non fu l'unico testo di mitologia consultato da Pavese. Se il padre citò infatti l'opera di Cartari in ogni suo racconto, nel resoconto dell'incontro con Pavese che fece alla Brunetta egli menzionò un altro manuale di mitologia che lo scrittore avrebbe assiduamente consultato, come riportato dalla studiosa:

Si è rivelata molto interessante la testimonianza del Padre circa il manuale di *Mitologia classica* di Felice Ramorino che Pavese avrebbe letto all'interno della biblioteca dell'Ente Trevisio e abbondantemente notato e sottolineato.¹³⁸

Dell'"enorme quantità" di libri di mitologia che, secondo le parole di Baravalle, Pavese avrebbe letto, gli unici due di cui il padre dà indicazione precisa sono dunque i manuali di Cartari e Ramorino, sui quali è necessario soffermarsi. La possibilità che Pavese abbia letto il Cartari è stata esclusa da due diversi critici, mentre, per quanto concerne il manuale di Ramorino, la sua consultazione è apparsa più probabile. La questione merita però un approfondimento e uno sguardo più attento.

Per quanto riguarda il manuale secentesco di Vincenzo Cartari, Bona Alterocca ha escluso che esso sia potuto servire a Pavese come ispirazione per la composizione dei *Dialoghi*. Secondo la giornalista infatti dalle

¹³⁷ G. BARAVALLE, *Testimonianza*, cit., p. 270. In un'altra occasione Baravalle cambia di poco il suo racconto, affermando: "Leggeva tutti i libri di mitologia che trovava. Era un lettore formidabile. Leggeva tutti i classici francesi, latini, italiani. Tutto". Cfr. G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., p. 140.

¹³⁸ M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., pp. 59-60.

pagine del Cartari “egli non poté avere nessuna ispirazione poetica o filosofica per la sua «operetta morale»”, dato che Pavese “studioso dei classici e della mitologia, non aveva bisogno di leggere lo scrupoloso e un po’ agghindato manuale secentesco per apprendere queste cose”.¹³⁹ Nonostante ciò, esso “dovette costituire per lui una sorta di memento, di prontuario che gli facilitò i movimenti in quel simbolico mondo in cui volle più che mai rifugiarsi per sfuggire alla realtà circostante, e nel quale sempre ritrovava l’eterna vicenda umana”.¹⁴⁰ La consultazione del manuale seicentesco appare poco probabile anche alla Brunetta, la quale ritiene poco verosimile che il manuale sia servito a Pavese, ma porta a favore della sua tesi argomentazioni diverse. *In primis*, entrambe le copie del Cartari presenti nella Biblioteca Civica non presentano alcuna postilla o segno di lettura. Tale mancanza, seppur indicativa, tuttavia non stupisce: trattandosi di cinquecentine, è più che plausibile che Pavese, se anche le avesse consultate, non le avrebbe sottolineate o annotate.¹⁴¹ Oltre a questo elemento, sarebbe la natura stessa dell’opera di Cartari ad escluderla dalle possibili fonti utilizzate nella creazione dei *Dialoghi*: “la natura descrittiva del testo, poco esauriente e priva di valenza scientifica, non rispondeva al tipo di studi che Pavese era solito condurre e non poteva certo far fronte alle reali esigenze in materia religiosa che lo scrittore aveva in quel periodo”.¹⁴² Non solo, ma per la studiosa “il carattere stesso dei *Dialoghi* concorre a testimoniare come [...] ciò che poteva attribuire quel carattere tecnico, quasi manualistico, alla sua opera

¹³⁹ B. ALTEROCCA, *Pavese dopo...*, cit., pp. 128-129. Sul manuale del Cartari cfr. M. PASTORE STOCCHI, «Disegno queste immagini con la penna», in V. CARTARI, *Le immagini de i Dei degli antichi*, Vicenza, Neri Pozza, 1996, pp. VII- XLII e M. PALMA VINCENZO CARTARI, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 793-796.

¹⁴⁰ B. ALTEROCCA, *Pavese dopo...*, cit., pp. 128-129.

¹⁴¹ Cfr. M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., p. 59.

¹⁴² *Ibidem*.

poteva forse essere un manuale di mitologia classica”.¹⁴³ La consultazione del manuale di Ramorino appare così più verosimile nel percorso di creazione dei *Dialoghi*, dal momento che “la consultazione di un testo specialistico ed essenziale, come poteva essere un manuale di mitologia classica, rientrava nel percorso di studio, molto tecnico, che Pavese stava conducendo”.¹⁴⁴ Eppure si può parlare solo di probabilità: se la mancanza di riferimenti nel diario non stupisce a causa della natura del testo, un altro elemento che pregiudica la certezza della consultazione è l’assenza di postille sulle copie del manuale. Secondo la Brunetta, infatti, “trattandosi di un manuale per licei, pubblicato all’inizio degli anni Trenta e molto usato in quel periodo, ci sono almeno quattro copie che appartenevano alla biblioteca dell’Ente Treviso, tutte abbondantemente sottolineate e postillate”, motivo per il quale “la confusione di segni ha impedito di riconoscere tracce di lettura ipoteticamente attribuibili a Pavese”.¹⁴⁵ La studiosa, a differenza di quanto compiuto con altre opere provenienti dalla Biblioteca Civica, non specifica la collocazione di queste copie e l’esame compiuto presso la Biblioteca evidenzia alcune problematiche. Le copie del manuale di Ramorino presenti nella Civica non sono infatti quattro, bensì due. Inoltre, nessuna di queste appartiene agli anni Trenta: la prima copia è un’edizione del 1907 (**26-27**), mentre la seconda è di poco posteriore, stampata nel 1908 (**28-29**). Oltre a ciò, per quanto riguarda le sottolineature e le postille, i volumi sono piuttosto differenti dalla descrizione menzionata. La copia del 1907 non presenta alcuna sottolineatura o postilla, mentre il volume del 1908 presenta un’unica sottolineatura. Nella parte riguardante il cosiddetto “ciclo troiano”, ove Ramorino riepiloga le vicende della guerra di Troia e gli eventi ad essa

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 60.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 59-60.

conseguenti, trova posto la descrizione di Diomede. Di questo paragrafo è stata sottolineata la prima frase, mentre a margine è stato aggiunto il patronimico "Tidide":

Diomede era figlio di quel Tideo di Eneo, che, fuggito da Calidone e accolto da Adrasto re d'Argo, e sposata una figlia di lui, prese parte con lui alla guerra dei sette contro Tebe incontrandovi la morte.¹⁴⁶ **30-31**

Quest'unica sottolineatura non basta però ad attribuire con assoluta certezza la lettura del manuale a Pavese. Oltre a non essere sufficiente la sottolineatura, la grafia della postilla accanto ad essa contribuisce a non potersi esprimere con certezza: il modo di tracciare la *t* sembra piuttosto diverso dal *modus scribendi* di Pavese, al quale non sembra appartenere la mano che ha scritto il patronimico.

Se dunque le sottolineature, assenti in tre delle quattro copie dei manuali di Cartari e Ramorino presenti nella Civica e anche dove presenti non attribuibili a Pavese, non apportano elementi che provino con certezza la lettura dei manuali presenti nella biblioteca del Collegio, si dovrà affrontare la questione da un altro punto di vista e cercar di capire se Pavese abbia avuto davvero motivo di rivolgersi a quei due testi, indipendentemente dalla possibilità che li abbia sottolineati o postillati.

Prima di compiere questo tentativo, occorre sottolineare come nell'ambito della critica che ha analizzato i *Dialoghi* e la loro composizione la questione del manuale di mitologia, che Pavese molto verosimilmente può aver utilizzato in sede di scrittura, è stata generalmente ignorata o solamente accennata. Affrontato ampiamente e da diverse angolature è stato il rapporto di Pavese col mondo classico, come que-

¹⁴⁶ F. RAMORINO, *Mitologia classica illustrata*, Milano, Hoepli, 1908, p. 317.

sto sia stato re-interpretato dallo scrittore e quali indirizzi interpretativi dell'antichità abbiano più condizionato la visione pavesiana.¹⁴⁷ Sebbene Umberto Mariani abbia cercato di dimostrare una particolare vicinanza degli episodi mitici dei *Dialoghi* con quelli descritti nelle *Metamorfosi* di Ovidio, neppure costui è andato oltre l'analisi, in quasi tutti i casi convincente, di quelle che restano pure assonanze col testo ovidiano, il quale non può rappresentare una fonte per tutti gli episodi affrontati nei *Dialoghi*.¹⁴⁸ In questo generale quadro della critica, rappresenta un'eccezione lo studio di Jacqueline Fabre, che per ogni dialogo ha dato conto delle fonti classiche ove è possibile ritrovare gli episodi ripresi da Pavese.¹⁴⁹ Nell'introduzione l'autrice precisa di aver raccolto le versioni dei miti seguite da Pavese, il quale "soit s'est reporté directement au textes, soit en a eu connaissance par des articles de dictionnaires".¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cfr. M. L. PREMUDA, *I Dialoghi con Leucò e il realismo simbolico di Pavese*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 26 (1957), pp. 221-249; E. CORSINI, *Orfeo senza Euridice: i «Dialoghi con Leucò» e il classicismo di Pavese*, in «Sigma», 3-4 (1964), pp. 121-146; F. JESI, *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito*, in «Sigma», 3-4 (1964), pp. 95-119; C. CORTINOVIS, *L'architettura dei Dialoghi con Leucò*, in «Testo», XV (1994), 27, pp. 67-86; B. VAN DEN BOSSCHE, «*Dialoghi con Leucò*» di Cesare Pavese. Un caso di riscrittura del mito classico, in L. BALLERINI & G. BARDIN & M. CIAVOLELLA (a cura di), *La lotta con Proteo. Metamorfosi del testo e testualità della critica: atti del 16. Congresso A.I.S.L.L.I., University of California Los Angeles (UCLA), 6-9 ottobre 1997*, Firenze, Cadmo, 2000, pp. 1153-1166; D. FERRARIS, *Lo «sguardo alla finestra» e il «laborioso caos»: sulla modernità narrativa di Pavese*, in «Narrativa», X (2002), 22, pp. 119-134; D. PANTONE, *Morte e resurrezione. Una lettura dei Dialoghi con Leucò*, «Levia Gravia», X (2008), pp. 89-103; G. BERNABÒ, *Dietro il velo di Leucò: Pavese, Untersteiner e il mito*, in «Atti dell'accademia roveretana degli Agiati, classe di scienze umane, classe di lettere ed arti», IX (2009), 1, pp. 269-295; E. CAVALLINI, *Cesare Pavese e la ricerca di Omero perduto: dai Dialoghi con Leucò alla traduzione dell'Iliade*, in EADEM (a cura di), *Omero Mediatico. Aspetti della ricezione omerica nella civiltà contemporanea*, Bologna, Dupress, 2010, pp. 97-132; A. BRUNI, *Pavese controcorrente. I Dialoghi con Leucò*, in «Cuadernos de filología italiana», 18 (2011), pp. 73-82; E. CAVALLINI, *L'Inno Omerico a Dioniso nella traduzione di Pavese*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo. Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 65-82; M. C. DI CIOCCIO, *La musa nascosta. Cesare Pavese e il personaggio di Leucò*, Ravenna, Giorgio Pozzi, 2012; B. MENCARINI, *L'inconsolabile. Pavese, il mito e la memoria*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2013; F. CONDELLO, *Ultime su Pavese classicista (Orazio, un po' di Esiodo e un po' di Omero)*, «Studi e Problemi di Critica Testuale», 92/1 (2016), pp. 171-207; A. COMPARINI, *Lecture, fonti e auctores dei dialoghetti pavesiani*, in Id., *La poetica dei Dialoghi con Leucò*, Milano, Mimesis, 2017, pp. 85-124; A. SICHERA, *Il ritorno del mito, il tempo dell'altro: l'Ulisse di Pavese*, in «Rivista di letteratura italiana», XXXV (2017), 2, pp. 83-96.

¹⁴⁸ U. MARIANI, *Le fonti dei Dialoghi con Leucò*, in Id., *Uomo tra gli uomini*, cit., pp. 59-78.

¹⁴⁹ Cfr. J. FABRE, *Sources et références des «Dialoghi con Leucò»*, in «Italiques», 3 (1984), pp. 61-85.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 63.

Senza citare esplicitamente un possibile manuale di mitologia, la studiosa suggerisce che l'approccio di Pavese al patrimonio di storie mitiche rielaborate nei *Dialoghi* possa essere avvenuto o attraverso un contatto diretto coi testi antichi o attraverso quei "articles de dictionnaires", i quali altro non sarebbero che le voci di un manuale di mitologia. La bipartizione è corretta ma ad essa si potrebbe aggiungere un terzo elemento che emerge chiaramente da quanto detto in precedenza. Alcuni dialoghi nascono certamente dal contatto diretto che Pavese ebbe con alcuni testi classici con cui aveva grande familiarità, come *I due*, *L'isola*, *Le streghe* e *La chimera*, che provengono dal mondo omerico di *Illiade* e *Odissea*, o come *Le muse* e *Gli uomini*, dove la dipendenza da Esiodo è lampante e, nel secondo dialogo, addirittura indicata. Ma, oltre ai testi classici e agli "articles de dictionnaires", occorre aggiungere le fonti etnologiche-mitografiche, che, come nel caso dei già ricordati *L'ospite*, *Le cavalle* e *Gli argonauti* fornirono a Pavese particolari visioni e letture di episodi mitici che lui riprodusse nella narrazione dei dialoghi corrispondenti.¹⁵¹

Prima di capire se Pavese possa aver fatto rientrare nel suo piano di letture tra Casale e Serralunga un manuale di mitologia, occorre precisare a cosa possa esser servita una sua consultazione. Tra il 1943 e il 1945 lo scrittore aveva già acquisito un'ottima familiarità col patrimonio di storie mitiche dell'antichità. Ciò implica che Pavese non ha certamente avuto bisogno di un dizionario mitologico per scoprire in esso le vicende mitiche provenienti dalla Grecia classica, perché nelle linee essenziali delle loro trame esse erano già note allo scrittore, che vi si era già avvicinato

¹⁵¹ Cfr. L. SECCI, *Mitologia «mediterranea» nei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, Istituto Italiano di Filologia Classica e Medievale, 1970, pp. 241-254. G. BERNABÒ, *«Dialoghi con Leucò di Pavese» tra il mito e il «logos»*, «ACME», 27 (1974), pp. 179-206; EADEM, *«L'inquieta angosciata che ride da sola». La donna e l'amore nei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, in «Studi novecenteschi», 4 (1975), pp. 313-331; M. BERARDI, *Valore e significato dell'etnologia nell'opera di Cesare Pavese*, in *Ritorno all'uomo. Saggi internazionali di critica paveseana*, a cura di A. CATALFAMO, Santo Stefano Belbo, CE.P.A.M., 2001, pp. 141-156; M. A. BAZZOCCHI, *La palude di sangue. Mito e tragedia in Pavese*, in «Cuadernos de Filologia Italiana», 2011, pp. 49-60

nel corso degli anni precedenti attraverso un lungo rapporto con diverse fonti antiche e non antiche, come le pagine dei cosiddetti “irrazionalisti” pubblicati nella Collana Viola.¹⁵² La funzione alla quale può aver invece assolto un manuale mitologico è quello di ausilio in fase di scrittura. Esso può infatti esser stato considerato da Pavese uno strumento che, poco prima della stesura di un dialogo, potesse brevemente ricordargli i lineamenti di una trama mitica che, per il suo significato e per come essa si prestava ad essere riscritta, era già stata da costui scelta. Tra le pagine di questo dizionario mitologico Pavese non andò dunque alla ricerca degli episodi che voleva rielaborare nei *Dialoghi*, ma, una volta che essi erano già stati individuati perché lo scrittore già li conosceva, il manuale gli forniva un riepilogo della vicenda in cui erano esposti i momenti principali delle trame e nel quale venivano forniti accenni e rimandi a versioni minori o alternative di quelle storie. Nel momento della possibile consultazione del dizionario gli episodi mitici erano però, occorre ribadirlo, già stati individuati da Pavese e l’apporto del manuale fu senz’altro ausiliario e non influente nella conoscenza o nella scelta di alcuni di essi.

I miti di Edipo e Tiresia sono esemplificativi della possibile funzione svolta da un manuale.¹⁵³ La vicenda del re di Tebe era sicuramente già nota a Pavese, che, come ricordato, aveva incontrato e rielaborato in profondità temi e motivi della tragedia greca. In particolare il mito di Edipo, per la forza dirompente assunta in esso dal destino e dalla sua ineluttabilità, aveva particolarmente colpito lo scrittore che caratterizzò

¹⁵² Cfr. G. TURI, *Logos e mito: Pavese e la casa editrice Einaudi*, in G. IOLI (a cura di), *Cesare Pavese oggi*, cit., pp. 171-195; G. FERRETTI, *L'editore Cesare Pavese*, Torino, Einaudi, 2017, pp. 107-134.

¹⁵³ Riguardo il mito di Edipo cfr. M. BETTINI & G. GUIDORIZZI, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2004; J.-P. VERNANT, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo Re*, in J.-P. VERNANT & P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 80-120; G. PADUANO, *Edipo. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012. Sul mito di Tiresia cfr. L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias: essai d'analyse structurale*, Leida, Brill, 1976 e N. LORAU, *The experiences of Tiresias. The feminine and the Greek man*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

molti suoi personaggi modellando certe caratteristiche edipiche.¹⁵⁴ Nei *Dialoghi* Edipo è protagonista di due diversi componimenti: *La strada* e *I ciechi*.¹⁵⁵ Nel primo colui che fu sovrano di Tebe conversa con un mendicante, al quale esprime tutto il dolore dell'aver passato una vita in cui non ha deciso nulla ma subito tutto ciò che il destino aveva già stabilito e riservato per lui. Nel secondo invece Edipo interloquisce con Tiresia, vero protagonista del dialogo. In esso ritornano i temi della nascita degli dèi¹⁵⁶ e del destino,¹⁵⁷ insieme a qualche riflessione che potrebbe essere interpretata in chiave autobiografica.¹⁵⁸ Ciò che conta in questa sede è invece un dettaglio che può mostrare quale sia stato l'apporto di un manuale di mitologia.¹⁵⁹ La versione più diffusa del mito di Tiresia, raccontata da Apollodoro nella *Biblioteca* (3.6.7), voleva che l'uomo avesse visto due serpi accoppiarsi sul monte Cillene. Quando questi lo attaccarono, egli li colpì col bastone, uccise la femmina e venne subito trasformato in donna. Visse così per sette anni, quando gli capitò di assistere alla stessa scena nel medesimo luogo: questa volta uccise il serpente maschio e tornò uomo. Quando Era si trovò a rimproverare Zeus per i suoi continui tradimenti, quest'ultimo le rispose che, quando giacevano nel letto insieme, ad Era toccava un piacere maggiore che a lui. Per risolvere la

¹⁵⁴ Cfr. M. LANZILLOTTA, «Andare per le strade giorno e notte a modo nostro senza mèta». *Il mendicante nell'opera di Cesare Pavese*, in EADEM (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, cit., pp. 151-214

¹⁵⁵ Cfr. PAVESE *Dialoghi* 19 e 63.

¹⁵⁶ "Il mondo è più vecchio di loro. Già riempiva lo spazio e sanguinava, godeva, era l'unico dio- quando il tempo non era ancor nato. Le cose stesse, regnavano allora. Accadevano cose- adesso attraverso gli dèi è fatto parole, illusione, minaccia. Ma gli dèi possono dare fastidio, accostare o scostare le cose. Non toccarle, non mutarle. Sono venuti troppo tardi!". *Ivi*, p.21.

¹⁵⁷ "Esser cieco non è una disgrazia diversa da esser vivo. Ho sempre visto le sventure toccare a suo tempo dove dovevano toccare". *Ibidem*.

¹⁵⁸ "Il sesso è ambiguo e sempre equivoco. È una metà che appare un tutto. L'uomo arriva a incarnarselo, a viverci dentro come il buon nuotatore nell'acqua, ma intanto è invecchiato, ha toccato la roccia. Alla fine un'idea, un'illusione gli resta: che l'altro sesso ne esca sazio. Ebbene, non crederci: io so che per tutti è una vana fatica". *Ivi*, p.23. La battuta di Tiresia esprime un'antica angoscia di Pavese, che già nel novembre del 1937 scriveva nel diario: "E soprattutto ricordarsi che far poesie è come far l'amore: non si saprà mai se la propria gioia è condivisa". Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 53.

¹⁵⁹ B. VAN DEN BOSSCHE, *Nulla è veramente accaduto...*, cit., p. 313.

questione i due convocarono Tiresia, l'unica persona a essere stata sia uomo sia donna. Questi, pensando alla sua esperienza, rispose che su dieci parti di piacere, alla donna ne spettavano nove ed una sola all'uomo. Infuriata e sconfitta nella disputa, Era lo accecò ma Zeus lo ricompensò con un'eccezionale durata di vita. Apollodoro nel suo racconto però non specifica in quanto consista questa eccezionalità, mentre secondo altre due fonti, Flegonte nel suo *Libro delle meraviglie* (4.4) e Igino nei *Miti* (75), Zeus gli aveva accordato una durata di vita sette volte più lunga di quella umana. Nel dialogo *I ciechi* questo sottile dettaglio trapare in controluce da una frase di Tiresia, che afferma: "Soltanto il cieco sa la tenebra. Mi pare di vivere fuori dal tempo, di essere sempre vissuto, e non credo più ai giorni".¹⁶⁰ Si può dunque ipotizzare quale sia stata l'operazione compiuta da Pavese. Egli scelse le vicende di Edipo e Tiresia, di cui aveva già conoscenza, perché ben si prestavano ad un dialogo in cui venissero affrontati i temi del destino, da parte del primo, e della difficoltà e ambiguità del sesso da parte del secondo. Prima di scrivere il dialogo, la lettura di un manuale di mitologia poté avergli ricordato alcuni dettagli minori della vicenda, come la durata eccezionale della vita che Zeus concesse a Tiresia. Questi dettagli non influenzavano la scelta dell'episodio mitico, fatta in precedenza per il significato generale che le loro vicende potevano rivestire, ma potevano essere inseriti in piccoli riferimenti all'interno dei *Dialoghi* che, se letti con sufficiente attenzione, rivelano dietro il loro testo la presenza di un compendio capace di fornire visioni alternative e minimi cambiamenti, che Pavese inseriva in brevi e rapide battute come quella analizzata.

Gli accenni, come quello menzionato, non sono però le uniche porzioni di testo che possono rivelare l'aiuto di un manuale di mitologia.

¹⁶⁰ PAVESE *Dialoghi* 23.

A dare un altro contributo in tal senso sono anche le cosiddette “notizie”, ossia quelle brevi introduzioni di poche righe che Pavese premise ad ogni dialogo, ad eccezione dell’ultimo, *Gli dèi*, che ne è volutamente privo. Esse sembrano assolvere ad una quantità di funzioni in realtà diverse tra loro e non classificabili in una sola categoria, ma il caso che interessa per l’ipotetico uso di un manuale è quello delle notizie che danno conto della fonte seguita da Pavese nella scelta e scoperta dell’episodio mitico del dialogo. Come ha notato Van den Bossche nella sua analisi di questi elementi testuali, “spicca in prima istanza la peculiare intertestualità delle notizie introduttive, in cui si intrecciano diversi tipi di rimandi”.¹⁶¹ In alcuni di essi viene infatti chiaramente indicata la fonte classica da cui dipendono: Pindaro e Euripide vengono citati per *Gli argonauti*, Omero per *I due* e *La chimera*, Esiodo in apertura de *Gli uomini* e Callimaco di *Schiuma d’onda*.¹⁶² Ancora più interessanti risultano però alcune varianti di alcune notizie che Pavese compose in un primo momento, salvo poi decidere di eliminarle in fase di pubblicazione. Rimaste nei manoscritti dei *Dialoghi*, esse sono state successivamente pubblicate in appendice ad essi e si rivelano piuttosto importanti. I casi in questione sono due. Nella notizia precedente *La rupe*, nel manoscritto essa inizia con una frase successivamente eliminata: “La notizia che Chirone centauro fosse destinato a riscattare col suo sangue la libertà di Prometeo ci è conservata da Ateneo (25, 26)”.¹⁶³ Quella riferita a *Gli argonauti* terminava invece con: “Ma non sarà inutile consultare su questa storia anche il poema di Apollonio Rodio”.¹⁶⁴ Se è possibile ipotizzare la lettura diretta delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, appare ancora più difficile ammettere la possibilità che avesse letto direttamente i *Deipnosofisti*

¹⁶¹ B. VAN DEN BOSSCHE, *Nulla è veramente accaduto...*, cit., p. 306.

¹⁶² PAVESE *Dialoghi* 13, 45, 57, 131, 143.

¹⁶³ *Ivi*, p. 181.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 182.

di Ateneo. Se si tiene conto che nessuna di queste opere viene mai citata nel diario o nelle lettere, che nessuna copia di esse è presente nella biblioteca dello scrittore, e che, nel caso di Ateneo, si tratta di un'opera tarda e frammentaria, si può tentare di ipotizzare che questi riferimenti Pavese li abbia trovati proprio nel manuale di mitologia che stava consultando nel comporre i *Dialoghi* e che, in un primo momento, abbia scelto di inserirli nelle notizie introduttive, per decidere poi successivamente di eliminarli dalla redazione definitiva. Questa eliminazione non stupisce ed è coerente con gli scopi prefissatisi da Pavese nel riprendere in mano il mito classico: egli, infatti, non voleva né mostrarsi un erudito cultore di storie antiche né svelare le fonti che stavano dietro la sua riscrittura. Così lasciò nel testo unicamente i rimandi ricordati, che facevano riferimento a grandi autori della classicità, mentre decise di cancellare quelli che meno erano necessari e che più sembravano portare i *Dialoghi* nella direzione di un'opera di mitografia erudita.

Rimane infine da precisare un dato che è stato menzionato ma non sottolineato come è necessario. Se da quanto detto la presenza di un manuale di mitologia è altamente probabile, esso servì però durante la composizione dei *Dialoghi*, che non avvenne a Casale. Essi furono infatti scritti in un periodo di tempo che va dal 13 dicembre 1945, in cui venne composto *Le streghe*, al 31 marzo 1947, quando venne composto *Gli uomini*.¹⁶⁵ Dei ventisette dialoghi che compongono la raccolta, sedici vennero composti tra il dicembre del 1945 e il maggio del 1946 quando Pavese si trovava a Roma per dirigere la sede Einaudi,¹⁶⁶ sette vennero

¹⁶⁵ Per le date di composizione di ogni dialogo, riportate sui manoscritti, cfr. PAVESE *Dialoghi* 178-182.

¹⁶⁶ *Le streghe* (13-15 dicembre 1945), *La belva* (18-20 dicembre 1945), *La madre* (26-28 dicembre 1945), *La rupe* (5-8 gennaio 1946), *Schiuma d'onda* (12-19 gennaio 1946), *I due* (18-20 gennaio 1946), *Gli argonauti* (24-25 gennaio 1946), *Le muse* (30 gennaio- 1 febbraio 1946), *La chimera* (12-16 febbraio 1946), *In famiglia* (21-24 febbraio 1946), *Il fiore* (28 febbraio- 2 marzo 1946), *La nube* (21-27 marzo 1946), *L'inconsolabile* (30 marzo- 3 aprile 1946), *La strada* (7-12 aprile 1946), *Il mistero* (6-7 maggio 1946).

composti nell'estate del 1946 quando si trovava a Torino¹⁶⁷ e altri quattro, tra l'ottobre del 1946 e il 1947, anch'essi nel capoluogo piemontese dove lo scrittore era definitivamente tornato.¹⁶⁸ Fu dunque in questi mesi che Pavese si servì con buona probabilità di un manuale di mitologia nelle modalità sopra descritte. La fase di elaborazione dei *Dialoghi* che ebbe luogo tra Casale e Serralunga non era la fase compositiva della scrittura, quanto piuttosto quella di una personale elaborazione della teoria del selvaggio e del mito. Nel percorso di questa elaborazione non rientrava la lettura di un manuale di mitologia, che sarebbe in seguito stato di valido aiuto nel momento in cui le intuizioni elaborate sistematicamente a Casale avrebbero trovato la loro realizzazione poetica nella scrittura dei *Dialoghi*, iniziata qualche mese dopo l'abbandono del Collegio Trevisio. Su queste basi si può dunque escludere la lettura pavesiana dei manuali di Cartari e Ramorino: non solo perché le copie oggi presenti nella Civica non presentano segni di lettura, ma anche perché in quel periodo l'attenzione di Pavese si concentrava su altre letture, di natura più teorico-concettuale, di cui poté trovare due interessanti esemplari anche nella Biblioteca Civica.

¹⁶⁷ *Il diluvio* (26 maggio- 6 giugno 1946), *Il lago* (28-30 giugno 1946), *I ciechi* (5-8 luglio 1946), *La vigna* (26-31 luglio 1946), *Il toro* (11-18 agosto 1946), *L'isola* (8-11 settembre 1946), *I fuochi* (18-21 settembre 1946).

¹⁶⁸ *L'ospite* (22-23 febbraio 1947), *Le cavalle* (25-26 febbraio 1947), *Gli dèi* (9-11 marzo 1947), *L'uomo-lupo* (15-16 marzo 1947), *Gli uomini* (29-31 marzo 1947).

LA BIBLIOTECA CIVICA DI CASALE MONFERRATO

3.1 SULLE TRACCE DI PAVESE: IL REGISTRO DI LETTURA

Dopo che Pavese ebbe letto volumi provenienti dalla biblioteca personale di Baravalle, da quella dei padri somaschi e infine dalla cosiddetta biblioteca segreta dell'Ente Treviso, il padre si preoccupò nuovamente che l'amico scrittore potesse avere altre letture che gli tenessero compagnia. Così si rivolse ad un'altra biblioteca:

A un certo punto, pur essendo la biblioteca abbastanza fornita, mi chiedo: «Adesso cosa gli do da leggere?». Allora gli dico: «Vicino a noi c'è la biblioteca civica. Vado a vedere». Vado alla biblioteca civica e gli prendo il primo volume de *Il mulino del Po*. Glielo porto. Pavese mi guarda e fa una smorfia. Io ho capito d'aver fatto un errore e gli dico: «Ma guardi professore, se non le piace lo riporto indietro, ne porto altri». E dice: «No no, Padre. Lo leggo, lo leggo». Ha incominciato a leggere il primo volume, poi subito mi chiama e mi dice: «Mi porti tutte le opere di Bacchelli che trova nella biblioteca. Bacchelli è veramente un grande scrittore». Gli ho portato quindi tutte le opere che ho trovato nella Biblioteca Civica di Casale Monferrato.¹⁶⁹

Il racconto di padre Baravalle riceve in questo caso piena conferma dalle postille sul volume citato. Come ha potuto infatti verificare la Brunetta, il volume di Bacchelli presenta sottolineature e postille attribuibili

¹⁶⁹ G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., p.140.

con certezza alla mano di Pavese.¹⁷⁰ Il riferimento di Baravalle alla Biblioteca Civica è però passato inosservato a tutta la critica, che, riguardo il periodo di Casale, si è fermata alle letture compiute da Pavese nelle due biblioteche del Collegio, senza cercare di scoprire se lo scrittore potesse aver trovato libri in altri modi.

La Biblioteca Civica "Giovanni Canna" di Casale Monferrato fu invece un altro luogo dove Pavese poté cercare opere che lo potessero interessare. La prova che Pavese frequentò questa biblioteca arriva da un importante documento d'archivio, rimasto finora inedito. Proveniente dall'Archivio della suddetta biblioteca, è stato infatti trovato un registro di lettura, risalente agli anni 1944-1945. Esso consta di un quaderno rilegato di novantotto fogli formato A4, recante sulla copertina una piccola etichetta sulla quale è ancora leggibile "registro di lettura 1944-1945" (**32-33-34**). Ognuno di questi fogli presenta un'intestazione in alto, dove si potevano inserire anno, mese e giorno, e due colonne distinte: nella colonna a sinistra venivano indicati "nome, cognome e condizione del lettore", mentre nella colonna di destra trovavano rispettivamente spazio "autore e titolo dell'opera richiesta" (**35-36**). L'intestazione venne raramente utilizzata ed ogni foglio riporta le date, circa tre per ogni pagina e impresse al centro della pagina con un timbro, sotto le quali venivano riportati sulla sinistra i lettori del giorno, indicati con nome, cognome e loro professione, e sulla destra i volumi che ciascuno di loro aveva consultato, di cui venivano riportati autore e titolo. Grazie a questo registro diviene così possibile ricostruire, giorno per giorno, chi e cosa avesse chiesto in consultazione e in prestito nella biblioteca, in un periodo che va dal 3 marzo 1944 al 31 dicembre 1945.¹⁷¹ Tra i lettori citati, Cesare

¹⁷⁰ Cf. R. BACCHELLI, *Il mulino del Po*, Milano, Garzanti, 1940 (la cui attuale collocazione è 853.92 S 54-56) e M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., pp. 65-66.

¹⁷¹ Il registro conferma le parole di Baravalle, il cui prestito de *Il mulino del Po* appare registrato, a nome del padre, l'8 novembre 1944.

Pavese compare ventotto volte. Di queste sedici sono comprese in un periodo che va dal 14 marzo al 4 aprile 1944 e testimoniano di una presenza quasi quotidiana di Pavese nella biblioteca, così come accade nel periodo che va dall'11 al 26 maggio 1944, quando Pavese compare citato altre dieci volte, per essere infine menzionato altre due volte, il 23 e il 25 agosto dello stesso anno. Il modo in cui Pavese viene citato all'interno di questo registro pone però un apparente problema di identificazione. Egli infatti non compare mai con nome e cognome corretti, ma uno di questi due elementi è sempre leggermente modificato: dal 14 marzo al 4 aprile viene menzionato come "Pavesio Cesare", di professione "insegnante", mentre dall'11 maggio al 25 agosto, ultimo giorno in cui appare, viene citato come "Pavese Angelo", di professione "professore". Prima di analizzare le letture che emergono da questo documento, è dunque necessario dimostrare che dietro "Pavesio Cesare" e "Pavese Angelo" ci sia un'unica persona: Cesare Pavese.

Il primo elemento che porta ad un'identificazione dello scrittore con i due nomi citati nel registro si ricollega alla ragione per cui Pavese si trovava a Casale Monferrato. Come infatti già ricordato, egli era fuggito da Torino in quanto sospettato di attività antifascista all'interno dell'Einaudi, alla cui guida era stato posto un commissario della Repubblica Sociale. Se si tiene dunque a mente che in quei mesi Pavese stava fuggendo dai nazi-fascisti e la prospettiva di essere riconosciuto e catturato lo gettava in uno stato di profonda paura, tanto che, come raccontato da Baravalle, non voleva neppure uscire dal Collegio, è quanto mai verisimile ipotizzare che egli, dovendo indicare in biblioteca un nome per ricevere in prestito dei libri, decidesse di alterare inizialmente un minimo dettaglio del proprio cognome, lasciando immutato il nome e divenendo così "Cesare Pavesio", e successivamente di cambiare il nome lasciando inal-

terato il cognome, divenendo “Angelo Pavese”.¹⁷² Egli non poteva però negare di essere insegnante presso il Collegio Trevisio, cosicché dichiarò il vero incarico che ricopriva presso il Collegio, in un primo momento utilizzando il termine “insegnante”, per poi cambiarlo successivamente col sinonimo “professore”.

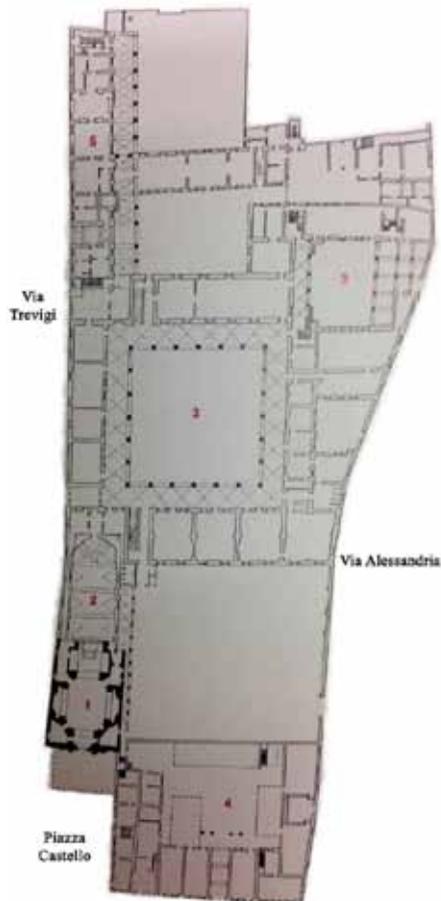
A primo impatto potrebbe però sembrare poco probabile che Pavese, in un periodo di fuga e avendo così paura di uscire dal Collegio, si avventurasse all'esterno del Trevisio per recarsi presso la Biblioteca Civica, considerando anche che le due biblioteche del Collegio possedevano una discreta collezione di testi e che, come nel caso de *Il mulino del Po*, Baravalle poteva prendere dalla Civica i libri di cui lo scrittore necessitava. Ma per recarsi nei locali della Civica Pavese non doveva fare troppa strada. Se infatti oggi essa è ospitata da Palazzo Langosco, nella centrale Via Corte D'Appello, al momento della sua fondazione la sua sede fu posta nel piano terreno di quel Palazzo Trevigi che all'epoca ospitava il Liceo Trevisio e dove, col menzionato rientro del 1931, tornarono i padri Somaschi a dirigere il Collegio.¹⁷³ Dal 1922 ad ospitare i volumi della Civica si aggiunse anche Palazzo Natta-Vitta. I due palazzi non solo si trovavano nella medesima via, ma, come ben mostrato dalla pianta,¹⁷⁴ erano contigui e dal “giro di portico” di Palazzo Trevigi si poteva passare

¹⁷² Sembra essere così smentita la notizia, riportata da Baravalle in ogni suo resoconto, secondo la quale Pavese sarebbe stato accolto nel Collegio Trevisio col nome di Carlo de Ambrogio. Se così fosse stato, infatti, lo scrittore si sarebbe molto probabilmente presentato con questo nome anche nella Civica, cosa che da quanto emerge dal registro non fece. Cfr. G. BARAVALLE, *Testimonianza*, cit., p. 269; G. LAURETANO, *La traccia di Cesare Pavese*, cit., p. 135; B. ALTEROCCA, *Pavese dopo...*, cit., p. 121; G. BARAVALLE, *Un anno con Cesare Pavese*, cit., p. 8.

¹⁷³ La Biblioteca Civica “Giovanni Canna” nacque nel 1915, quando il Comune di Casale Monferrato acquistò una collezione di circa ventimila volumi appartenente al prof. Giovanni Canna, che prima della morte aveva detenuto la cattedra di Antichità Classiche presso l'Università di Pavia.. Cfr. P. TREVES, *Giovanni Canna*, in A. M. GHISALBERTI (a cura di), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XVIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 119-121.

¹⁷⁴ A. CASTELLI & D. ROGGERO, *Casale: immagine di una città*, cit., p. 96.

all'interno di Palazzo Natta-Vitta senza dover neppure uscire dall'edificio e passare da Via Trevigi.



Pavese poteva dunque accedere alla biblioteca Civica senza dover uscire dall'edificio e aveva così accesso alla sua ampia collezione di testi senza temere di poter essere riconosciuto: essa si trovava infatti nei vicinissimi locali di Palazzo Natta-Vitta e raggiungerla era per lo scrittore quanto mai facile.

Altri due documenti d'archivio, anch'essi inediti, forniscono un'ulteriore prova della vicinanza di Pavese alle stanze della Civica. Provenienti dall'archivio generale dei chierici regolari somaschi di Roma, dove confluirono i documenti dei Somaschi dopo il loro definitivo abbandono del Collegio, due lettere di poco successive alla partenza di Pavese gettano una luce importante sul luogo in cui, all'interno di Palazzo Trevigi, si trovava lo scrittore quando vi soggiornò. La prima lettera risale al 9 ottobre 1946 (65), quando Pavese aveva lasciato il Collegio da oltre cinque mesi. Il mittente è ignoto, ma si può con ogni probabilità identificare in padre Pio Bianchini, che aveva da poco sostituito padre Luigi Frumento ed era divenuto rettore del Collegio. Egli si rivolge al presidente dell'Ente Trevisio che, come ricordato, curava l'amministrazione del Collegio e ne affidava la gestione scolastica e spirituale ai padri. Nella missiva il mittente si ricollega ad una questione già aperta dal suo predecessore e chiede al presidente dell'Ente che i locali occupati in precedenza da Pavese siano assegnati a Baravalle, affinché questi possa impiegarli nella creazione di un'associazione culturale per gli studenti casalesi:

Mi rifaccio alla lettera da Lei inviata al mio predecessore in data 9 settembre 1946. In essa la S.V. promise formalmente, che, qualora i locali già occupati dal Sig. Pavese venissero resi liberi, come di fatto oggi lo sono, avendo detto inquilino trovato per interessamento dei Padri un più conveniente alloggio, di assegnarli ai Padri Somaschi nella persona del P. Baravalle il quale, su invio dell'Autorità diocesana, deve dar vita ad una Associazione culturale formativa per tutti i giovani studenti di Casale.

In attesa quindi di un pronto riscontro a questa mia ed in attesa di entrare in trattative per il canone d'affitto e condizioni, come esplicitamente afferma nella surriferita lettera, porgo i miei più distinti saluti. Mi permetto di farle presente che la cosa è urgente essendo imminente l'anno scolastico.¹⁷⁵

A essere più interessante è però la seconda lettera (**66-67**). Essa risale al 3 gennaio 1947: il mittente è il presidente dell'Ente Trevisio, mentre il destinatario è il rettore del Collegio Pio Bianchini. Nell'intestazione della lettera si legge che essa fa riscontro ad un'altra nota mandata in data 30 dicembre 1946 la quale è purtroppo andata perduta. Nonostante manchi questo riferimento, dal testo della missiva si comprende bene quali fossero le risposte sollecitate nella lettera mandata sul finire del 1946. Le questioni da affrontare erano infatti due. La prima, di natura burocratica e non riguardante la permanenza di Pavese, era la liquidazione di alcune parcelle che spettavano al geometra Grattarola, mentre la seconda era una questione già affrontata in precedenza e per noi molto importante: l'uso delle camere utilizzate dallo scrittore. Si è visto che per il rettore la questione era già urgente nell'ottobre del 1946, ma evidentemente essa non aveva ricevuto risposta dall'Ente Trevisio e se ne chiedeva nuovamente conto nella missiva mancante del 30 dicembre. Così nella risposta del presidente dell'ente si può leggere:

Affitto delle stanze già tenute dal Sig. Pavese
Per quanto riflette le due camere già tenute dal Sig.
Pavese sotto la civica biblioteca, debbo nuovamente
dichiarare che sarà mio dovere e premura avvisare la

¹⁷⁵ Il riferimento archivistico è: AGCRS_CL_Cas_414q.

S. V. non appena il Signor Germano, che attualmente le occupa, le renderà libere.¹⁷⁶

Nel rispondere che le stanze una volta occupate da Pavese non erano libere e che per il momento esse non potevano essere affidate ai somaschi, lo scrivente aggiunge un dettaglio importantissimo: le stanze di Pavese erano “sotto la civica biblioteca”. Emerge dunque come la sistemazione che i somaschi avevano trovato per lo scrittore non solo si trovasse, come mostrato, nel palazzo adiacente a quello della Civica, ma le stanze affidategli si trovavano proprio sotto la biblioteca. I locali di quest’ultima e quelli in cui dimorava Pavese erano dunque vicinissimi e ciò trasforma uno dei motivi di dubbio nell’ accettare che “Pavesio Cesare” e “Pavese Angelo” siano in realtà stati entrambi Cesare Pavese in un elemento che ne rafforza l’identità: il terrore che lo scrittore aveva di uscire dal Collegio lo portò molto probabilmente a frequentare con tranquillità i vicinissimi spazi della Civica, nella quale poteva continuare le sue letture senza correre alcun rischio.

L’ultima e definitiva conferma che porta con certezza a identificare la presenza di Pavese dietro i due nomi riportati dal registro di lettura arriva proprio da quest’ultimo. Tra i volumi presi in prestito da “Pavesio Cesare” risulta esservi un’opera dello storico delle religioni tedesco Max Müller, *l’Origine et développement de la Religion. Etudiés à la lumière des religions de l’Inde*.¹⁷⁷ Essa venne richiesta per cinque volte da “Pavesio Cesare”, dal 30 marzo a 4 aprile, e fu sicuramente letta da Pavese. Non solo l’argomento soddisfaceva il suo forte interesse per gli studi religiosi d’indirizzo comparatistico, ma il volume presenta “sottolineature e segni verticali posti a lato e che, se si considera l’argomento dei brani che evidenziano,

¹⁷⁶ Il riferimento archivistico è: AGCRS_CL_Cas_414n.

¹⁷⁷ Cfr. F. M. MÜLLER, *Origine et développement de la Religion. Etudiés à la lumière des religions de l’Inde*, Parigi, Reinwald, 1879. La collocazione del volume è 291 S 10.

inducono a ipotizzarne la paternità a Pavese”.¹⁷⁸ L’ipotesi diviene certezza pressoché totale se si considera non solo che una frase proveniente dall’ *Origine* viene citata nel diario il 4 aprile, cioè al termine dei giorni di intensa lettura del volume testimoniati dal registro, ma anche che la medesima frase sul volume è sia sottolineata sia evidenziata da una segnatura posta verticalmente al testo.¹⁷⁹ Per la compresenza di questi elementi si può affermare con sicurezza che dietro “Pavese Angelo” e “Pavesio Cesare” si celi Cesare Pavese e che questi abbia frequentato la biblioteca Civica “Giovanni Canna”.

Prima di verificare quali letture abbia qui compiuto Pavese occorre però chiarire un punto che, da quanto dimostrato, appare controverso. La Brunetta, infatti, nella sua convincente e precisa analisi delle sottolineature presenti nel volume di Müller, giunge per i motivi sopra citati ad attribuirne con ragione la lettura a Pavese, che, come detto, sottolineò sul volume e ricopiò sul diario la medesima frase. La studiosa, inoltre, afferma che il volume “è registrato all’interno dello schedario delle nuove acquisizioni della Biblioteca Civica di Casale come proveniente dall’Ente Treviso”.¹⁸⁰ Questo, però, non è possibile. È stato infatti dimostrato come le tre biblioteche, ossia quella dei padri del Collegio, quella segreta dell’Ente Treviso e la Civica fossero biblioteche separate. Se il libro di Müller appare nel registro di lettura della Civica significa che nel 1944 esso faceva parte di questa biblioteca e non poteva essere allo stesso tempo presente in nessuna delle due che trovavano posto nel Collegio Treviso. A dimostrazione di questa incongruenza contribuiscono i registri della Civica, dove il volume in questione non è registrato come proveniente dall’Ente Treviso, bensì come dono del professor Giovanni

¹⁷⁸ M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., p. 62.

¹⁷⁹ Cfr. PAVESE *Il mestiere di vivere* 278 e F. M. MÜLLER, *Origine...*, cit., p. 258.

¹⁸⁰ M. BRUNETTA, *Pavese lettore...*, cit., p. 62.

Canna, quindi entrato a far parte del patrimonio librario con la nascita della biblioteca. Da quanto detto risulta così chiaro che la studiosa, non avendo a disposizione il registro di lettura che provasse la frequentazione della Civica da parte di Pavese, abbia erroneamente affermato che il volume di Müller, il cui passaggio dalle mani di Pavese era certo, provenisse dall'Ente Treviso.

Il quadro delle letture pavesiane che emerge dal registro è raccolto nella seguente tabella, dove si restituisce la veste in cui si presenta il documento d'archivio e vi si aggiunge il rimando in appendice dove si può trovare la scansione dall'originale:

Nome, cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta	Data	Foto in appendice
Pavesio Cesare insegnante	Monti: Poesie e Prose (sei vol.)	14 marzo 1944	37
Pavesio Cesare insegnante	Bartoli: Prose scelte	15 marzo 1944	38
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon: Oeuvres Choisis- 3 vol.	16 marzo 1944	39
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon = Oeuvres- 3 vol.	20 marzo 1944	40
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon = Oeuvres- 3 vol.	21 marzo 1944	41
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon: Oeuvres	22 marzo 1944	42
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon: Oeuvres- 3 vol.	23 marzo 1944	43
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon: Oeuvre = Thierry: Oeuvres	24 marzo 1944	44
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon: Oeuvres= Freigin: La Germania...	27 marzo 1944	45
Pavesio Cesare insegnante	Saint Simon: Oeuvres- 3 vol.	28 marzo 1944	46
Pavesio Cesare insegnante	Tommasello: Sulla mitologia	29 marzo 1944	47
Pavesio Cesare insegnante	Muller: Origine de la Religion	30 marzo 1944	48
Pavesio Cesare insegnante	Muller: Origine della religione indiana	31 marzo 1944	49
Pavesio Cesare insegnante	Muller: Origines de la religion indienne	1 aprile 1944	50
Pavesio Cesare insegnante	Muller: Origines de la religion indienne	3 aprile 1944	51
Pavesio Cesare insegnante	Muller: Les origines de la religion indienne	4 aprile 1944	52
Pavese Angelo Professore	Foscolo: i sepolcri	11 maggio 1944	53
Pavese Angelo Professore	Foscolo: i sepolcri (due edizioni)	15 maggio 1944	54
Pavese Angelo Professore	Foscolo: i sepolcri	15 maggio 1944	55
Pavese Angelo Professore	Alfieri: i commentari sulle tragedie = Foscolo: i sepolcri	16 maggio 1944	56

Pavese Angelo Professore	Pirandello: Quand'ero matto	18 maggio 1944	57
Pavese Angelo Professore	Pirandello: Quand'ero matto	19 maggio 1944	58
Pavese Angelo Professore	Pirandello: Quand'ero matto	22 maggio 1944	59
Pavese Angelo Professore	Pirandello: Quand'ero matto	23 maggio 1944	60
Pavese Angelo Professore	Nietzsche: Le bien et le mal = Scott: la Promessa Sposa	25 maggio 1944	61
Pavese Angelo Professore	Scott: La promessa Sposa	26 maggio 1944	62
Pavese Angelo Professore	D. Alighieri: La Divina Commedia / Commento di Fr. Torraca	23 agosto 1944	63
Pavese Angelo Professore	Dante Alighieri: La Divina Commedia	25 agosto 1944	64

Il primo dato che emerge è che la mano che compilò il registro non fu così precisa. L'approssimazione con cui son stati segnati sul registro alcuni dei testi traspare dalle cinque diverse citazioni del volume di Müller, che non viene mai menzionato col titolo corretto, che viene anzi storpiato in diversi modi. Nonostante ciò, è stato possibile ricercare i testi che compaiono nel registro e che sono ancora presenti nella Biblioteca Civica, per verificare così se in essi siano presenti postille o sottolineature di Pavese. Se per alcuni di essi, come si vedrà, l'esame è stato fruttuoso, per altri invece non è stato possibile rinvenire tracce pavesiane.

Per un primo gruppo di testi non si è potuti rintracciare postille perché i volumi non sono oggi più presenti all'interno della biblioteca. È il caso della *Divina Commedia* con commento di Torraca, dell'edizione francese *Le bien et le mal* di Nietzsche e di quell'opera indicata come composta da Freigin e della quale, come gli altri menzionati, non v'è alcuna copia nella biblioteca. È stato invece possibile rintracciare un altro gruppo di testi i quali però, attentamente visionati, non riportano alcuna traccia della lettura pavesiana. Rientrano tra questo gruppo *La*

promessa sposa di Walter Scott,¹⁸¹ *Quand'ero matto* di Luigi Pirandello,¹⁸² le *Prose scelte* di Daniello Bartoli,¹⁸³ le *Prose e poesie* di Vincenzo Monti¹⁸⁴ e i *Commentari sulle tragedie* di Alfieri.¹⁸⁵ La situazione è invece diversa per *I sepolcri* di Foscolo, del quale Pavese avrebbe letto due diverse edizioni tra l'11 ed il 15 maggio 1944. Tra le copie de *I sepolcri* presenti nella Biblioteca, quelle che Pavese avrebbe potuto consultare sono due. La prima, del 1910, non contiene alcun segno di lettura o postilla,¹⁸⁶ mentre la seconda, stampata nel 1886, contiene moltissime postille e sottolineature ma nessuna di queste è attribuibile a Pavese.¹⁸⁷ Si può escludere con certezza la paternità pavesiana di questi segni sia per la grafia, che nei suoi tratti principali non presenta alcuna somiglianza col *modus scribendi* dello scrittore piemontese, sia per la natura delle stesse segnature, che sembrano esser state tracciate da un lettore piuttosto incerto, intento a parafrasare scolasticamente e cercar di comprendere il testo foscoliano.

3.2 SAINT SIMON

Diversa è invece la situazione per altri due testi che presentano invece tracce riconducibili con certezza a Pavese. Il primo di questi sono le tre copie delle *Oeuvres* del filosofo francese Henri de Saint Simon, che

¹⁸¹ Cfr. W. SCOTT, *La promessa sposa*, Milano, Simonetti, 1871 (collocazione 823. 7 T 7).

¹⁸² Cfr. L. PIRANDELLO, *Quand'ero matto*, Torino, Streglio, 1902 (collocazione 853.91 S 1).

¹⁸³ Cfr. D. BARTOLI, *Prose scelte del P. Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, Torino, Giacinto Marietti, 1836 (collocazione 858.5 R 3).

¹⁸⁴ Cfr. V. MONTI, *Prose varie*, Milano, Giovanni Resnati, 1841 (collocazione 854.6 T 1) e V. MONTI, *Poesie*, Firenze, Sansoni, 1908 (collocazione CAP. 841. 7. MONTV.1).

¹⁸⁵ Cfr. V. ALFIERI, *Commentari sulle tragedie*, Piacenza, Majno, 1811 (collocazione 85 6 R 63).

¹⁸⁶ Cfr. U. FOSCOLO, *I sepolcri*, Firenze, Sansoni, 1910 (collocazione 851.6 S 126).

¹⁸⁷ Cfr. U. FOSCOLO, *I sepolcri*, Firenze, Adriano Salanti, 1886 (collocazione 851.7/ S 33).

secondo il registro Pavese consultò a più riprese tra il 16 e il 28 marzo 1944.¹⁸⁸ Dei tre volumi che compongono l'opera, si riscontrano sottolineature e postille soltanto nel terzo volume (**68-69**). In esso Pavese sottolinea due brevi passi tratti dal *Catéchisme des industriels*, composto nel 1824, in cui il filosofo francese discute del rapporto tra industriali, scienziati e di come all'interno della società si organizzino i rapporti tra le classi. Così Pavese segna con due linee parallele sul margine destro del testo:

Avant la formation de la corporation de industriels, il n'existait dans la nation que deux classe, savoir: celle qui commandait, et celle qui obéissait. Les industriels se présentèrent avec un caractère neuf: dès l'origine de leur existence politique, ils ne cherchèrent point à commander, ils ne voulurent point obéir; ils introduisirent la manière de procéder de gré a gré, soit avec leurs supérieurs, soit avec leurs inférieurs; ils ne reconurent d'autre maitres que le combinaisons qui conciliaient les intérêts des partes contractantes.¹⁸⁹ **70**

Poche pagine dopo Pavese torna a segnare un passo in cui l'interlocutore fittizio del dialogo di Saint-Simon chiede chiarimenti riguardo la classe intermedia tra nobili e industriali. Pavese interviene segnando un "α" a margine seguita da una freccia verso il basso:

¹⁸⁸ C.H. SAINT-SIMON, *Oeuvres Choises de C.H.- De Saint-Simon*, Bruxelles, Van Meenen, 1859 (collocazione 3352 S 1). Sul pensiero politico di Saint-Simon cfr. D. FISICHELLA, *Il potere nella società industriale: Saint-Simon e Comte*, Bari, Laterza, 1995; V. MARTINO, *Saint-Simon tra scienza e utopia*, Bari, Dedalo, 1978; P. ANSART, *Sociologie de Saint-Simon*, Parigi, Presses Universitaire de France, 1970.

¹⁸⁹ C.H. SAINT-SIMON, *Oeuvres Choises...*, cit., p. 83.

Il y a une chose que vous n'avez point remarquée: c'est qu'il existe une classe intermédiaire entre les nobles et les industriels; c'est cette classe précieuse qui est le véritable lein social; c'est elle qui concilie les principes féodaux avec les principes industriels. Que pensez-vous de cette classe?¹⁹⁰ **71**

Gli altri due passi che presentano postille attribuibili a Pavese appartengono alle *Opinions litteraires, philosophiques et industrielles*, pubblicate nel 1825. L'attenzione di Pavese si concentrò soprattutto su alcuni punti alla *Deuxieme opinion*, la quale verte "sur l'état de la civilisation chez les peuples de l'antiquité et sur ses progrès chez les peuples du moyen âge".¹⁹¹ Il primo passo segnato dallo scrittore riguarda l'apporto che il singolo individuo può dare alla società ed è evidenziato dalla consueta linea a lato del testo:

Une chaire de morale où l'on enseignera comment chaque individu, dans quelque position sociale qu'il se trouve, peut combiner son intérêt particulier avec le bien général, et dont les professeurs feront sentir à leus auditeurs que l'homme se soumet volontairement au plus grand mal moral dont il puisse être affligé, quand il cherche son bien-être personnel dans une direction qu'il sait être nuisible à la société; tandis qu'il s'élève au plus haut degré de jouissance auquel il puisse atteindre, quand il travaille à l'amélioration de

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 91.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 180.

son sort personnel dans une direction qu'il sent clairement être utile à la majorité.¹⁹² **72**

Il secondo passo postillato riguarda invece un tema che dovette colpire particolarmente l'attenzione di Pavese. Egli infatti segnò con due linee a margine del testo il breve paragrafo in cui Saint-Simon riflette sulla comparazione tra i sistemi delle società antiche e moderne, argomento consonante all'approccio comparatistico che lo scrittore avrebbe ritrovato, pochi giorni dopo, tra le pagine di Müller:

Ils on pris le parti de le comparer au système antérieur des Grecs et des Romains, et pour atteindre ler but, ils on établi la comparaison entre ce que le système des peuples de l'antiquité avait eu de bon, et ce que le système théologique et fèodal avait de pire.¹⁹³ **73**

Se l'opera di Saint Simon non sembra rivestire, per la sua natura e per le poche sottolineature, un grande interesse, più significativo risulta invece l'altro testo che si presenta invece ricco di postille riconducibili alla mano di Pavese, menzionato il 29 marzo 1944, dove chi ha redatto il registro ha attribuito allo scrittore la lettura del "Sulla mitologia" di un tale "Tommasello". In questa forma quest'indicazione si presenta però priva di senso, ad ulteriore conferma della poca affidabilità di chi era preposto alla compilazione del registro di lettura. L'errore è fortunatamente facilmente spiegabile. Il testo cui fa riferimento è il trattato *Della mitologia* di Niccolò Tommaseo (**86**), composto nel 1826 e presente nella Biblioteca

¹⁹² *Ivi*, p. 189.

¹⁹³ *Ivi*, p. 220.

Civica sin dalla sua fondazione.¹⁹⁴ L'errore si spiega considerando la natura del volume citato: esso è infatti una raccolta di tre scritti di Niccolò Tommaseo (**74-75-76**), tra cui quello citato, ma al suo interno trova anche posto il *Sermone sulla mitologia* di Vincenzo Monti (**77**), composto nel 1825 e al quale il *Della mitologia* intendeva rispondere.¹⁹⁵ Il fraintendimento si spiega dunque con la presenza del testo montiano nella raccolta: il redattore del registro ha infatti trascritto il titolo del testo di Monti, attribuendolo però a Tommaseo, il cui cognome fu erroneamente trascritto come "Tommasello".

In un periodo così importante per l'elaborazione della teoria del mito come fu quello trascorso a Casale, i due testi e la polemica di cui sono emblematici dovettero colpire l'attenzione di Pavese e orientarlo verso alcune precise scelte poetiche. Per comprendere a che livello i testi di Monti e Tommaseo agirono nella riflessione pavesiana occorre dunque metterne in luce i punti principali ed evidenziarne le problematiche.

3.3 IL *SERMONE SULLA MITOLOGIA* DI MONTI, IL *DELLA MITOLOGIA* DI TOMMASEO E IL DIBATTITO SULLA MITOLOGIA

Il *Sermone sulla mitologia*, composto da Vincenzo Monti nel 1825, appare a prima vista come un componimento d'occasione.¹⁹⁶ Ma nonostante l'evento che diede all'autore la possibilità di comporlo, cioè le nozze del figlio della Marchesa Antonietta Costa di Genova, Bartolomeo Costa, che sposava Maria Francesca Durazzo, i temi sviluppati nel

¹⁹⁴ N. TOMMASEO, *Della mitologia. Discorso di Niccolò Tommaseo sopra il sermone del cav. Vincenzo Monti*, Milano, Rivolta, 1826. Nei registri della Biblioteca la sua provenienza è indicata come "Dono di Giovanni Cana", dunque entrato nel patrimonio librario della Civica sin dalla sua fondazione.

¹⁹⁵ V. MONTI, *Sulla mitologia. Sermone del Cav. Vincenzo Monti alla signora marchesa Antonietta Costa nelle nozze del marchese Bartolommeo Costa suo figlio*, Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1825.

¹⁹⁶ Cfr. V. GIANNETTI, *Il sermone sulla mitologia di Vincenzo Monti*, in «Lettere italiane», 4 (2001), pp. 509-524.

componimento andarono in tutt'altra direzione e con esso Monti volle dare il suo contributo ad un dibattito che sembrava ormai concluso: la polemica tra romantici e classicisti sul ruolo e l'uso della mitologia. Il mancato tempismo di Monti fu la prima ragione per cui il suo intervento viene tutt'oggi interpretato dalla critica come "il colpo di coda del classicismo".¹⁹⁷ Se si pensa che due anni prima, nel 1823, Manzoni aveva già esposto, con la *Lettera sul romanticismo*, i termini di una questione critica nella quale entrambi gli schieramenti avevano ampiamente espresso e dibattuto le loro posizioni, si comprende perché nel *Sermone* "dal punto di vista sia critico che poetico vero e proprio non c'è proprio nulla di nuovo" e in esso non si trovino "altro che una serie di logori luoghi comuni contro il romanticismo, assunto arbitrariamente ad espressione di barbarie nordica".¹⁹⁸ Oltre a ciò, lo schierarsi da parte di Monti con quella parte, che pareva ormai essere la perdente in campo letterario, contribuì ad alimentare nei suoi confronti un giudizio critico estremamente severo, che, a partire da Foscolo, Leopardi e De Sanctis, lo aveva fortemente condannato sulla base di motivazioni sia politiche che letterarie e che sarebbe stato successivamente mitigato dalle posizioni più concilianti di Croce.¹⁹⁹ Pur con questi limiti, il *Sermone* non mancò di riaccendere

¹⁹⁷ M. CERRUTI, & E. MATTIODA, *La letteratura nel neoclassicismo. Vincenzo Monti*, in E. MALATO (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. VII, Roma, Salerno Editrice, 1998, p. 345. Cfr. anche L. FRASSINETI, *Elogi, utopie e risorse del mito nell'immaginario poetico montiano*, in *ib.*, *Vincenzo Monti. I testi, i documenti, la storia*, Pisa, ETS, 2009, pp. 65-85; F. FAVARO, *Le rose colte in Elicona. Studi sul classicismo di Vincenzo Monti*, Ravenna, Longo, 2004

¹⁹⁸ Il giudizio è di Guido Bezzola. Cfr. V. MONTI, *Poesie* (a cura di Guido Bezzola), Torino, UTET, 1969, p. 780.

¹⁹⁹ Foscolo stroncò Monti su basi prettamente politiche, sostenendo che egli agì "sempre cogliendo gli eventi più interessanti del giorno, sostenendo l'opinione della maggioranza e invariabilmente promovendo gli interessi dei successivi governi al potere". Nello Zibaldone invece Leopardi lo bollò come un poeta al quale mancava "tutto quello che spetta all'anima al fuoco all'affetto all'impeto vero e profondo, sia sublime sia massimamente tenero". Il De Sanctis si pose su questa linea interpretativa che faceva di Monti il poeta della debolezza del popolo italiano, che lo applaudì proprio in quanto "aveva grandi le idee e piccolo il carattere". Una rivalutazione critica si ebbe invece con Croce, che fece del poeta ferrarese l'emblema di un tipo particolare di poesia, la "poesia del letterato", nella quale Monti era "sincero e commosso", ragion per cui se ne potevano apprezzare le qualità. Cfr. M. CERRUTI & E. MATTIODA, *La letteratura nel neoclassicismo...*, cit., pp. 325, 350-352.

brevemente le polemiche intorno alla mitologia e a suscitare diverse reazioni, come la menzionata risposta polemica di Tommaseo.²⁰⁰

Per comprendere la posizione assunta da Monti, le critiche di Tommaseo, perché entrambe le posizioni possano aver interessato Pavese e come egli si sia posto di fronte a questo dibattito, occorre ricordarne brevemente i tratti salienti.²⁰¹ La citata lettera di Manzoni, composta nel 1823 ma pubblicata vent'anni dopo, riassume con chiarezza e precisione quelli che erano stati i termini della questione, che riguardava ambiti di portata più generale: il rapporto tra letteratura e vita reale, la forma poetica della letteratura e la veridicità del suo messaggio. Agli occhi dei romantici la mitologia, dopo secoli di tradizione, era divenuta un vuoto repertorio di immagini e formule stereotipate che non possedevano alcun rapporto con la realtà, dalla quale erano quanto mai distanti. Non solo, ma il continuo ripetere le medesime formule coi medesimi toni altisonanti rendeva i componimenti freddi, noiosi, e addirittura ridicoli: secondo le parole di Manzoni, "i Romantici hanno detto, che era cosa assurda parlare del falso riconosciuto, come si parla del vero, per la sola ragione, che altri, altre volte, l'hanno tenuto per vero; cosa fredda l'introdurre nella poesia ciò che non richiama alcuna memoria, alcun sentimento della vita reale; cosa noiosa il ricantare sempre questo freddo e questo falso; cosa ridicola ricantarli con serietà, con un'aria reverenziale,

²⁰⁰ Una rassegna delle principali reazioni al componimento si trova in E. SCHWEIZER, *Il Sermone sulla Mitologia di Vincenzo Monti*, in M. G. PENSA (a cura di), *Bufera e molli aurette. Polemiche letterarie dallo Stilnovo alla «Voce»*, Milano, Angelo Guerini, 1996, pp. 200-213.

²⁰¹ I testi delle polemiche romantiche sono stati pubblicati in A. M. MUTTERLE (a cura di), *Discussioni e polemiche sul romanticismo*, 2 voll., Bari, Laterza, 1975. Sulle posizioni romantiche cfr. W. BINNI, *La battaglia romantica in Italia*, in *Id.*, *Critici e poeti dal Cinquecento al Novecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 59-72; M. FUBINI, *Motivi e figure della polemica romantica*, in *Id.*, *Romanticismo italiano. Saggi di storia della critica e della letteratura*, Bari, Laterza, 1953, pp. 8-60; A. BALDUINO, *Significato delle polemiche romantiche sulla mitologia*, in «Lettere italiane», 15 (1963), pp. 28-40; R. ASSUNTO, *Le polemiche sulla mitologia e la bellezza reale*, in *Id.*, *Verità e bellezza*, Roma, Quasar, 1984, pp.107-131.

con delle invocazioni, si direbbe quasi ascetiche”.²⁰² Tra le due visioni l’elemento su cui la lontananza si faceva siderale era proprio la tradizione. Secondo i classicisti essa, dopo aver codificato le più importanti forme poetiche attraverso le opere illustri dei classici, era ancora capace di dare legittimità e valenza ai componimenti redatti secondo i suoi dettami; per i romantici, invece, era l’esempio di quanto fosse ormai privo di senso ripetere le forme di un passato irrecuperabile che non aveva più alcun rapporto con la contemporaneità. Così i poeti, possedendo una maggior consapevolezza storica dell’alterità culturale rappresentata dall’antichità e allontanandosi dal precetto di Winckelmann dell’*imitatio veterorum* che aveva dato il via al neoclassicismo tra ‘700 e ‘800, ritenevano non più praticabile una letteratura che riproponesse forme che, secoli prima, avevano ricevuto legittimità da un particolare rapporto col reale, rapporto che non era più recuperabile e riproponibile.²⁰³ Le allegorie, e come esse venivano intese, ben rappresentarono la lontananza tra i due schieramenti. Se per i classicisti nella mitologia si trovava raccolto “un complesso di sapientissime allegorie”, ai romantici appariva assurdo che “se altri, in tempi lontani, avevano creduto bene di dire una cosa per farne intendere un’altra, avranno forse avute delle ragioni che non si vedono nel caso nostro, come non si vede perché questo scambio d’idee immaginato una volta deva divenire e rimanere una dottrina, una convinzione perpetua”.²⁰⁴ Questa convinzione perpetua, che per i classicisti era la tradizione che alimentava e giustificava da secoli le forme poetiche, era per i romantici giunta al termine e la pomposa sterilità che ne derivava andava abbandonata per la ricerca di forme poetiche altre,

²⁰² A. MANZONI, *Sul romanticismo. Lettera al marchese Cesare D’Azeglio*, in *Id.*, *Tutte le opere* (a cura di MARIO MARTELLI), 2 voll., Firenze, Sansoni, 1988, p. 1714.

²⁰³ Sull’influsso di Winckelmann e la corrispondenza tra arti visive e letteratura cfr. M. CERRUTI & E. MATTIODA, *La letteratura nel neoclassicismo...*, cit., pp. 289-309.

²⁰⁴ A. MANZONI, *Sul romanticismo...*, cit., p. 1714.

che fossero a loro volta in grado di esprimere un nuovo e più sentito rapporto con la realtà.²⁰⁵ Si intuisce così facilmente quanto, attraverso la partita giocata sul campo della mitologia, a trovarsi contrapposte furono due concezioni della letteratura radicalmente diverse e come il dibattere sul patrimonio mitologico avesse dato l'occasione di emergere con forza a temi di portata più generale. Il primo di questi aspetti riguardava la natura della nuova poesia e del pubblico cui si rivolgeva. Sottraendo infatti la mitologia ai loro versi, i romantici cambiavano profondamente il linguaggio poetico e tale cambiamento andava coscientemente nella direzione di una poesia più semplice e accessibile. Senza le pesanti (e pedanti, per i romantici) espressioni mitologiche che innalzavano il registro poetico, si veniva a creare la possibilità di rendere i versi più accessibili e comprensibili anche a quel pubblico borghese privo di un'erudizione mitologica, per il quale la poesia diveniva finalmente più vicina. Per Tommaseo, sul quale si tornerà a breve, l'opposizione tra le due posizioni assumeva le caratteristiche di un *aut aut*: o essere "il poeta de' più", ossia un poeta capace di parlare al maggior numero possibile di persone, o "la Poesia servirà per grattare l'orecchio di pochi letterati".²⁰⁶ La posizione romantica sembrava nuovamente inaccettabile agli occhi dei classicisti, i

²⁰⁵ Manzoni arriva a paragonare la morte della mitologia alla scomparsa di alcune figure della commedia dell'arte come Arlecchino e Pantalone: "La mitologia non è morta certamente, ma la credo ferita mortalmente; tengo per fermo che Giove, Marte e Venere faranno la fine che hanno fatta Arlecchino, Brighella e Pantalone, che pure avevano molti e feroci, e taluni ingegnosi sostenitori: anche allora si disse, che con l'escludere quei rispettabili personaggi si toglieva vita alla commedia: che si perdeva una gloria particolare all'Italia (dove va qualche volta a ficcarsi la gloria!); anche allora si sentirono lamentazioni patetiche, che ora ci fanno maravigliare, non senza un po' di riso, quando le troviamo negli scritti di quel tempo. Allo stesso modo, io tengo per fermo, che si parlerà generalmente tra non molto della mitologia, e della sua fine". *Ivi*, p. 1715. *Sulla nascita delle teorie romantiche* cfr. anche R. GILODI, *Origini della critica letteraria: Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*, Milano, Mimesis, 2013.

²⁰⁶ Balduino pone acutamente l'accento sul vero bersaglio della polemica romantica, cioè un certo tipo di accademismo: "Non si deve dimenticare che la battaglia dei romantici contro la mitologia era mossa in primo luogo dall'avversione per l'accademismo ancora così largamente diffuso in quegli anni, cioè per quella folla di poetini che si avvalevano di formule mitologiche per comporre a ripetizione, e senza aver nulla di personale da dire, un numero infinito di sonetti, di odi e odicine, dove riuscivano solo a fare sfoggio di una certa erudizione". Cfr. A. BALDUINO, *Significato delle polemiche romantiche sulla mitologia*, cit., p. 37.

quali vedevano minacciata la perfezione che anni di tradizione avevano garantito al linguaggio poetico: essa era un patrimonio che proveniva sì dai Greci e dai Romani, presso i quali ebbe anche un carattere religioso, ma si era poi trasformato in un repertorio poetico che non poteva essere rigettato.²⁰⁷

Ma la posizione dei classicisti fu, per molti romantici, insostenibile per un'altra ragione. Il culto della mitologia e della sua tradizione era infatti considerato obsoleto perché distoglieva dalla rappresentazione della verità di cui la poesia si doveva assumere il compito. Le rarefatte immagini provenienti dall'Arcadia, ormai cristallizzate in forme precostituite, mal si adattavano ad esprimere il reale nella sua multiforme essenza, che, contrariamente alla poetica classicista che cercava di darne un'immagine armonica, era caratterizzato da profonde dissonanze. La poesia dei dettami classici era divenuta sterile formula, altra cosa dalla vera poesia che i romantici speravano invece tornasse "a profitto della morale e del patriottismo" e che "s'immedesimasse con tutti gli affetti, con tutte le circostanze della vita sociale", come ben espresso da Ludovico di Breme.²⁰⁸ La verità, cui doveva tendere la poesia secondo la visione romantica, non era però solamente un'istanza realistica o patriottica, ma riceveva conferma dalla compresente vicinanza al messaggio cristiano, dal quale la mitologia non poteva che esprimere tutta la sua lontananza. Su questo punto le due visioni a confronto erano ancor di più inconciliabili e il vero, che Tommaseo esprimeva nella pregnante formula "l'inebriante amplesso della prosaica Verità", fu l'elemento decisivo in ogni ambito della disputa. La mitologia, accusata di distogliere chi la seguiva e chi la leggeva dall'importanza del messaggio cristiano, aveva così poche possibilità di sopravvivere e di mantenere la sua centralità. Le dure

²⁰⁷ *Ivi*, p. 35.

²⁰⁸ *Ibidem*.

parole che Manzoni le riservò a questo proposito contribuiscono a chiarire cosa intendesse Tommaseo quando parlava di “Verità”: “Così l’effetto generale della mitologia non può essere che di trasportarci alle idee di que’ tempo in cui il Maestro non era venuto, di quegli uomini che non ne avevano né la previsione, né il desiderio; di farci parlare anche oggi, come se Egli non avesse insegnato; di mantenere i simboli, l’espressioni, le formule dei sentimenti ch’Egli ha inteso distruggere”.²⁰⁹ La questione riguardante la mitologia era arrivata dunque a toccare punti che non riguardavano solamente la forma che i componimenti poetici dovevano assumere o il tipo di pubblico dal quale essi potessero essere accolti e compresi, ma ad essere coinvolti nella controversia, e ad essere in essa dirimenti, furono elementi di portata ben maggiore, come il richiamo alla verità del messaggio cristiano, contro i quali poco poté, sebbene continuamente invocata da classicisti, l’autorità della tradizione.²¹⁰

Secondo quanto è stato detto, si potrebbe pensare che la *querelle* classico-romantica sia stata una discussione marginale condotta da una ristretta élite di letterati, le cui posizioni potrebbero inoltre sembrare, data la schematicità della loro esposizione, alquanto banali. In realtà essa ebbe un’importanza notevole, per più d’una ragione. Da un lato rappresentò la scommessa di un gruppo di intellettuali, i romantici, che cercarono di aprire nuove vie alla poesia e dare ad essa, proprio attraverso il rifiuto di quella tradizione tanto invocata dai loro avversari, nuova linfa e nuove possibilità espressive, mentre dall’altro “metteva in discussione il concetto stesso di poesia e pareva costringere le due parti

²⁰⁹ A. MANZONI, *Sul romanticismo...*, cit., p. 1716.

²¹⁰ La contesa tra i classicisti, che guardavano al passato, e i romantici, proiettati verso il futuro, emerge bene dalla descrizione di Goethe: “Chi fermamente si tiene stretto al passato, corre sempre il pericolo di stringersi in cuore qualcosa di secco e mummificato, privo ormai di vita. E proprio questo tenersi attaccato a ciò che non è più vivente finisce ogni volta con il provocare un trapasso rivoluzionario, nel quale l’irrompente e ormai incontenibile spirito novatore si strappa via con violenza dall’antico, di cui non vuol più riconoscere i meriti né mettere a frutto l’eredità”. Cfr. R. ASSUNTO, *Le polemiche sulla mitologia e la bellezza reale*, cit., pp. 128-129.

ad una specie di *aut aut*: creazione o imitazione, utilità o puro diletto, mondo moderno o mondo antico”.²¹¹ Questa dicotomia, inoltre, si presentava tale solo in sede di discussione teorica, “mentre poi nella realtà concreta dell’opera d’arte ciascun poeta avrebbe potuto e saputo trovare infinite vie di temperamento e di conciliazione tra i due linguaggi”.²¹² Questa via intermedia tra il rifiuto totale della tradizione e una stretta salvaguardia di essa venne perseguita dai romantici attraverso il ricorso ad una mitologia altra, cioè quella delle leggende medievali, popolate da streghe, fantasmi e maghi che tanta parte ebbero nelle loro opere. A causa di quella che sostanzialmente fu la sostituzione di una mitologia con un’altra, non bisogna però ridimensionare la portata del rinnovamento sostenuto dalle istanze romantiche. Alla predilezione per questo ambito mitologico si arrivò cercando di tener salda la nuova poetica del vero, che vedeva in quelle leggende, nate tra gli strati inferiori della popolazioni, delle manifestazioni più vicine al reale rispetto ai precedenti greci e latini. Non solo, ma grazie alla loro componente cristiana queste leggende si presentavano agli occhi dei poeti più vicine al loro tempo e alla loro sensibilità e, in fase compositiva, non imponevano quel rigido e sclerotizzato bagaglio di formule e immagini imposto dal ricorrere alla mitologia classica.

In questo quadro, si è detto, il *Sermone* di Monti rappresenta il nostalgico rimpianto di una poesia che cantava gli dei della Grecia, nonostante i secoli che da questi la separavano. Il richiamo agli dei greci non è casuale. Nel dar vita al *Sermone* Monti ebbe infatti come modello l’ode di Schiller *Die Götter Griechenlands*, composta nel 1793 e conosciuta in Italia pochi anni prima del 1825 attraverso la traduzione di Giovanni

²¹¹ A. BALDUINO, *Significato delle polemiche romantiche sulla mitologia*, cit., p. 39.

²¹² *Ibidem*.

Rasori e Andrea Maffei.²¹³ Il componimento schilleriano ebbe nei confronti di Monti una duplice influenza. Da un lato fornì al poeta neoclassico italiano un insieme di immagini ed elementi figurativi provenienti dall'antichità, come i riferimenti al Sole o al mito di Filomela, che Monti riportò pressoché identici nella sua poesia.²¹⁴ Ma *Gli dei della Grecia* fornì al *Sermone* anche la generale intonazione del lamento nei confronti di un passato irrimediabilmente perduto, che di fronte ad un presente impoetico diveniva simbolo di un eden irrecuperabile. Come notato da Schweizer, "i contenuti espressi dall'ode di Schiller, sottratti al contesto ideologico-culturale originario e spogliati delle motivazioni filosofiche, ben si prestavano a sostenere astrattamente il concetto del Bello ideale nella parola poetica, difeso da chi in Italia non intendeva rinnegare le fonti classiche dell'imitazione artistica e si preoccupava di ridimensionare le facili strumentalizzazioni romantiche della poetica schilleriana".²¹⁵ Ma nelle intenzioni di Monti il suo intervento non voleva essere un attacco contro la poesia romantica, come specifica lo stesso autore in una lettera a Tedaldi Fores.²¹⁶ Schierandosi a fianco della mitologia, egli intendeva perseguire non la difesa di un orientamento di parte, quanto piuttosto la difesa di quella che ai suoi occhi pareva l'unica via per comporre vera poesia, che fosse di diletto e potesse rappresentare appieno ciò che egli riteneva essere il bello. Sebbene gli intenti fossero di questo tipo, il risultato se ne discostò non poco. Nel *Sermone*, infatti, la poesia

²¹³ Sulla ricezione italiana del pensiero di Schiller cfr. L. MAZZUCCHETTI, *Schiller in Italia*, Milano, Hoepli, 1913. Su come le due traduzioni della sua ode possano aver influenzato la stesura del *Sermone* si veda il puntuale quadro delineato da Erica Schweizer in E. SCHWEIZER, *Il sermone...*, cit., pp. 165-180. Cfr. anche N. SAITO, *Schiller e il suo tempo: poesia e polemica dal 1788 al 1795*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1963.

²¹⁴ E. SCHWEIZER, *Il sermone...*, cit., pp. 191-194.

²¹⁵ *Ivi*, p. 179.

²¹⁶ "Ben v'avvedrete che io non son punto nemico di quel genere di poesia che voi chiamate romantico e io classico e che, ridotto il tutto a poche parole, io non mi sdegno dall'una parte e dall'altra che dall'eccesso". Cfr. V. MONTI, *Epistolario di Vincenzo Monti* (raccolto, ordinato e annotato da Alfonso Bertoldi), vol. VI., Firenze, Le Monnier, 1930, p. 148.

romantica non è solo posta in costante e denigratorio confronto con quella classica, ma la presenza della mitologia nordica, coi suoi fantasmi e le sue streghe, viene volontariamente enfatizzata da Monti, che in questa esagerazione si allontana dalla realtà e arriva a inventare “un proprio sistema romantico e a combattere quello, non già le vere opinioni dei suoi avversari, che nella maggior parte dei casi erano di ben altro peso e profondità”.²¹⁷ Così inizia il suo *Sermone* precisando come questo nuovo complesso di storie provenienti dal nord abbia scalzato la più longeva tradizione classica. Attacca così quella che definisce “audace scuola boreal”, e Pavese sottolinea il passaggio:

Audace scuola boreal, dannando
Tutti a morte gli Dei, che di leggiadre
Fantasie già fiorir le carte argive
E le latine, di spaventi ha pieno
Delle Muse il bel regno.²¹⁸ **78**

Nei componimenti poetici “si cangia (orrendo a dirsi!) il bel zaffiro/ dell’italico cielo” e si viene a creare una predilezione per quelle storie oscure secondo le quali “il solo tetro è bello”. Per Monti, che riprende l’occasione delle nozze, diviene dunque difficile “spargere il talamo beato di rose colte in Elicona”: il monte Elicona, sede delle muse che fecero il dono della poesia a Esiodo, diviene il simbolo dell’impossibilità di continuar quella poesia e Pavese sottolinea nuovamente il passaggio:

E tu fra tanta, ohimè! strage di Numi
E tanta morte d’ogni allegra idea,

²¹⁷ La considerazione è di Bezzola. Cfr. V. MONTI, *Poesie* (a cura di Guido Bezzola), cit., p. 781.

²¹⁸ V. MONTI, *Sermone...*, cit., p. 7.

Tu del Ligure Olimpo astro diletto,
ANTONIETTA, a cantar nozze m'inviti?
E vuoi che al figlio tuo fior de' garzoni,
Di rose còlte in Elicona io sparga
Il talamo beato? Oh me meschino!
Spenti gli Dei che del piacere ai dolci
Fonti i mortali conducean, velando
Di lusinghieri adombramenti il vero,
Spento lo stesso re de' carmi Apollo,
Chi voce mi darà, lena e pensieri
Al subbietto gentil convenienti?²¹⁹ **79**

Per il poeta la risposta non può venire dall'“austero Genio ispiratore delle nordiche nenie”. Esso infatti è nato “sotto povero Sole” e “abitar gode ne' sepolcri, e tutte / in lugubre color pinge le cose”. Quella che per Monti è l'intrinseca impoeticità del patrimonio di temi e immagini romantici lo spinge così ad una nostalgica rievocazione del tempo in cui i poeti, “archimandriti dell'apollineo culto”, cantarono storie di dèi ed eroi, ora distrutte dall'“artico Genio”. Pavese viene colpito da questa rievocazione e ne sottolinea alcuni passaggi:

Tempo già fu, che, dilettaudo, i prischi
Dell'apollineo culto archimandriti
Di quanti la Natura in cielo e in terra
E nell'aria e nel mar produce effetti,
Tanti numi crearo: onde per tutta
La celeste materia e la terrestre
Uno spirto, una mente, una divina

²¹⁹ *Ivi*, p. 8.

Fiamma scorrea, che l'alma era del mondo.
Tutto avea vita allor, tutto animava
La bell'arte de'vati. Entro la buccia
Di quella pianta palpitava il petto
D'una saltante Driade; e quel duro
Artico Genio destruttur l'uccise.²²⁰ **80**

Nei versi immediatamente successivi Monti cita alcuni esempi di miti eziologici, con l'intento di mostrare la grande capacità della mitologia classica di dar vita a storie che spiegassero l'origine di elementi naturali. Il primo ad essere citato è il mito di Narciso, "garzon superbo e di sé stesso amante", che dopo la sua morte venne tramutato nell'omonimo fiore. Esso non è l'unico fiore citato: nel verso successivo parla infatti di "quell'altro al Sol converso / una ninfa, a cui nocque esser gelosa". Il poeta fa qui riferimento alla storia di Clizia. Ella era amante del Sole, il quale amava però anche Leucotoe. Quest'ultima scatenò la gelosia di Clizia, che rivelò al padre di Leucotoe gli amori della figlia che venne per punizione rinchiusa in una fossa dove morì. Avendo perso una della sue amate, il Sole si vendicò su Clizia decidendo di non incontrarla mai più. Ella morì così struggendosi d'amore e si trasformò in girasole, il fiore che guarda sempre al sole, come Clizia morì cercando sempre il volto dell'amato. Nei tre versi successivi, Monti mette alla prova il lettore Pavese. Il poeta scrive:

Il canto che alla queta ombra notturna
Ti vien sì dolce da quel bosco al core,
Era il lamento di regal donzella
Da re tiranno indegnamente offesa.²²¹ **81**

²²⁰ *Ivi*, p. 9.

²²¹ *Ibidem*.

L'episodio mitico, cui fa riferimento il poeta, è quello di Filomela. Questa era figlia di Pandione, re d'Atene (dunque "regal donzella") e sorella di Procne. Quest'ultima a sua volta aveva sposato il re di Tracia Tereo, "re tiranno". Egli si innamorò di Filomela, la violentò e per evitare che la sorella scoprisse l'accaduto le tagliò la lingua. Nonostante ciò Filomela riuscì a raccontare a Procne l'accaduto, scatenando l'ira di Tereo: questi inseguì le sorelle con l'intenzione di ucciderle ma, prima che l'uomo riuscisse a compiere il delitto, esse chiesero agli dei di essere salvate. La loro richiesta venne esaudita e furono trasformate in uccelli: Procne divenne un usignolo e Filomela una rondine, il cui canto ricorda quello della fanciulla "indegnamente offesa". Sulla destra dei tre versi citati si possono riconoscere quattro postille redatte dalla mano di Pavese. Egli comprese il riferimento di Monti e appuntò i tre nomi dei protagonisti della vicenda: "Tereo", "Prog", che probabilmente si riferiva a Progne, variante attestata del nome di Procne, e "Filomela". Oltre a questi tre nomi si legge però anche "Dafne", ninfa amata da Apollo, che venne trasformata in alloro. Ella non ha però alcun collegamento con la storia di Tereo e Filomela. La presenza del suo nome può essere considerata come un primo appunto preso da Pavese mentre cercava di decifrare il riferimento mitico di Monti, per poi correggersi successivamente e individuare i veri protagonisti dell'episodio presente dietro i versi del *Sermone*.

Monti prosegue il suo rimpianto della poesia mitologica, ormai abbandonata, attraverso l'immagine di tre elementi naturali come l'alloro, la canna palustre e la mirra, che la rimpianta mitologia aveva caricato di significati poetici. Rievoca così altri tre miti e dai segni a margine del testo emerge come essi non fossero tutti chiari a Pavese. Il primo è quello di Dafne, che doveva essere chiaro allo scrittore, il quale già nei versi precedenti aveva appuntato il suo nome. Meno chiari si presentarono

ai suoi occhi gli altri due episodi menzionati da Monti, accanto ai quali Pavese pose due punti interrogativi:

Quel lauro onor de' forti e de' poeti,
quella canna che fischia, e quella scorza
che ne' boschi sabei lagrime suda,
nella sacra di Pindo alta favella
ebbero un giorno e sentimento e vita.
Or d'aspro gelo aquilonar percossa
Dafne morì; ne' calami palustri
? più non geme Siringa; ed in quel tronco
? cessò di Mirra l'odoroso pianto.²²² **82**

Come Dafne divenne alloro, così Siringa divenne una canna sulle rive del fiume Ladone e Mirra divenne l'omonimo albero. La prima, Amadriade arcade amata da Pan, prima di esser raggiunta da questi che la inseguiva, si trasformò in una canna. Pan, accortosi che il vento, passando tra le canne, le faceva risuonare, unì alcune canne di lunghezza diversa e diede così vita ad uno strumento musicale chiamato "siringa", in onore della sua amata. Mirra, invece, era figlia del re di Siria, Teia, col quale sua figlia desiderava unirsi. Dopo esser riuscita a giacer con lui per dodici notti, il padre si accorse dell'inganno. La inseguì cercando di ucciderla e così Mirra si affidò agli dei che la trasformarono in un albero, dalla cui corteccia sarebbe successivamente nato Adone.

Continuando nella lettura del componimento, Pavese incontrò altri riferimenti mitologici. Per Monti la poesia aveva perso, insieme alla mitologia, la luce dell'ispirazione che potesse condurre al bello. Per rappre-

²²² *Ivi*, p. 10.

sentare tale luce il poeta ricorre all'immagine del Sole e del suo carro trainato dai cavalli. Scrive:

Ov'è l'aureo tuo carro, o maestoso
portator della luce, occhio del Mondo?
Ove l'Ore danzanti? ove i destrieri
fiamme spiranti dalle nari? Ahi misero!²²³ **82**

Il "maestoso portator della luce" è Elio, il Sole, che percorre il cielo col suo carro trainati dai "destrieri" Piroide, Eoo, Etone e Flegone, mentre le Ore, figlie di Zeus, sono coloro che nell'Olimpo hanno il compito di staccare i quattro cavalli dal suo carro. Il richiamo al Sole, colto da Pavese, riporta nella mente dello scrittore due nomi che appunta sulla sinistra del testo montiano: "Eete", figlio di Elio e re della Colchide, e "Medea", sua figlia, le cui vicende Pavese certamente già conosceva. Ma l'alloro, la mirra, le vicende di Narcisio e Clizia e tutte le altre storie che per il poeta "ebbero un giorno sentimento e vita" sono state ora abbandonate. Con un'apostrofe rivolta alla poesia, "alta favella nella sacra di Pindo", Monti si rivolge enfatizzando ulteriormente il rimpianto di quel mondo: "In un immenso, inanimato, immobile/ globo di foco ti cangiar le nuove / poetiche dottrine, alto gridando:/ Fine ai sogni e alle fole, e regni il Vero". La poesia nata dal rifiuto di quella che poco oltre definisce "prima fantasia del Mondo" non può e non potrà arrivare alla perfezione stilistica della tradizione classica e l'appello romantico alla realtà rappresenta agli occhi di Monti la morte della poesia. Pavese sottolinea il passaggio e ne enfatizza il contenuto con una parentesi graffa posta a fianco del testo:

Senza portento, senza meraviglia

²²³ *Ibidem.*

Nulla è l'arte de' carmi, e mal s'accorda
La meraviglia ed il portento al nudo
Arido Vero che de' vati è tomba.²²⁴ **83**

Simbolo dell'uccisione della mitologia compiuta dall'"artico genio" e di come questo abbia cacciato gli dei dai luoghi ai quali la presenza divina aveva dato vita è l'oceano. Esso, "che regno in prima era d'un Dio" e "soggiorno di tanti Divi al navigante amici", è divenuto per i romantici "un pauroso di sozzi mostri abisso". Nella pagine dei romantici esso non accoglie più le figlie di Nereo che lo abitavano nella classicità, bensì enormi balene. Di esse Monti precisa:

Fur più belle che Dori e Galatea.²²⁵ **84**

Pavese sottolinea i nomi "Dori" e "Galatea" ma pone un punto di domanda sul primo. Se infatti non ebbe problemi a riconoscere Galatea, la nereide amata da Polifemo, in "Dori" probabilmente non riconobbe che si trattava di colei che era generalmente chiamata Doride, figlia di Oceano, moglie di Nereo e dunque madre delle Nereidi.

L'oceano non è però l'unico elemento della natura che, spogliato della presenza divina, ha perso di poeticità. Quello che infatti Monti fa innalzare alla natura è un coro in cui tutti i suoi elementi come laghi, fiumi, foreste, valli, prati, monti "e tutte alfin le cose [...] a te dolenti alzan la voce, e chieggono vendetta". La natura, che prima si animava di una fiamma poetica grazie a quelle divinità che i poeti ponevano in essa, è ormai regno della sterile scienza, "potente legge di Sofia", per colpa della quale le stelle non sono più "rapite in giro armonioso" ma "dannate al

²²⁴ *Ibidem.*

²²⁵ *Ivi*, p. 11.

freno della legge che tira al centro i pesi". Nel finale del *Sermone* Monti si riallaccia all'occasione per cui esso venne composto e, rivolgendosi ad Antonietta, scrive:

Tu, donna di virtù, che all'alto core
Fai pari andar la gentilezza, e sei
Dolce pensiero delle Muse, adopra
Tu quel magico cinto a porre in fuga
Le danzanti al lunar pallido raggio
maliarde del Norte. Ed or che brilla
Nel tuo larario d'Imeneo la face,
Di Citerèa le veci adempi, e desta
Ne' talami del figlio, allo splendore
Di quelle tede, gl'innocenti balli !
Delle Grazie mai sempre a te compagne.²²⁶ **85**

La marchesa, trasfigurata in "novella Venere", viene così chiamata a presiedere il rito nuziale e a risvegliare metaforicamente con "gl'innocenti balli delle Grazie" l'intera mitologia, nella ingenua speranza montiana che essa possa scacciare le streghe del Nord. Pavese sottolinea i due poli entro i quali Monti aveva delineato la contesa: le "maliarde del Norte", rappresentanti la nuova poesia romantica, e gli "innocenti balli delle Grazie", accanto ai quali Pavese pone un eloquente punto esclamativo, facendo intuire a quale tra le due parti lo scrittore si sentisse più vicino.

Ma il lettore Pavese trovò altrettanto interessante anche la risposta che Nicolò Tommaseo scrisse al *Sermone*, pubblicata nel 1826. In essa si possono ritrovare le principali motivazioni della critica romantica alla strenua e stanca difesa della mitologia compiuta dai classicisti. Oltre a

²²⁶ *Ivi*, pp. 14-15.

ciò essa presenta non poche affinità con le posizioni già menzionate di Manzoni, al quale Tommaseo fu particolarmente vicino.²²⁷ Tra le diverse reazioni suscitate dalla pubblicazione del *Sermone*, quella di Tommaseo fu quella che si scagliò con maggior forza nei confronti di un poeta che, coi limiti evidenziati, rimaneva pur sempre un'istituzione del mondo letterario italiano tra '700 e '800. Alimentata da una particolare idiosincrasia nei confronti di Monti, che Tommaseo esprime chiaramente nelle sue memorie,²²⁸ per la natura della risposta essa sembrò "una sorta di calcio dell'asino da parte di un giovane irriverente nei confronti del vecchio poeta malato".²²⁹

L'assunto di base da cui parte il Tommaseo è la già ricordata consapevolezza dell'alterità storico-culturale del mondo classico, che alla modernità romantica si presentava così diverso e distante che la ripetizione delle sue forme poetiche si riduceva nella pura erudizione. A conferma di questa tesi, egli cita un passo dalla *Tunisiade* del Monsignor Pyrker, di cui Pavese sottolinea alcuni passaggi:

"Pe' tempi d'Omero ne' quali un nobilissimo sentimento eroico s'accoppiava alla semplicità de' costumi e ad una fanciullesca schiettezza, i suoi Dei erano pienamente appropriati a rappresentarsi in unione cogli uomini. Nell' Iliade, il Cielo aperto, e Troia co'suoi con-

²²⁷ Cfr. G. BEZZOLA, *Tommaseo a Milano (1824-1827)*, Milano, Il saggiatore, 1978.

²²⁸ "Giunsi a Milano raccomandato dal Gamba al Trivulzio, dal Trivulzio allo Stella. Il qual mi diede lavoro, assicuratosi che io potevo lavoricchiare per lui senza mandarlo in malora. E se n'assicurò dando a leggere qualcosa di mio a Vincenzo Monti. [...] Io potevo da quella via facilmente conoscere il Monti; né a lui che i giovani amorevolmente accoglieva m'era difficile l'adito: ma non volli. Il poeta non ammiravo, non istimavo l'uomo. E circa quel tempo io traducevo Virgilio! Ma poi mi rituffai negli studi della lingua. [...] Poi, ridestate allora per un sermone del Monti le stupide questioni della mitologia, ravveduto ormai dalle pedanterie puerili, preparai un discorso dove la poesia dimostravo consistere tutta nell'amore, o nel culto degl'idoli; ardua cosa a provare!" Cfr. N. TOMMASEO, *Memorie poetiche. Edizione del 1838 con appendice di poesie e redazione del 1858 intitolata Educazione dell'ingegno*, a cura di M. Pecoraro, Bari, Laterza, 1964, pp. 154 e 174.

²²⁹ G. BEZZOLA, *Tommaseo a Milano...*, cit., p. 132.

torni, fanno una sola grande scena, ove i nostri occhi maravigliati ora si volgono all'altro olimpo e a tutte le sue splendenti apparenze, ed ora alla soggetta terra ravvivata dal tumulto delle battaglie. Quegl'Iddii sono l'ideale dell'umana forza e bellezza; e se come uomini essi pensano e adoprano, questo appunto apre loro il circolo magico, uscendo del quale vengono a toccare l'Umanità; questo appunto li rende i Numi della poesia".²³⁰ **95**

Oltre a questa consapevolezza, ciò che agli occhi di Tommaseo rende gli dei "già da sedici secoli morti" è il messaggio di Cristo e, dunque, il Cristianesimo. È questo elemento in cui le consonanze col pensiero manzoniano si fanno più forti e che riveste per Tommaseo un ruolo fondamentale. Il Cristianesimo si presentava ai suoi occhi non solo come la rivelazione di quella verità che doveva essere oggetto della poesia, ma anche come una ricchissima fonte d'ispirazione. Posto di fronte alla forza e all'ispirazione che il messaggio di Cristo poteva far nascere nell'uomo, il patrimonio di immagini e temi dei classici diveniva così lontano dalla verità che andava necessariamente abbandonato. In esso il poeta poteva ritrovare sia la Verità che il Bello, e Pavese segna il passaggio con tre parentesi a lato del testo:

Se le atrocità de' tempi, se la decadenza delle Arti impedirono il Genio nascente del Cristianesimo ne' suoi voli, non fu di lui certamente la colpa; ma che risurte le Lettere, avessero gli'italiani poeti a ricorrere a' lenti rivoli e turbidi della favola, abbandonando la fonte del

²³⁰ N. TOMMASEO, *Della mitologia*, cit., p. 20.

Bello, sagliente in vita eternale; che le ombre paresse-
ro della luce più vive, che la menzogna della Verità più
piacente, quest'è che senza la trista considerazione
delle nostre civili sventure e de' nostri infaticabili errori,
sarìa tanto impossibile ad esplicarsi, quant'è lacrimabi-
le a ripensare.²³¹ **88**

Tommaseo ripropone la medesima divisione del tempo storico che aveva enfatizzato Manzoni nella sua *Lettera*: vi è un tempo prima della venuta di Cristo, da cui proviene la mitologia, e un tempo successivo al suo messaggio. Ignorare questa distinzione era per Manzoni pura idolatria, mentre Tommaseo dipinge il desiderio classicista di voler riesumare "i trastulli del mondo adolescente" con sprezzante ironia, segnata da un segno a margine di Pavese:

Che le favole di Siringa, di Dafne, di Mirra valessero un tempo ad avviar la natura, non puossi negare: ma quelli eran trastulli del mondo adolescente; e non è l'Artico Genio ch'abbia infranta alle Naiadi l'urna, ma il tempo che l'urna insieme colla naiade consumò. Lamentarsi a' dì nostri dell'urna delle Naiadi infranta, è come il lagrimare che un vecchio facesse al vedere logorato dagli anni un giocolin di fanciulli.²³² **96**

L'ottica cristiana dalla quale Tommaseo affronta la questione emerge anche nel suo commento alle parole di Platone, provenienti dal X libro della *Repubblica*, in cui il filosofo argomenta la ben nota esclusione dei

²³¹ *Ivi*, p. 10.

²³² *Ivi*, p. 22.

poeti dalla città ideale. Al termine della citazione Tommaseo aggiunge che la scienza mitologica porta con sé “Voluttà” e “Violenza”, due attributi che fanno emergere chiaramente la visione cristiana del letterato. Pavese segna con due parentesi graffe a margine l’aggiunta:

Alle quali sentenze, se mestier fosse pruova o commento, io aggiungerei che i velami della mitologica scienza portano quasi tutti sopra sé scritto un di questi due nomi: la Voluttà, o la Violenza.²³³ **90**

Il contributo che la mitologia poteva dare alle lettere viene dunque interpretato come compiuto e non più capace di dare forza, vigore e vera ispirazione alla poesia. Tommaseo esprime questo pensiero in maniera estremamente chiara e Pavese lo segna a margine con una parentesi:

Quanto dalle favole antiche trar si poteva di Bello, in gran parte sen trasse.²³⁴ **92**

Le motivazioni che portano alla cacciata degli dei dal regno della poesia non sono però di natura solamente religiosa. Come già accennato, nella polemica classico-romantica un altro aspetto di rinnovamento su cui i romantici insistettero fu la creazione di una poesia che fosse sia più accessibile di quella mitologicamente erudita e che, allo stesso tempo, potesse esprimere i sentimenti e i valori di un mondo contemporaneo radicalmente diverso da quello antico. Così Tommaseo si preoccupa che la poesia non solo abbia come oggetto il messaggio cristiano, ma sia

²³³ *Ivi*, p. 14.

²³⁴ *Ivi*, p. 16.

altresì in grado di esprimere quelli che lui definisce “poeti italiani”. Pavese rimane colpito dall’argomentazione e la evidenzia con due parentesi a lato del testo in due parti diverse di esso:

Se Dante, se il Petrarca, se gli altri più sommi avessero i campi del poetico regno misurati con l’occhio del Monti, potrà forse dire l’Italia d’aver avuto un Poeta? Coloro che svellendo, a dir quasi, l’anima dall’affatto di tutte le cose che li circondano non esercitano l’ale dell’immaginazione che per vagare in un mondo di scolorati fantasmi, io li chiamerò di buon grado poeti se tali son essi, ma non potrò mai nomarli poeti italiani.²³⁵ **89**

Ove poi per setta romantica intendasi la disprezzatrice de’ rinnovati mitologici sogni, io vorrei per onor dell’Italia sperare che i più de’ Letterati Italiani sieno o sien prossimi ad essere irrevocabilmente romantici.²³⁶ **87**

Il richiamo ad una “poesia italiana” offre l’occasione anche per attaccare la grande importanza attribuita strumentalmente da Monti alle favole nordiche e alla loro presenza nei componimenti a loro contemporanei. Tommaseo rivendica infatti la possibilità che la poesia proveniente da altri paesi sia più sviluppata di quella italiana, e Pavese sottolinea lo spunto:

Anche le nebbie *soffiate dal gelido Arturo* paion forse all’illustre Poeta più dense che veramente non sieno.

²³⁵ *Ivi*, p. 11.

²³⁶ *Ivi*, p. 7.

Non conviene da poche parti far somma del tutto. Se la letteratura de' classici d'oltremonte agli Italiani in genere può più nuocere che giovare, da ciò non segue, ch'ella non sia della nostra al presente più florida, più efficace, più grande.²³⁷ **91**

Riflessioni che colpiscono nuovamente Pavese a poche pagine di distanza, dove vengono sostanzialmente ribadite e dove lo scrittore sottolinea una frase e pone la consueta parentesi graffa a lato:

Che il tetro solo a taluni sia bello, noi 'l sappiamo pur troppo: anche il Monti, benché seguace di quella ch'ei chiama Mitica Dea, non rifuggì le larve e gli spettri, che non sono, a dir vero, il minore ornamento de' versi suoi. La sensibilità d'altronde è il luogo comune del secolo; e come potrebbe mai un poeta moderno mostrarsi sensibile, senza fingersi mesto?

Un sistema in letteratura, sia buono, sia reo, è dannoso sempre, appunto per ciò ch'è un sistema. Far consistere tutto l'originale nel nuovo, tutto l'affettuoso nel sentimentale, tutto l'elegante nel classico, tutto il bello nel descrittivo, tutto il poetico in un subietto piuttosto che in un altro, egli è un fingere d'ignorare ch'è sia originalità, bellezza, eleganza, poesia.²³⁸ **93-94**

Dopo aver attaccato le argomentazioni montiane, Tommaseo arriva a proporre quella che, secondo lui, è la miglior direzione percorribile

²³⁷ *Ivi*, p. 15.

²³⁸ *Ivi*, p. 17.

dalla poesia. Se per Monti la Natura chiedeva vendetta della sottrazione di tutti quegli dei che prima la popolavano, per Tommaseo il regno della Natura dev'essere popolato da quegli spiriti che riescono a unire la terra e il cielo e, così facendo, che possono unire un'esigenza estetica (il "Bello", punto di riferimento costante delle riflessioni di Monti) ad una imprescindibile esigenza morale. Pavese comprende come questo sia il punto centrale dell'idea di letteratura di Tommaseo e di tutta la scuola romantica e lo evidenzia con brevi linee a lato del testo:

Popolare di spiriti il regno immenso della Natura; donar loro e apparenza di forme, e, ciò che più vale, impulso d'Amore; agli oggetti inanimati (chi'l vieta?) dar vita e favella; temperar delle fisiche cose il concerto con le morali, sì che l'armonia ne riesca del Bello col Buono; congiungere per la scala delle idee religiose il ciel con la terra; scernere in ogni rivo, in ogni arbore, l'anima del mondo, lo spirito del primo amore; nuovi mondi creare che delle spirituali cose alla mente degli uomini rappresentino un'idea men del vero distante; diffondere sopra l'università delle cose un'aura consolatrice che dalle varietà della vita faccia surger quel riso dell'universo ch'è l'Ordine; fare in somma la Natura specchio d'Amore, l'uomo centro della Natura, e Dio centro dell'uomo; quest'è più che accoppiare le Ninfe co' Satiri, e il cielo e la terra popolare di sozze divinità, o vili, o stolte, o maligne.²³⁹ **97**

²³⁹ *Ivi*, p. 34.

3. 4 CONCLUSIONI

I *Dialoghi con Leucò* ebbero, nell'ambito dell'opera pavese, una duplice valenza. Da un lato furono il punto di arrivo di una lunga frequentazione coi classici, che, come si è visto, affondava le sue radici nella giovinezza dello scrittore, il quale aveva continuato a leggere autori antichi per tutta la vita e ai quali, all'incirca dal 1936, aveva affiancato la lettura di alcuni grandi interpreti delle mitologie e del mondo antico. Dall'altro, però, quei dialoghi "piccoli, rachitici e proprio carini"²⁴⁰ furono la realizzazione poetica di una personale teoria mitica che aveva elaborato sul diario a partire dal 1942 e che trovò la sua più completa espressione nei saggi di *Feria d'agosto*, composti tra Casale Monferrato e Serralunga di Crea. La riduzione a chiarezza dei propri miti, il ruolo della memoria nel ricordare e rivivere i momenti aurorali dell'infanzia, quei luoghi unici dove ciò che accadde una volta accade per sempre, trovarono nei *Dialoghi* quella dignità poetica che, per la loro natura saggistico-programmatica, non avevano potuto trovare nelle pagine di *Feria*. I due momenti della chiarificazione teorica e della successiva realizzazione poetica non furono esperienze diverse, ma furono i due momenti di una medesima esigenza che in Pavese fu sempre e prima di tutto poetica. Così i *Dialoghi* nacquero sulla base delle riflessioni elaborate tra il 1943 e il 1945 e rappresentarono il viaggio compiuto da Pavese attraverso la sua infanzia, i suoi miti e il suo destino: una discesa agli inferi all'interno di sé stesso, come ben esprime l'Orfeo de *L'inconsolabile*. Per compiere questo viaggio egli scelse il mito classico non solo perché esso era un "vivaio di simboli" cui apparteneva "una particolare sostanza di significati che null'altro potrebbe rendere", ma anche perché riprendere le storie di dèi ed eroi rappresentava sia un ritorno all'infanzia della sua formazione

²⁴⁰ Pavese così li definisce nella lettera del dicembre 1947 ai coniugi Pinelli. Cfr. PAVESE *Lettere II* 200.

letteraria sia riprendere vichianamente un linguaggio che secoli prima era stato usato dall'uomo per esprimere le sue più profonde angosce, speranza e timori.²⁴¹

Oltre a ciò, si può ora aggiungere che Pavese, nel periodo fondamentale dell'elaborazione della sua teoria del mito, in un momento in cui probabilmente non aveva ancora deciso quali contorni avrebbe assunto la realizzazione poetica di quelle teorie, trovò nelle letture di Monti e Tommaseo importanti suggestioni che lo avrebbero poi condizionato nella scelta di recuperare il mito classico. Le posizioni espresse dai due letterati, seppure in contrasto tra loro, ebbero entrambe un ruolo importante nelle scelte poetiche di Pavese. La strenua difesa, da parte di Monti, di quella mitologia che aveva dato "portento e meraviglia" ai carmi, trovò terreno fertile in Pavese. Egli infatti, come testimoniato dai *Dialoghi*, sarebbe stato profondamente d'accordo col poeta ferrarese nel cercar di recuperare quella grande capacità della mitologia classica non solo di esprimere "incanto e meraviglia", ma anche di dare vita ad elementi naturali come quei "laghi, fiumi, [...] viti e spiche e i fiori e l'erbe e le rugiade" che, in Pavese, si prestarono bene ad un'associazione con quei "luoghi unici", la cui importanza lo scrittore stava teorizzando proprio in quei mesi. Questo ricorso alla mitologia non doveva però essere sterile e vacua erudizione e in questa direzione anche le critiche di Tommaseo ebbero il loro peso. Le posizioni, soprattutto in campo spirituale, tra Tommaseo e Pavese erano radicalmente distanti e diversi erano altresì gli assunti di fondo delle loro poetiche, ma nella rielaborazione alla quale Pavese sottopose il patrimonio mitico dovette certamente incidere il monito romantico a non lasciar che quelle storie divenissero mera ripetizione di formule e cliché letterari. Le risposte cui giunsero i

²⁴¹ Sulla definizione "vivaio di simboli" cfr. B. VAN DEN BOSCHÉ, "Un vivaio di simboli": dialogare con il mito greco, in E. CAVALLINI (a cura di), *La "musa nascosta"*, cit., pp. 143-155.

due scrittori furono altresì differenti: se per i romantici la mitologia andava abbandonata perché ormai non più capace di esprimere nuovi e profondi contenuti e perché troppo lontana sia dall'aderenza alla realtà sia dal messaggio cristiano, Pavese decise invece di riscrivere alcuni episodi del mito classico, innervandoli di una nuova e personale tensione e rendendo le trame antiche nuovamente capaci di esprimere i tormenti, i dubbi e le sofferenze dell'uomo.

Così Calvino nella sua recensione ai *Dialoghi* poté parlare della "ricerca anche erudita" che la composizione dell'opera aveva richiesto a Pavese, ma non parlò, e nessuno esponente della critica dopo di lui lo fece, di erudizione o di stanca riproposizione di temi classici ormai privi di qualsiasi interesse.²⁴² Se questo non accadde è perché dietro le storie di Orfeo, Odisseo, Arianna ed Esiodo, Pavese riuscì a porre la sua individualità e a dare di quelle vicende note una nuova, complessa e quanto mai affascinante visione.

²⁴² I. CALVINO, *Dialoghi con Leucò*, in «Bollettino di Informazioni Culturali», 10 (1947), pp. 2-3. Il contributo di Calvino è stato dettagliatamente analizzato da Eleonora Cavallini. Cfr. E. CAVALLINI, *Pavese tra gli dèi: Calvino primo commentatore dei Dialoghi con Leucò*, in S. FORNARO & D. SUMMA (a cura di), *Eidolon. Saggi sulla tradizione classica*, Bari, Pagina, 2013, pp. 125-144.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI CESARE PAVESE

- Dialoghi*: PAVESE, CESARE, *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi, 1999.
- Feria d'agosto*: PAVESE, CESARE, *Feria d'agosto*, Torino, Einaudi, 1971.
- Fuoco Grande*: PAVESE, CESARE & GARUFI, BIANCA, *Fuoco Grande* (a cura di Mariarosa Masoero), Torino, Einaudi, 2003.
- Il mestiere di vivere*: PAVESE, CESARE, *Il mestiere di vivere. 1935-1950*. Nuova edizione condotta sull'autografo. (a cura di Marziano Guglielminetti e Laura Nay), Torino, Einaudi, 1990.
- Lettere I*: PAVESE, CESARE, *Lettere 1924-1944* (a cura di Lorenzo Mondo), Torino, Einaudi, 1966.
- Lettere II*: PAVESE, CESARE, *Lettere 1945-1950* (a cura di Italo Calvino), Torino, Einaudi, 1966.
- Poesie*: PAVESE, CESARE, *Le poesie*, Torino, Einaudi, 1998.
- Prima che il gallo canti*: PAVESE, CESARE, *Prima che il gallo canti*, Torino, Einaudi, 1974.
- Saggi letterari*: PAVESE, CESARE, *Saggi letterari*, Torino, Einaudi, 1968.

SAGGI E STUDI

- ALTEROCCA, BONA, *Pavese dopo un quarto di secolo*, Torino, SEI, 1974.
- ALFIERI, VITTORIO, *Commentari sulle tragedie*, Piacenza, Majno, 1811.
- AMBROSI, BARBARA, *Militanza e questioni private nel romanzo italiano del secondo dopoguerra*, in «Avanguardia», 38 (2008), pp. 111-132.
- ANDREOTTI, FRANCESCA ROMANA, *"Sotto le rocce rosse lunari": esperienza del confino e mito dell'esilio in Cesare Pavese*, in «Bollettino di Italianistica», 2 (2011), pp. 295-314.

- ANSART, PIERRE, *Sociologie de Saint-Simon*, Parigi, Presses Universitaire de France, 1970.
- ASHERI, DAVID, *Erodoto-Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1988.
- ASSUNTO, ROSARIO, *Le polemiche sulla mitologia e la bellezza reale*, in ID., *Verità e bellezza*, Roma, Quasar, 1984, pp. 107-131.
- BACCHELLI, RICCARDO, *Il mulino del Po*, Milano, Garzanti, 1940.
- BALDUINO, ARMANDO, *Significato delle polemiche romantiche sulla mitologia*, in «Lettere italiane», 15 (1963), pp. 28-40.
- BARAVALLE, GIUSEPPE, *Testimonianza*, in G. IOLI (a cura di), *Cesare Pavese oggi: atti del convegno internazionale di studi, San Salvatore Monferrato, 25-26-27 settembre 1987*, Regione Piemonte- Assessorato alla Cultura, San Salvatore Monferrato, 1989, pp. 269-275.
- , *Un anno con Cesare Pavese*, Genova, Quaderni Ricerche Culturali Internazionali, 1993.
- BARBERI SQUAROTTI, GIORGIO, *Il ragazzo e l'avventura: Fera d'agosto*, in «Esperienze letterarie», XXV (2000), n. 3, pp. 7-21
- BARBERI SQUAROTTI, GIOVANNI, (a cura di), *Le Odi di Quinto Orazio Flacco tradotte da Cesare Paese*, Firenze, Olschki, 2013.
- , *Pavese e le fonti antiche: una ricognizione sui postillati* in E. CAVALLINI (a cura di), *La "musa nascosta": mito e letteratura greca nell'opera di Cesare Pavese*, Bologna, Dupress, 2014, pp. 66-82.
- BARTOLI, DANIELLO, *Prose scelte del P. Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, Torino, Giacinto Marietti, 1836.
- BAZZOCCHI, MARCO ANTONIO, *La palude di sangue. Mito e tragedia in Pavese*, in «Cuadernos de Filologia Italiana», 2011, pp. 49-60.
- BELCO, VICTORIA, *Pavese's Partisan and Nonpartisans: Coming to Terms with Resistance*, in C. CONCOLINO (a cura di) *Cesare Pavese a San Francisco. Incontro per la celebrazione del centenario della nascita. Atti del Congresso (24-25 ottobre 2008)*, 2011, pp. 31-40.

- BELVISO, FRANCESCA, *Amor fati. Pavese all'ombra di Nietzsche*, Torino, Aragno, 2016.
- BENDISCIOLI, MARIO, *Peter Wust e la sua interpretazione apologetica dell'esistenzialismo*, in L. PELLOUX (a cura di), *L'esistenzialismo. Saggi e studi*, Roma, Studium, 1943, pp. 185-196.
- BETTINI, MAURIZIO & GUIDORIZZI, GIULIO, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaud, 2004.
- BERARDI, MAURIZIA, *Valore e significato dell'etnologia nell'opera di Cesare Pavese*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Ritorno all'uomo. Saggi internazionali di critica pavesiana*, Santo Stefano Belbo, CE.PA.M, 2001, pp. 141-156.
- BERNABÒ, GRAZIELLA, *I «Dialoghi con Leucò di Pavese» tra il mito e il «logos»*, in «ACME. Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», 27 (1974), pp. 179-206.
- , *«L'inquieta angosciosa che ride da sola». La donna e l'amore nei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, in «Studi novecenteschi», 4 (1975), pp. 313-331.
- , *Dietro il velo di Leucò: Pavese, Untersteiner e il mito*, in «Atti dell'accademia roveretana degli Agiati, classe di scienze umane, classe di lettere ed arti», IX (2009), 1, pp. 269-295.
- BEZZOLA, GUIDO, *Tommaseo a Milano (1824-1827)*, Milano, Il saggiatore, 1978.
- BINNI, WALTER, *Critici e poeti dal Cinquecento al Novecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- BOBBIO, NORBERTO, *Pavese lettore di Vico, in Il mestiere di scrivere. Cesare Pavese trent'anni dopo*, Santo Stefano Belbo, Centro Studi Cesare Pavese, 1982, pp. 137-143.
- BRISSON, LUC, *Le mythe de Tirésias: essai d'analyse structurale*, Leida, Brill, 1976.
- BRUNETTA, MANUELA, *Il tempo dell'essere: Vico e il neo-umanesimo di Pavese*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari», XXXIV (1995), pp. 73-96.
- , *Pavese lettore nella Biblioteca del Collegio Treviso*, in «Studi novecenteschi», XXII (1995), 46, pp. 47-84.

BRUNI, ARNALDO, *Pavese controcorrente. I Dialoghi con Leucò*, in «Cuadernos de filología italiana», 18 (2011), pp. 73-82.

CALVINO, ITALO, *Dialoghi con Leucò*, in «Bollettino di Informazioni Culturali», 10 (1947), pp. 2-3.

CARTERI, GIOVANNI, *Al confino del mito (Cesare Pavese e la Calabria)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991.

-, *Fiori d'agave: atmosfere e miti del Sud nell'opera di Cesare Pavese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1993.

-, & G. NAZARIO, *I gerani di Concia: Cesare Pavese e la Calabria*, Soveria Mannelli, Cittàcalabria, 2005.

CASTELLI, ATTILIO & ROGGERO, DIONIGI, *Casale: immagine di una città*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1986.

CATALANO, ETTORE, *Per un'analisi reale dell'"impegno" di Cesare Pavese*, in «Problemi», VII (1973), 35, pp. 278-285.

CAVALLINI, ELEONORA, *Cesare Pavese e la ricerca di Omero perduto: dai Dialoghi con Leucò alla traduzione dell'Iliade*, in Eadem (a cura di), *Omero Mediatico. Aspetti della ricezione omerica nella civiltà contemporanea*, Bologna, Dupress, 2010, pp. 97-132.

-, *L'inno Omerico a Dioniso nella traduzione di Pavese*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo. Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 65-82.

-, *Pavese tra gli dèi: Calvino primo commentatore dei Dialoghi con Leucò*, in S. FORNARO & D. SUMMA (a cura di), *Eidolon. Saggi sulla tradizione classica*, Bari, Pagina, 2013, pp. 125-144.

-, *La Nekyia omerica (Odissea XI) nella traduzione di Cesare Pavese*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 2015.

CERRUTI, MARCO & MATTIODA, ENRICO, *La letteratura nel neoclassicismo. Vincenzo Monti*, in E. MALATO, *Storia della letteratura italiana*, Vol. VII, Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 289-380.

- COLLUTO, MARIA ANTONIETTA, *Peter Wust Kulturkritiker*, in V. CESARONE (a cura di), *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 383-394.
- COMPARINI, ALBERTO, *La poetica dei Dialoghi con Leucò*, Milano, Mimesis, 2017.
- CONDELLO, FEDERICO, *Ultime su Pavese classicista (Orazio, un po' di Esiodo e un po' di Omero)*, «Studi e Problemi di Critica Testuale», 92/1 (2016), pp. 171- 207.
- CORSINI, EUGENIO, *Orfeo senza Euridice: i «Dialoghi con Leucò» e il classicismo di Pavese*, in «Sigma», 3-4 (1964), pp. 121-146.
- CORTINOVIS, CRISTINA, *L'architettura dei Dialoghi con Leucò*, in «Testo», XV (1994), 27, pp. 67-86.
- DI CIOCCIO, MARIA CRISTINA, *La musa nascosta. Cesare Pavese e il personaggio di Leucò*, Ravenna, Giorgio Pozzi, 2012.
- , *L'eroe e il suo destino in Cesare Pavese. Alcune considerazioni su La casa in collina e Dialoghi con Leucò*, in E. CAVALLINI (a cura di), *La "musa nascosta": mito e letteratura greca nell'opera di Cesare Pavese*, Bologna, Dupress, 2014, pp. 41-52.
- D'ORLANDO, VINCENT, *(Ri)lettura de La casa in collina di Cesare Pavese: Corrado o il rischio della storia*, in S. FABRIZIO-COSTA, P. GROSSI & L. SANNIA NOWÉ (a cura di), «...che solo amore e luce ha per confine». *Per Claudio Sensi (1951-2011)*, Berna, Peter Lang, 2012, pp. 305-325.
- FABRE, JACQUELINE, *Sources et references des «Dialoghi con Leucò»*, in «Italiques», 3 (1984), pp. 61-85.
- FAVARO, FRANCESCA, *Le rose colte in Elicona. Studi sul classicismo di Vincenzo Monti*, Ravenna, Longo, 2005.
- FERRARIS, DENIS, *Lo «sguardo alla finestra» e il «laborioso caos»: sulla modernità narrativa di Pavese*, in «Narrativa», X (2002), 22, pp. 119-134.
- FERRAROTTI, FRANCO, *Con Cesare Pavese al santuario di Crea*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo. Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 59-64.
- FERRERO, ERNESTO, *I migliori anni della nostra vita*, Milano, Feltrinelli, 2005.

FERRETTI, GIAN CARLO, *L'editore Cesare Pavese*, Torino, Einaudi, 2017.

FIORETTI, DANIELE, *Pavese e l'engagement postbellico: dai Dialoghi col compagno a La casa in collina* in C. CONCOLINO (a cura di) *Cesare Pavese a San Francisco. Incontro per la celebrazione del centenario della nascita. Atti del Congresso (24-25 ottobre 2008)*, 2011, pp. 53-60.

FISICHELLA, DOMENICO, *Il potere nella società industriale: Saint-Simon e Comte*, Bari, Laterza, 1995.

FOSCOLO, UGO, *I sepolcri*, Firenze, Adriano Salanti, 1886.

-, *I sepolcri*, Firenze, Sansoni, 1910.

FRASSINETI, LUCA, *Vincenzo Monti. I testi, i documenti, la storia*, Pisa, ETS, 2009.

FUBINI, MARIO, *Romanticismo italiano. Saggi di storia della critica e della letteratura*, Bari, Laterza, 1953.

GIANNETTI, VALERIA, *Il sermone sulla mitologia di Vincenzo Monti*, in «Lettere italiane», 4 (2001), pp. 509-524.

GIOANOLA, ELIO, *Cesare Pavese. La poetica dell'essere*, Milano, Marzorati, 1971.

-, *Pavese oggi: dall'esistenzialità all'ontologia*, in G. IOLI (a cura di), *Cesare Pavese oggi: atti del convegno internazionale di studi, San Salvatore Monferrato, 25-26-27 settembre 1987*, Regione Piemonte- Assessorato alla Cultura, San Salvatore Monferrato, 1989, pp. 3-14.

-, *Feria d'agosto: alle origini della «prima volta»*, «Esperienze letterarie», XXV (2000), n. 3, pp. 39-59.

GRATRY, ALPHONSE, *Commentario al Vangelo secondo Matteo*, Torino, Marietti, 1923.

GUGLIELMINETTI, MARZIANO, «*La letteratura è una difesa contro le offese della vita*». *Attraverso il mestiere di vivere*, in C. PAVESE, *Il mestiere di vivere. 1935-1950*. Nuova edizione condotta sull'autografo. A cura di MARZIANO GUGLIELMINETTI E LAURA NAY, Torino, Einaudi, 1990.

GUIDUCCI, ARMANDA, *Il mito Pavese*, Firenze, Vallecchi, 1967.

GÜNTERT, GEORGES, *Mito poetico e coscienza etica nel romanzo 'La casa in collina'*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Pavese «irregolare». La compiutezza dell'«incompiuto» e l'umanità degli dei. Quinta rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Santo Stefano Belbo, Ce.Pa.M., 2005, pp. 119-133.

HÖSLE, JOHANNES, *I miti dell'infanzia*, in «Sigma», 3-4 (1964), pp. 202-216.

JESI, FURIO, *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito* in «Sigma», 3-4 (1964), pp. 95-119.

-, *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 1979.

ISOTTI ROSOWSKY, GIUDITTA, *Pavese lettore di Freud. Interpretazione di un tragitto*, Palermo, Sellerio, 1989.

LANDINI, GIUSEPPE, *Celebrandosi il ritorno dei Somaschi al Collegio Trevisio di Casale Monferrato: discorso tenuto per lo storico evento nell'Accademia del 6 marzo 1932*, Casale Monferrato, Fratelli Tarditi, 1932.

LANZILLOTTA, MONICA, «Andare per le strade giorno e notte a modo nostro senza mèta». *Il mendicante nell'opera di Cesare Pavese*, in EADEM (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 151-214.

LAROCHE, PIERRE, *Da 'Terra d'esilio' a 'Il carcere'*, in «Narrativa», 22 (2002), pp. 27-37;

LAURETANO, GIANFRANCO, *La traccia di Cesare Pavese*, Milano, BUR, 2008.

LLOYD, ALAN, *Erodoto-Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1989.

LORAU, NICOLE, *The experiences of Tiresias. The feminine and the Greek man*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

MANZONI, ALESSANDRO, *Sul romanticismo. Lettera al marchese Cesare D'Azeglio*, in ID., *Tutte le opere* (a cura di MARIO MARTELLI), 2 voll., Firenze, Sansoni, 1988, pp. 1713-1726.

MARIANI, UMBERTO, *Uomo tra gli uomini. Saggi pavesiani*, Firenze, Franco Cesati Editore, 1988.

MARTINO, VITTORIO, *Saint- Simon tra scienza e utopia*, Bari, Dedalo, 1978.

MASOERO, MARIAROSA (a cura di), *Una bellissima coppia discorde: il carteggio tra Cesare Pavese e Bianca Garufi (1945-1950)*, Firenze, Olschki, 2011.

MAZZUCCHETTI, LAVINIA, *Schiller in Italia*, Milano, Hoepli, 1913.

MENCARINI, BEATRICE, «L'inconsolabile». *Pavese, il mito e la memoria*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2013.

MESIANO, LUISELLA, *Cesare Pavese di carta e di parole. Bibliografia ragionata e analitica*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007.

MOLINARI, GIUSEPPE, «O Tu, abbi pietà». *La ricerca religiosa di Cesare Pavese*, Milano, Ancora, 2006.

MONDO, LORENZO, *Quell'antico ragazzo. Vita di Cesare Pavese*, Milano, BUR, 2006.

MONDRONE, DOMENICO, *Scrittori al traguardo*, Torino, SEI, 1979.

MONTI, VINCENZO, *Sulla mitologia. Sermone del Cav. Vincenzo Monti alla signora marchesa Antonietta Costa nelle nozze del marchese Bartolommeo Costa suo figlio*, Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1825.

- , *Prose varie*, Milano, Giovanni Resnati, 1841.

- , *Poesie*, Firenze, Sansoni, 1908.

- , *Epistolario di Vincenzo Monti (raccolto, ordinato e annotato da Alfonso Bertoldi)*, 6 Voll., Firenze, Le Monnier, 1930.

- , *Poesie* (a cura di GUIDO BEZZOLA), Torino, UTET, 1969.

MORRA, GIANFRANCO, *Peter Wust*, in AA. Vv., *Enciclopedia Filosofica*, Vol. XII, Milano, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate- Bompiani, 2006, p. 12436.

MULLER, FRIEDRICH MAX, *Origine et développement de la Religion. Étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, Parigi, Reinwald, 1879.

MUÑIZ MUÑIZ, MARIA DE LAS NIEVES, *Introduzione a Pavese*, Bari, Laterza, 1992.

MUTTERLE, ANCO MARZIO, *Discussioni e polemiche sul romanticismo*, 2 voll., Bari, Laterza, 1975.

- , *I fioretti del diavolo. Nuovi studi su Cesare Pavese*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003.
- , *Preliminari sul classicismo rustico*, in M. LANZILLOTTA (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 99-110.
- NERI, ARIANNA, *Tra Omero e Pavese: lettere inedite di Rosa Calzecchi Onesti*, in «Eikasmós», 18 (2007), pp. 429-447.
- ODDONE, GIUSEPPE, *Nuovi aspetti sull'esperienza di Cesare Pavese nel Collegio Trevisio di Casale*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Un viaggio mitico. Pavese «intertestuale» alla ricerca di se stesso e dell'eticità della storia. Sesta rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 71-81.
- PADUANO, GUIDO, *Edipo. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012.
- PALMA, MARCO, *Vincenzo Cartari*, in A. M. GHISALBERTI (a cura di), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 793-796.
- PANTONE, DOMENICO, *Morte e resurrezione. Una lettura dei Dialoghi con Leucò*, «Levia Gravia», X (2008), pp. 89-103
- PASTORE STOCCHI, MANLIO, «Disegno queste immagini con la penna», in V. CARTARI, *Le immagini de i Dei degli antichi*, Vicenza, Neri Pozza, 1996, pp. VII- XLII.
- PAVESE, CLAUDIO, *Lo struzzo e la cicogna. Uomini e libri del commissariamento Einaudi (1943-1945)*, Milano, Unicopli, 2014.
- PHILIPPSON, PAULA, *Origini e forme del mito greco*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- PIEMONTESE, FILIPPO, *Filosofia ed esistenza: saggio sulle strutture esistenziali della ricerca speculativa*, Torino, SEI, 1961.
- PIRANDELLO, LUIGI, *Quand'ero matto*, Torino, Streglio, 1902.
- PREMUDA, MARIA LUISA, *I Dialoghi con Leucò e il realismo simbolico di Pavese*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 26 (1957), pp. 221-249.
- PREVOST, MARINE, & D'AMAT, ROMAN, *Dictionnaire de Biographie Française*, Parigi, Librairie Letouzey et Ané, 1985.

PROSIO, PIER MASSIMO, *Pavese, la guerra, la fede: per una lettura autobiografica della 'Casa in collina'*, in «Otto/Novecento», XIX (1995), 3-4, pp. 109-125.

ROMEO, ENZO, *Pavese in Calabria tra mito e feconda solitudine*, in M. LANZILLOTTA (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 64-75.

SAINT-SIMON, CLAUDE HENRY, *Oeuvres Choices de C.H. - De Saint-Simon*, 3 voll., Bruxelles, Van Meenen, 1859.

SAITO, NELLO, *Schiller e il suo tempo: poesia e polemica dal 1788 al 1795*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1963.

SCAPPATICCI, TOMMASO, *Tra «monotonia» e sperimentazione. La ricerca di sé nei romanzi di Cesare Pavese*, Cosenza, Pellegrini, 2009

SCHWEIZER, ERICA, *Il Sermone sulla Mitologia di Vincenzo Monti*, in M. G. PENSA (a cura di), *Bufera e molli aurette. Polemiche letterarie dallo Stilnovo alla «Voce»*, Milano, Angelo Guerini, 1996, pp. 165-265.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *L'«incertezza» dell'esistenza e la «sicurezza» della fede secondo Peter Wust*, in ID., *La filosofia oggi*, Vol. I, Como, Marzorati, 1973, pp. 359-363.

SCOTT, WALTER, *La promessa sposa*, Milano, Simonetti, 1871.

SECCI, LIA, *Mitologia «mediterranea» nei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, in AA. VV., *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, Istituto Italiano di Filologia Classica e Medievale, 1970, pp. 241-254.

SICHERA, ANTONIO, *Pavese nei dintorni di Joyce: le «due stagioni» del 'Carcere'*, in «Esperienze Letterarie», XXV (2000), pp. 121-152.

-, *Il ritorno del mito, il tempo dell'altro: l'Ulisse di Pavese*, in «Rivista di letteratura italiana», XXXV (2017), 2, pp. 83-96.

SPACCINI, JACQUELINE, *Le ragioni di Pavese. Lo scrittore e la letteratura engagée*, in A. CATALFAMO (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo. Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, pp. 143-156.

TESIO, GIOVANNI, *Oltre il confine. Percorsi e studi di letteratura piemontese*, Vercelli, Mercurio, 2007.

TETI, VITO, *La Calabria di Pavese: mito, realtà "altrove"*, in M. LANZILLOTTA (a cura di), *Cesare Pavese tra cinema e letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 39-51.

TOMMASEO, NICOLÒ, *Della mitologia. Discorso di Nicolò Tommaseo sopra il sermone del cav. Vincenzo Monti*, Milano, Rivolta, 1826.

-, *Memorie poetiche. Edizione del 1838 con appendice di poesie e redazione del 1858 intitolata Educazione dell'ingegno* (a cura di M. PECORARO), Bari, Laterza, 1964.

TREVES, PIETRO, *Giovanni Canna*, in A. M. GHISALBERTI (a cura di), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XVIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 119-121.

TURI, GABRIELE, *Logos e mito: Pavese e la casa editrice Einaudi*, in G. IOLI (a cura di), *Cesare Pavese oggi: atti del convegno internazionale di studi, San Salvatore Monferrato, 25-26-27 settembre 1987*, Regione Piemonte- Assessorato alla Cultura, San Salvatore Monferrato, 1989, pp. 171-195.

VAN DEN BOSSCHE, BART, *Pavese legge Mann: quale poetica della prosa?*, in «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 4 (1994), pp. 99-117.

-, «Dialoghi con Leucò» di Cesare Pavese. Un caso di riscrittura del mito classico, in L. BALLERINI & G. BARDIN & M. CIAVOLELLA (a cura di), *La lotta con Proteo. Metamorfosi del testo e testualità della critica: atti del 16. Congresso A.I.S.L.L.I., University of California Los Angeles (UCLA), 6-9 ottobre 1997*, Firenze, Cadmo, 2000, pp. 1153-1166.

-, «Nulla è veramente accaduto». Strategie discorsive del mito nell'opera di Cesare Pavese, Firenze, Franco Cesati Editore, 2001.

-, *Il mito nella letteratura italiana del novecento: trasformazioni e elaborazioni*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2007.

-, *Pavese e il macrotesto: Lavorare stanca, Feria d'agosto, Dialoghi con Leucò*, in C. CONSOLINO (a cura di), *Cesare Pavese a San Francisco. Incontro per la celebrazione del centenario della nascita. Atti del Congresso (24-25 ottobre 2008)*, Firenze, Franco Cesati, 2011, pp. 115-125.

-, *“Un vivaio di simboli”: dialogare con il mito greco*, in E. CAVALLINI (A CURA DI), *La “musa nascosta”: mito e letteratura greca nell’opera di Cesare Pavese*, Bologna, Dupress, 2014, pp. 143-155.

VERNANT, JEAN-PIERRE, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell’Edipo Re*, in J.-P. VERNANT & P. VIDAL- NAQUET, *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 80-120.

VENTURI, GIANNI, *Pavese e Thomas Mann*, in M. GUGLIELMINETTI & G. ZACCARIA, *Cesare Pavese. Introduzione e guida allo studio dell’opera pavesiana. Storia e antologia della critica*, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 164-166.

WLASSICS, TIBOR, *Pavese falso e vero. Vita, poetica, narrativa*, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1985.

WUST, PETER, *Incertezza e rischio*, Brescia, Morcelliana, 1943.

ZOPPI, MATTEO, «*Raccontare è monotono*»: *il ritmo della prosa in Fiera d’agosto di Cesare Pavese*, in «ACME», LXV (2012), pp. 201-220.

ZUMBO, ANTONINO, *Leggere i classici al confino*, in A. M. MORACE & A. ZAPPÀ, *Corrado Alvaro e Cesare Pavese nella Calabria del mito: atti del convegno di Marina di Gioiosa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 187-196.

RINGRAZIAMENTI

“Come spiegare loro che Pavese non è stato per me un tema incontrato nella ricerca letteraria ma la causa prima e originaria di una scelta e di un mestiere? E che, quindi, ritornare a Pavese non significava riprendere in mano un argomento letterario e ripassarlo alla luce delle acquisizioni critiche e metodologiche intervenute nel frattempo, ma ripensare alla natura e al senso di una vocazione?”. Con queste parole Elio Gioanola apriva un suo intervento ad un convegno pavesiano del 1987, dove per un attimo smetteva i panni dello studioso per indossare quelli, più sinceri e meno formali, di un lettore che ama profondamente un autore. Per me il percorso è stato pressoché lo stesso. Lo studio critico e la riletture di Pavese sono infatti giunti dopo una sua lunga frequentazione, causata prima di tutto da un’istintiva consonanza con la sua poetica e da un inestinguibile fascino che la sua opera ha esercitato su di me sin dall’adolescenza. Non sono sicuro che sia questo il momento della vita più adatto alla comprensione di Pavese, ma è certamente quello in cui lo si può amare con più struggente sincerità. Come per Ernesto Ferrero, “per me Pavese restava qualcuno che sapeva dar voce agli stati d’animo dei miei vent’anni. Una specie di fratello maggiore, [...] che raccontava il sentimento d’incertezza e di scontento che ha di sé l’adolescenza e il suo bisogno di immenso”. Questo studio non sarebbe mai nato se negli anni del liceo non mi fossi prima di tutto innamorato dei *Dialoghi*, ai quali da ormai molto tempo non smetto mai di ritornare con meraviglia e commozione.

Giunto al termine del lavoro, il primo e più sentito ringraziamento va dunque alla Prof.ssa Masoero e alla Prof.ssa Romani. Non solo per avere creduto in questo studio sin dalla sua nascita, non solo per averlo seguito con dedizione, ma soprattutto per aver costantemente alimentato

l'entusiasmo da cui era nato e che non si è mai sopito in nessuna fase della ricerca, anche nei momenti di sconforto. La condivisione della gioia delle scoperte e la loro valorizzazione hanno sostenuto e accresciuto la passione con cui avevo intrapreso la ricerca e questa passione, dopo mesi, è rimasta ugualmente forte: ciò rende il mio ringraziamento veramente sentito.

Un enorme ringraziamento è da riservare inoltre al personale della Biblioteca Civica "Giovanni Canna" di Casale Monferrato, che ha pazientemente risposto ad ogni mia richiesta, e in particolare all'archivista dott. Luigi Mantovani, la cui precisione e disponibilità hanno permesso le scoperte di cui si dà conto in queste pagine. Esse, però, non avrebbero avuto la stessa forza e importanza senza l'aiuto e la gentilezza di due padri: padre Maurizio Brioli, archivista generale dei Padri Somaschi, che da Roma si è prodigato per fornirmi materiale d'archivio rivelatosi molto importante e che è stato sempre disponibile a chiarire punti apparentemente oscuri della storia del Collegio Treviso, e padre Giuseppe Oddone, senza la cui grande disponibilità e ospitalità non avrei potuto approfondire il tormento religioso di Pavese e il suo rapporto con Giovanni Baravalle. Infine, un ringraziamento è doveroso anche nei confronti del personale della Biblioteca di Scienze Letterarie e Filologiche di Torino, dove ho potuto facilmente e puntualmente trovare la bibliografia necessaria.

Altre persone hanno reso possibile, ciascuno col proprio contributo, la realizzazione di questa tesi. Un ringraziamento va dunque a Giulia e Alessandro, il cui aiuto nel recupero (talvolta da Milano) di parti della bibliografia è stato di grande importanza, a Beatrice e Nazareno, per le tempestive traduzioni dal francese, a Claudia e Francesco, per il tentato supporto tecnologico e per le pazienti spiegazioni informatiche, a Domenico, per aver condiviso e discusso ogni pagina della tesi e ogni pas-

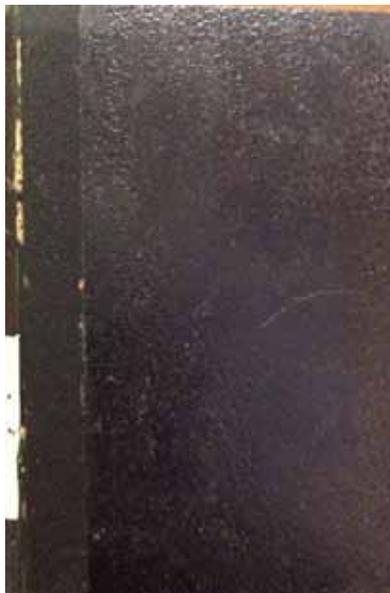
so della ricerca nei viaggi verso Casale Monferrato, e a Valentina, per il continuo incoraggiamento, la costante sopportazione e l'imprescindibile aiuto grafico. Un ultimo ringraziamento va infine a tutta la redazione de "Il Giornale dell'Arte" della Società Editrice Umberto Allemandi, che ha permesso che mi dedicassi a questo studio con la serenità e la concentrazione che meritava.

APPENDICE*

* Si riportano in appendice le scansioni delle sottolineature compiute da Pavese sui volumi discussi nel testo e di alcuni documenti d'archivio inediti, provenienti dalla Biblioteca Civica "Giovanni Canna" di Casale Monferrato e dall'archivio generale dei Padri Somaschi di Roma. Le immagini sono ordinate con numerazione crescente da 1 a 97.

Alphonse Gratry, *Commentario sul Vangelo secondo Matteo*, Torino, Marietti, 1923.

1



2



3



4

Questo regno supremo viene a coronare gli altri, ad innalzarli ed a trasfigurarli.

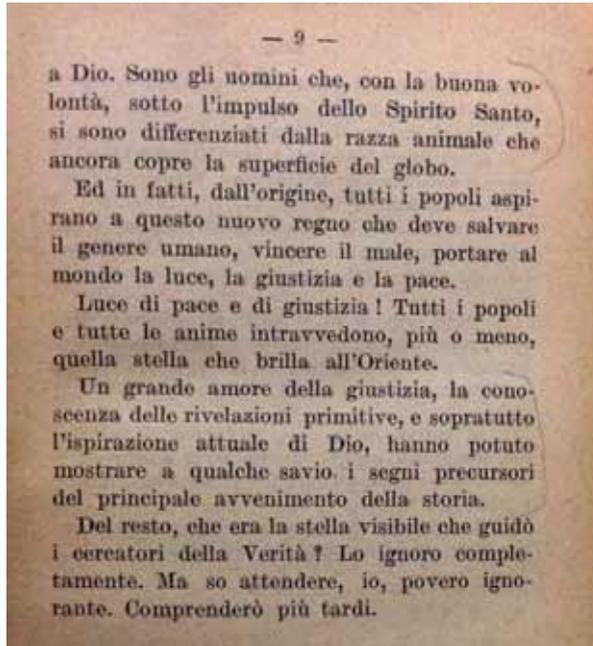
La venuta dell'uomo sulla terra, era l'incarnazione della ragione e della libertà nella animalità; nello stesso modo la venuta del Cristo è l'incarnazione di Dio medesimo nella ragione, nella libertà, in tutto l'uomo.

E tutte queste cose erano predette, attese, concepite, vedute dallo spirito, dalla santa poesia delle anime e dalla indomabile speranza che vive in seno al genere umano. E questa

5

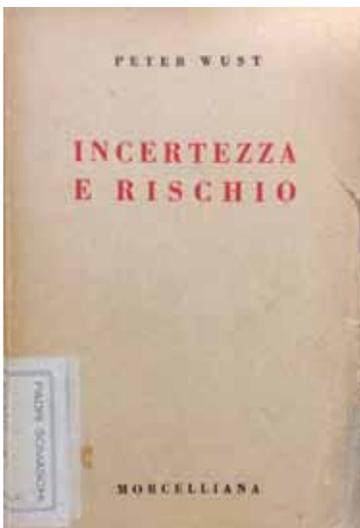
Il Vangelo! La buona novella! È la notizia attesa da tutta la creazione, dice San Paolo: *Expectatio creaturæ*. La creazione geme: essa è nel travaglio della nascita, dice l'Apostolo, perchè attende! E che cosa attende? La venuta dei figli di Dio: *Revelationem filiorum Dei*. Tutto l'universo attende questa razza definitiva alla quale è destinato il governo della terra.

Questa nuova razza, sono gli uomini liberamente divenuti più giusti appoggiandosi



Peter Wust, *Incertezza e rischio*, Brescia, Morcelliana, 1943.

7



8



9

46

ragione, affinché per questa sconfitta si renda capace di compiere il « sacrificium intellectus » davanti alle porte dei misteri religiosi. La ragione naturale con la forza della luce naturale che le è data, può in verità penetrare fino negli arcani più profondi del mondo. Però in questi ultimi abissi subisce la catastrofe mistica dell'incertezza, nonostante tutta la più radiosa certezza dell'evidenza razionale. Tuttavia non c'è bisogno che di questa mistica morte, dovuta alla sua incertezza pur in mezzo alla sua certezza, ne faccia un suicidio intellettuale. Essa morirà soltanto, secondo la parte naturale del suo essere, nell'incertezza di fronte al supremo mistero del mondo, per celebrare la sua risurrezione nella soprannaturale certezza della fede in una luce del tutto nuova, come una potenza razionale che dalla più profonda angoscia dello spirito è stata soprannaturalmente purificata ed elevata (1).

10

riittura dell'essere. Il nostro io oggettivo per una specie di necessità naturale resiste contro ogni minaccia dell'esistenza, che si fa sentire dalla sfera di vigile attività del soggetto. Agostino ha chiamato questo sordo impulso amoroso che sta nell'intimo della nostra persona: peso della nostra anima, « Amor meus pondus meum ». La nostra personalità considerata nel suo fondo oggettivo, nonostante tutta la sua libertà di scelta, non è dunque indifferente di fronte alla verità e alla falsità, al valore e al non valore, ma è per così dire pregravata, di modo che ci spinge

11

piano naturale della nostra ricerca della verità come dell'accettazione dei valori, c'è infatti un etos dell'oggettività che direi spontaneo e naturale, che entra in azione e al quale il nostro spirito non può negarsi, se non vuole lasciarsi sfuggire il dono dell'evidenza.

Questo etos dell'oggettività che si agita naturalmente in noi consiste in quell'ingenuo e semplice atteggiamento dell'esistenza che prendiamo di fronte all'essere, fino a tanto che non siamo ancora carichi

12

meccanico a cui ci rende capaci e determina l'infinito fondo d'infinitezza. Ma in tutte queste estreme decisioni tra ribellione e abbandono, tra fato e divinità, tra caso e ragione, il sopravvento non sta dalla parte della pura riflessione intellettuale, ma da parte di quello spontaneo atteggiamento originario, nato ai margini tra il cosciente e l'incosciente. Questo originario atteggiamento è il peso psichico del nostro primordiale istinto di amore, che ci inclina o fondamentalmente fiduciosi verso il sì e la fede, o fondamentalmente sfiduciosi verso il no e l'incredulità.

13

Nella conoscenza scientifica particolare ci guida generalmente l'etos naturale dell'oggettività. Esso consiste nella supposizione naturale che dappertutto, dove possiamo incontrare un ente, possiamo pure essere sicuri del suo ordine oggettivo. Altrettanto naturale è per noi la supposizione che la nostra ragione rispecchi corrispondentemente quest'ordine oggettivo nelle immagini spirituali del nostro modo di pensare, purchè nella fatica del nostro pensare e del nostro conoscere ci sottomettiamo soltanto alle leggi che in tal caso hanno valore di norma.

14

compito di una tale autorealizzazione, è sempre messo in quel campo ove si tratta del suo autoavveramento. E con questo autoavveramento l'uomo sta sempre nella situazione di pericolosità. Egli non può avverarsi se non c'è il pericolo di precipitare nello abisso. Dunque tostoche l'uomo incomincia a vivere esistenzialmente, c'è la duplice possibilità o che egli si elevi sopra se stesso, dall'uomo accidentale all'uomo essenziale, o che egli precipiti in se stesso ancora più profondamente in ciò che è accessorio, anzi nell'egoismo, il che è ancora peggiore della superficialità della sua vita preesistenziale e per così dire vegetativa.

15

evidenza anteriore alla riflessione del pensiero immediato della Scolastica. E così parimenti nel campo cattolico alcuni filosofi hanno fatto una concessione pericolosa al nudo irrazionalismo della fiducia. Per lo meno il principio della ragione sufficiente (e in modo particolare il principio di causalità in esso racchiuso) è in pericolo di perdere il suo fondamento logico d'evidenza. Come parecchi pensano, soltanto una certa fiducia nella ragione e nell'essere ci deve giustificare ad accettarlo.

16

Dobbiamo considerare dunque l'« intelligibile » nell'« ens » come l'intreccio più intimo che possa immaginarsi delle primitive distinzioni di « verum », « bonum » e « unum ».

Ma in questa sua intelligibilità oggettiva l'essere è ordinato verso la ragione conoscente, comprensiva, vivente del soggetto. Esso non è rinchiuso in sé stesso, ma è per natura aperto, accessibile con il suo infinito contenuto razionale a ognuno, anche alla mente più limitata. Ma dall'altro canto il soggetto

17

l'interiore tendenza all'oggettività, la volontà spontanea per la dedizione personale, il sentimento di gratitudine che nasce da sé quando la verità risplende nello spirito che la riceve: tutto questo sono atti personali esistenziali della personalità profonda, che possono avere il loro ultimo significato soltanto nel fatto che quella ragione, la quale trascende la personalità e stimola a cercare il senso più profondo, è più di una semplice ombratile astrazione. Ciò che

18

allora necessariamente nel vuoto. Siccome non può raggiungere l'ultimo « perchè » di questo fatto fondamentale, si affatica a morte nell'impenetrabilità della più alta regione del pensiero ed urta così più che mai contro ciò che per essa è alogico e a cui ormai la sua natura più profonda si ribella come Prometeo. La nostra « ratio » finita sperimenta dunque proprio dinanzi all'abisso dell'enigma teologico dell'aseità divina, l'ineluttabile destino della sua situazione di « insecurity » in una forma addirittura in-

19

trovare la vera pace e la quiete nell'infinito. L'« homo faber » con la inquietudine per la civilizzazione spinta all'infinito e l'« homo philosophus » con la sua inquietudine di appassionata indagine penetrante in regioni sempre più profonde, preannunziano ambedue l'« homo religiosus » con la sua inesplebile nostalgia per un'ultima regione di perfezione sopratemporale. E così da ambedue i piani inferiori il pro-

20

moda sicurezza. L'incredulità è lo stimolo incessante della fede, che essa spinge continuamente ad una nuova spiritualizzazione e ad un vero ringiovanimento. Forse appunto per questo le epoche di fede vigorosa sono parimenti le epoche di altrettanto vigorosa incredulità. A misura che la pressione dell'incredulità rallenta, succede che molto spesso vien meno parimenti la giovanile vivacità della fede. Questo è certamente il significato più profondo del detto frequentemente ripetuto: « Sanguis martyrurum, semen christianorum ».

di far la parte del ridicolo. Appunto perciò il fanatismo della fede è una specie di contromovimento dialettico di fronte al fanatismo dell'incredulità. Mentre il fanatismo dell'incredulità spesso nasce da una fede inconsapevole che l'eccita continuamente alla lotta, il fanatismo della fede nasce non di rado da una incredulità rimasta occulta a lei stessa, la quale riguarda come un reale pericolo per i suoi interessi la logica in apparenza e talvolta veramente superiore del « mondo », senza però confessare apertamente a se stessa questa consapevolezza dell'inferiorità. Perciò

fosse questa continua alternativa tra la vicinanza e la lontananza di Dio, tra il « Deus absconditus » e il « Deus revelatus », allora essa correrebbe subito il pericolo di mettere al posto dell'immagine del Dio della fede le false immagini del suo egoismo, e sotto una farisaica giustizia delle opere, di cullarsi nella illusoria coscienza di essere pervenuta alla sua perfezione. La « insecuritas », in cui rimane sempre la certezza religiosa di Dio, diminuisce il pericolo dell'irrigidimento dell'anima nella falsa soggettività e dell'umanizzazione dell'immagine di Dio con immagini e lettere morte. Soltanto la temporanea lontananza di Dio a poco a poco può siffattamente liberare l'anima dal soggettivismo, da renderla matura per una esperienza veramente spirituale della religiosa certezza di Dio.

cagionato dall'uomo stesso. Ma che la condizione di « insecuritas » umana proprio nella questione della certezza religiosa di Dio, debba spiegarsi da questo lato soltanto, è già per questo inconcepibile, perché anche il primo uomo doveva trovarsi in questo stato di « insecuritas », se si vuol rendere intelligibile la possibilità della sua caduta. Per quanto poco comparabile sia nello « status naturae lapsae » la nostra certezza di Dio con quella viva certezza di Dio che possedeva effettivamente il primo uomo collocato nel più alto grado della perfezione, in ogni modo è altrettanto certo che anche il primo uomo non poteva possedere una certezza di Dio « sine insecuritate ».

24

questo continuo dover essere in cammino. La Sapienza assoluta, che ci sta dinanzi come ideale eterno, secondo il quale dobbiamo senza tregua orientarci, è quel perfetto compimento dell'essere, per cui non ci può essere più nessun rischio. Essa è quella « securitas aeterna » che non ha più sotto di sé nessun minaccioso abisso di « inseguritas ». Ma la sapienza finita ha bisogno proprio di questo abisso di « inseguritas » perchè senza di questo non potrebbe più essere « in cammino » per salire di grado in grado più in alto nella lotta e nel travaglio verso il termine della sua perfezione assoluta.

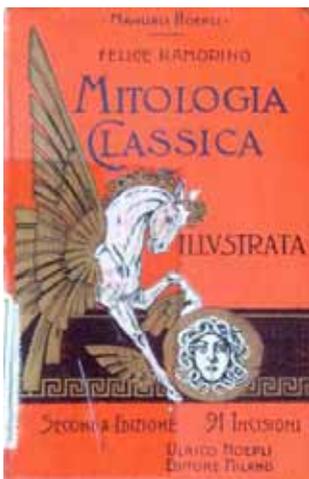
25

percezione della ragione. L'essere in fondo è ordinato in modo che la nostra ragione attraverso tutti i suoi fenomeni viene guidata dalla superficie alle misteriose profondità della sua natura. Esso è governato da un'analogia meravigliosa, e mediante il filo magico di questa analogia possiamo lasciarci quasi guidare attraverso la diversità labirintica dei suoi fenomeni fino alla sua unità centrale. Il vero sapiente ha l'occhio aperto per il fine carattere di similitudine di tutti i fenomeni.

Ma nonostante questo rischio della sapienza

Felice Ramorino, *Mitologia classica illustrata*, Milano, Hoepli, 1907.

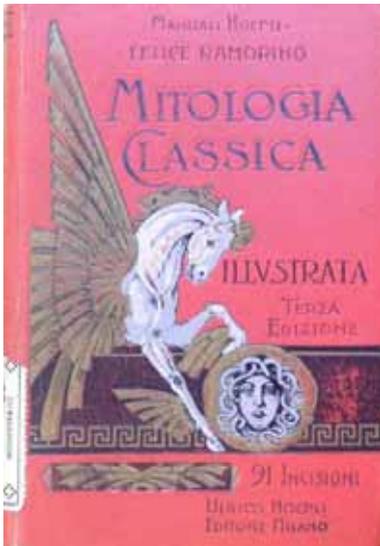
26



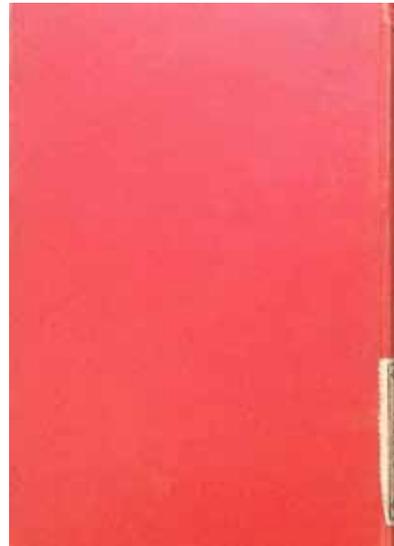
27



28



29



30



31



Il registro di lettura della Biblioteca Civica “Giovanni Canina” (1944-1945)

32



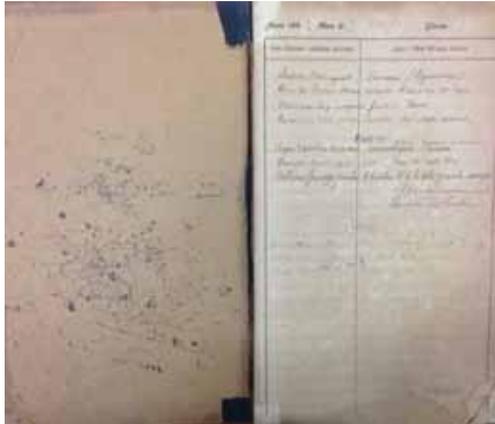
33



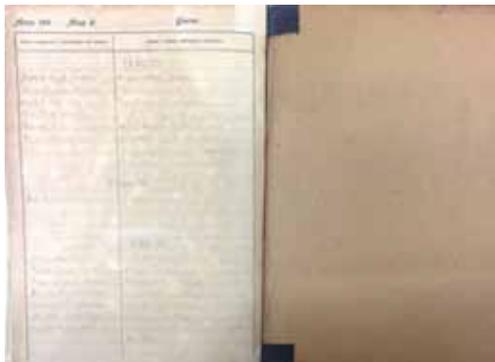
34



35



36



37

14 MAR 1904	
Vannucci Lucia studentessa	Carpi; Colagrosso e Sola; 2 voll. in 1
Fantini Eugenio "	Montecchi; Fregette; - Maria Maddalena - L'opera per
Caracciolo Cesare insegnante	Monte; Caracciolo (scritt.)
Rosolino Luciano studente	Consigliopione; Tre; Long; Monti; del. greca = Sussaniti; Lettere greche
Accomelli Giovanni insegnante	Leopardi; Opere e memorie
Poserò Luciano studente	Monte; Sturgione
Garbati Luigi "	Monte; La lettera del. italiano francese
Costantini Giulio studente	Bonadoni; Lettere greche del. 1810 e 1820
Monte Lea "	De Sanctis; Antologia; Lettere del. greche
Milanesi Emma studentessa	Sitta; L'Espresso
Antonini Francesco professore	Colle; Lettere

38

Anno 1904 Mese di 15 MAR 1904 Giorno	
Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
Carpi Luigi di. insegnante	Ferrara; (Monte)
Caracciolo Cesare insegnante	Carpi; Lettere greche
Caracciolo Cesare studente	Ferrara; Maria Maddalena
Accomelli Giovanni insegnante	Leopardi; Opere e memorie
Costantini Giulio studente	Carpi; Lettere greche
Monte Lea studente	Ferrara; (Monte)
Carpi Luigi insegnante	Milano; Lettere del. greche
Monte Lea studente	Ferrara; (Monte)
Antonini Francesco professore	Colle

39

16 MAR 1904	
Fantini Eugenio studente	Ferrara (2 voll.) - Num. del. 1-5-1903
Caracciolo Cesare insegnante	Saint Simon; Devoirs choisis - 2 voll.
Rosolino Luciano studente	Sussaniti; Lettere greche - Montecchi; Lettere greche
Accomelli Giovanni insegnante	Leopardi; Opere e memorie
Poserò Luciano studente	Carpi; Lettere greche
Accomelli Giovanni insegnante	Ferrara; (Montecchi)
Costantini Giulio studente	Ferrara; (Montecchi)
Antonini Francesco professore	Montecchi; C. Colle e Carpi
Carpi Luigi studente	Leopardi; Parolysomani

40

Anno 1944 Mese di 20 MAR 1944 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
Paolina Cesare insegnante	Leut. Simon - Corsari - 2 vol.
Carolina Eugenia studentessa	Treccani - ^{Manuale di} Manuale di ^{Matematica} Matematica ^{per il liceo} per il liceo
Giuseppe Bruno	Leoni - ^{Manuale di} Manuale di ^{Matematica} Matematica ^{per il liceo} per il liceo
Alfonso Luciano	Harmonologia 1943 (18 pag.)
Luigi Calabrese	Consulting Ferraro
Salvatore Modica professore	De Santis - ^{Lettere} Lettere ^{di} di ^{Matematica} Matematica
Luigi Neri insegnante	Consulting locale
Alfredo Bruno studente	Lega 1944 (18 pag.)
Luigi Neri studente	Consulting locale

41

7 MAR 1944

Paolina Cesare insegnante	Leut. Simon - Corsari - 2 vol.
Carolina Eugenia studentessa	Treccani - ^{Manuale di} Manuale di ^{Matematica} Matematica ^{per il liceo} per il liceo
Carolina Maria professore	Leoni - ^{Manuale di} Manuale di ^{Matematica} Matematica ^{per il liceo} per il liceo
Paolo Virgilio insegnante	Consulting locale + Ferraro
Carlo Bruno insegnante	Autore: Virgilio Modica a Luciano - ^{Lettere} Lettere ^{di} di ^{Matematica} Matematica
Franco Carlo studente	Ferraro (Matematica)
Giuseppe Bruno	De Santis - ^{Lettere} Lettere ^{di} di ^{Matematica} Matematica
Luigi Bruno studente	Wassermann - ^{Lettere} Lettere ^{di} di ^{Matematica} Matematica

42

Anno 1944 Mese di 27 MAR 1944 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
Paolina Cesare insegnante	Leut. Simon - Corsari
Carolina Eugenia studentessa	Treccani - ^{Manuale di} Manuale di ^{Matematica} Matematica ^{per il liceo} per il liceo
Luigi Bruno studente	Treccani (Regole)
Giuseppe Bruno insegnante	Leoni - ^{Manuale di} Manuale di ^{Matematica} Matematica ^{per il liceo} per il liceo
Carolina Maria studentessa	Manuale di ^{Lettere} Lettere ^{di} di ^{Matematica} Matematica
Luigi Bruno studente	Leoni - ^{Lettere} Lettere ^{di} di ^{Matematica} Matematica
Paolina Cesare insegnante	Treccani

43

11/11/1948 (Studio)	
Durando Luciano studente	Saint Simon ; Occorrenze - 3 vol.
Paravia Cesare insegnante	Treccani (con volume)
Tommasi Carlo studente	frammenti storici - Shacht ; 2 vol
Alzavino Luciano studente	Sasub ; 2 vol
Marchio Alfredo studente	De Buggeno - Storia della Filosofia (1)
Pallavicini Lidia studentessa	Parab ; 2 vol - Treccani (Vols)
Pozzo Maria "	Treccani (con volume)
Varrelli Luciano studente	Treccani e Jaki (2 volumi)
Grassi Giuseppe studente	" " (2 volumi)
Barbieri Costante "	" " (2 volumi)
Callone Maria "	" " (2 volumi)

44

Anno 194 Mese di 7/1/1948 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
Paravia Cesare insegnante	Saint Simon ; Occorrenze - Theory ; Occorrenze
Alzavino Luciano studente	Parab ; 2 volumi - Compendio Treccani
Pozzo Maria "	Compendio Treccani
Callone Maria studentessa	Salvatorelli ; Storia della Lettera
Paravia Maria studentessa	Marcati ; Breviario Storia Contemporanea Vol 1
De Agostini Francesco "	Treccani (lettera)
Callone Maria "	" (Brevi)
Grassi Giuseppe "	Jaki (2 volumi)
Musso Maria studente	Treccani (2 volumi)

45

Anno 194 Mese di 1/1/1948 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
Paravia Cesare insegnante	Saint Simon ; Occorrenze - Storia della Filosofia
Tommasi Carlo studente	De Buggeno - Storia della Filosofia
Alzavino Luciano studente	Treccani (2 volumi)
Pozzo Maria "	" (2 volumi)
Grassi Giuseppe studente	" (2 volumi)
Barbieri Costante "	" (2 volumi)
Musso Maria studente	" (2 volumi)
Callone Maria "	" (2 volumi)
Paravia Maria "	" (2 volumi)
Grassi Giuseppe "	" (2 volumi)
Callone Maria "	" (2 volumi)
Paravia Maria "	" (2 volumi)
Pozzo Maria "	" (2 volumi)

49

Anno 194		Mese di 3 MAR 194		Giorno	
Nome, Cognome e residenza del lettore		Autore e titolo dell'opera richiesta			
Caruso Leon - insegnante		Müller: Origine della religione ebraica.			
Sordani Age		Ticconi (giornali) (Lanard)			
Mazzoni Giovanni dottore		" (Luce Lat.)			
Biondi Ben Giuseppe		" (Comunismo)			
Cedeno Giuseppe insegnante		" (Alleanza)			
Motta Benno dottore		Ruderman: Teoria del...			
Pardi Giuseppe dottore		Pardi (Storia)			
Raimondi Antonio geometra		Ticconi (Storia)			
Borghese Agostino dottore		" (Luce)			
Biondi Ben		" (Luce)			

50

Anno 194		Mese di 1 APR 194		Giorno	
Nome, Cognome e residenza del lettore		Autore e titolo dell'opera richiesta			
Caruso Leon insegnante		Müller: Origine della religione ebraica.			
Borghese Agostino dottore		Stevens: Luce religione e politica.			
Cantoni Giovanni dottore		Ticconi (giornali)			
Borghese Giovanni		Luce, opere stanti: Le opere.			
Cedeno Felice dottore		Ticconi (giornali)			
Giuffrè Agostino geometra		Luce, opere stanti: Le opere.			
Borghese Agostino dottore		Luce, opere stanti: Le opere.			

51

Anno 194		Mese di 3 APR 194		Giorno	
Nome, Cognome e residenza del lettore		Autore e titolo dell'opera richiesta			
Caruso Leon insegnante		Müller: Origine della religione ebraica.			
Borghese Agostino dottore		Müller: Trascorsi della storia e storia.			
Luce Felice dottore		Ticconi - Luce.			
Biondi Ben Giuseppe		" (Comunismo)			
Borghese Agostino		Luce			
Cedeno Giuseppe insegnante		Luce, opere stanti: Le opere.			
Luce Felice dottore		Luce, opere stanti: Le opere.			
Cedeno Felice dottore		Ticconi (Luce)			
Borghese Agostino		" (Luce)			
Borghese Agostino		" (Luce)			

55

- Paola Angeli professoressa	Jacini: I. Lepoloni
- Anna Teresa Agnola	Wilk: Il grande Orsini
- Moresia Marcella Castellani	De Rognoni: Letture
- Livilla Bonanni professoressa	Stagni: I. Fiumi con il mare

56

Anno 194 Mese di 16 MAG 1944 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
- Rossi Annamaria maestra	Letture 1938-39
- Rosetta Fontana insegnante	Borutta: I. In un giardino (libro vol.)
- Paola Angeli professoressa	Alfani e commentari sulle teorie: Jacini, Lepoloni
- Roberta Vittoria insegnante	D'Accumio: La favola sotto il sole
- Nella Corpiro professoressa	Jacini: I. Vita in un'isola - Maresca: I. Lezioni
- Marcella Antonia insegnante	Pisani: Lavoro manuale nelle scuole
- Maria Cristina studentessa	Marini: I. La favola

57

18 MAG 1944

- Paola Angeli professoressa	Marini: I. La favola
- Rosa Annamaria insegnante	Pisani: I. Lavoro manuale nelle scuole
- Dora Ida professoressa	Letture: I. Vita in un'isola - Maresca: I. Lezioni
	Stagni: I. Fiumi con il mare
	Borutta: I. In un giardino (libro vol.)

58

	Colloquio con i - la Torre di Vinigi - Spresbach
- Garzanti Maria studentessa	Tracini (Mackintosh)
- Calvi Carlo laureando	Milano in casa (e volare)
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Alluvioni meridionali professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Cellulosa chimica professoressa	Caratti

59

- Rodelli Maria studentessa	D. Cellulosa: la Carta...
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Alluvioni meridionali studentessa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Cellulosa chimica studentessa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Cellulosa chimica studentessa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli

60

Anno 194 Mese di 23 MAG 1948 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
- Vittore Giorgio ingegnere	Moreno Ambrogio 1933-5048
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Rodelli Maria studentessa	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
D. Michi Luciano ingegnere	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Cellulosa chimica studentessa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Piffarelli Agostino geometra	Caratti: Carta? - Olgett - Damm - Pirelli - Pirelli
- Pavesi Angela professoressa	Caratti: Pavesi: ora morte
- Cellulosa chimica studentessa	Caratti: Pavesi: ora morte

61

25 MAG 1944

- Dottor Sergio Crispiani	Harvard Antiquary 1938 - Vol. 6°
- Carlo Angelo professore	Mezzogiorno: La terra et lo vocal - Scritt. Roma 1938
- Gauffredo Agatino generale	Lettere e Memorie della famiglia - Milano; 1880
- Cognos Gian Domenico studioso	Normanni: Sicilia e poesia nell'antico Sicilia
- Polini via professore	Castelli e Poeti
- Ottavio Giovanni studioso	Bianchi e Rossetti Cardinale, Basilide
- Altiero Maddalena professore	Consulenze Trapani - Palermo; Giurista 1940

62

Anno 1944 Mese di 26 MAG 1944 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
- Pavese Angelo professore	Scritt.: La provincia Spole
- Carletti Luigi insegnante	Toribelli: Una volta Spole
- Cognos Gian Domenico studioso	L'Alba che parte 1940-41 (19 fasc.)
- Leporetti Giovanni insegnante	Salomoni: Lettere
- Godeiro dott. Giovanni medico	Consulenze Trapani
- Sprungli Franco studente	Trapani (Alba)

63

Anno 1944 Mese di 23 AGO 1944 Giorno

Nome, Cognome e condizione del lettore	Autore e titolo dell'opera richiesta
- Scuderi avv. Federico e Adolfo	Lettere, Romanzi, Fiere e Lettere - Roma
- Feltri Sergio insegnante	Storia della Sicilia 1936 - volume 1°
- Caluso Giovanni insegnante	G. Perducci: Fiere, lett. e storie G. Guasti: Poesie antiche ecc. Epistolario (Vol. I e II)
- Pavese Angelo professore	G. Alghisi: La Sicilia e l'unità mento di F. Corrao

Casale 9 ottobre 1946

N. Prt. 4/C

Egregio Sig. Presidente
Ente Trevisio.

mi rifaccio alla lettera da Lei inviata al mio predecessore in data 9 settembre 1946. In essa la S.V. promise formalmente che, qualora i locali già occupati dal Sig. Pavese venissero resi liberi, come di fatto oggi lo sono, avendo detto inquilino trovato per interessamento dei Padri un più conveniente alloggio, di assegnarli ai Padri Somaschi nella persona del P. Baravalle il quale, su invito dell'Autorità religiosa diocesana, deve dar vita ad una Associazione culturale formativa per tutti i giovani studenti di Casale.

In attesa quindi di un pronto riscontro a questa mia ed in attesa di entrare in trattative per il canone d'affitto e condizioni, come esplicitamente accenna nella sua gurriferita lettera, porgo i miei più distinti saluti.

Mi permetto di farLe presente che la cosa é urgente essendo imminente anno scolastico.



Gennaio 1947

Chiedo venia del ritardo a risponderle
in merito alle sue note relative l'una alla
spesa delle testimoniali di stato compilate
dal Geom. Grattarola, l'altra alla lo-
cazione delle due camere già tenute in af-
fitto dal Sig. Pavese, ritardo dovuto
unicamente alla lunga e persistente malattia
di questo Segretario.

/:

Spesa
stato Geom. Grattarola.

Remetto che per quanto riflette le mi-
gliori sostanziali e a termini di legge
imprescrittibili, come nella sig. Rettors
scritta, non è il caso per il momento di intavola-
re una discussione prealmente giuridica e
prematura, poiché la scadenza del diritto
di uso del Collegio da parte dei Ch. R. S.
L. Somaschi di cui al rogito Cairi è avver-
lontana.

enziale oggi è di liquidare la
p Grattarola per le redatte testi-
moniali di stato, spesa della quale
Il S. vorrebbe addiventare ad
trascrizione adossandone una parte
a questo punto, ciò che quest'amministra-
zione non comprende, perché pesa

Red Signor
Padre Prof.
Lio Bianchini
Rettor
del Collegio S. Benedetto
Heresio
Casale Monf.:



relativa delz esserz, sopralmentz a carico dei G. G. L. L. Donaschi
 e questa è la prassi costante, la logica che si segue e che deve se-
 guirsi in tutte le contrattazioni del genere.

Di questo sistema è tanto sicura quest' amministrazione, che basta
 che la S. F. Ill.^{le} si rivolga a persons pratiche di simili contratti per avere
 la materiale conferma.

Il ritardo poi della compilazione delle testimoniali non va imputato solz
 tanto a quest' amministrazione perché i diritti e i doveri scrivanti dal regio
 Cans dovevano esserz noti a tutti quanti i contratti e così pure ai G. G. L. L.
 Donaschi, mi pare perciò che questa parte di difesa non regga.

Sembrami che dopo un po di riflessioni su quanto si è fatto superiormentz presentz
 e dopo di aver assuntz le debite informazioni in merito, la S. F. Ill.^{le} si persuaderà
 che a quest' amministrazione non deve far carico nessuna parte della spesa in
 discorso.

Pensi ancora Sign. Rettor, che i lavori da mandare ai fabbricati di
 questo lutz in uso ai G. G. L. L. Donaschi hanno importato nel discorso quasi
 una spesa che tocca le cento mila lire, senza che l' lutz possa chiedere
 un centesimo di rimborso.

= 2 =

Affitto delle due camere già tenute dal Sig. Lavers.
 per quanto riflette le due camere già tenute dal Sig. Lavers sotto la civica biblio-
 teca, detto nuovamentz dilettanti che sarà mio dovere e premura avvisaruz la
 S. F. Ill.^{le} non appena il Sig. Germano, che attualmente le occupa, le renderà
 libere.

Con più distinti ossequi mi creda.

L. L.
 M. M. M.

Claude Henry Saint-Simon, *Oeuvres Choises de C.H.- De Saint-Simon*, vol. III, Bruxelles, Van Meenen, 1859.

68



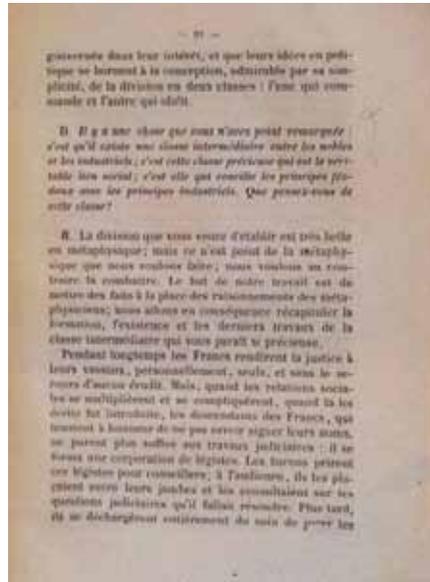
69

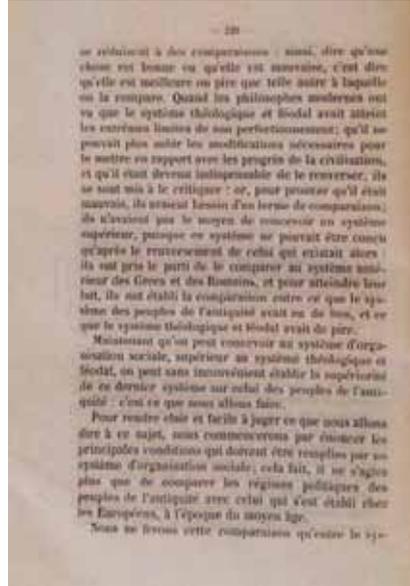
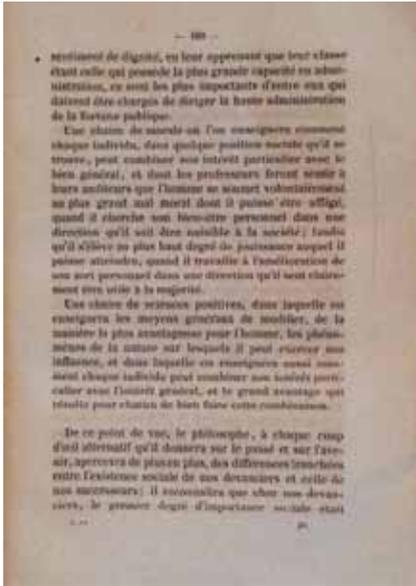


70



71

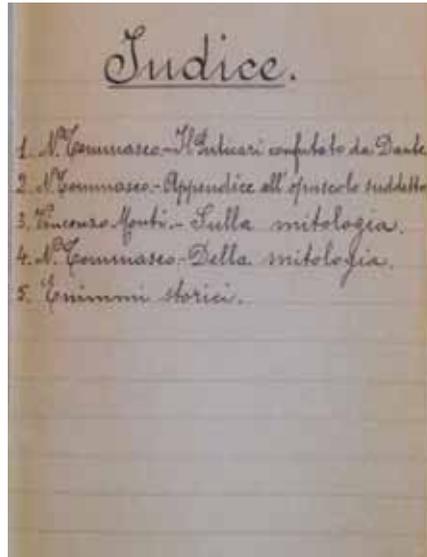




Vincenzo Monti, *Sulla mitologia. Sermone del Cav. Vincenzo Monti alla signora marchesa Antonietta Costa nelle nozze del marchese Bartolommeo Costa suo figlio*, Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1825.



76



77



Audace scuola boreal, dannando
 Tutti a morte gli Dei, che di leggiadre
 Fantasie già fiorir le carte argive
 E le latine, di spaventi ha pieno
 Delle Muse il bel regno. Arco e faretra
 Toglie ad Amore, ad Imeneo la face,
 Il cinto a Citerea. Le Grazie anch'esse,
 Senza il cui riso nulla cosa è bella,
 Anco le Grazie al tribunal citate
 De' novelli maestri alto seduti
 Cesser proscritte e fuggitive il campo

E tu fra tanta, ohimè! strage di Numi
 E tanta morte d'ogni allegra idea,
 Tu del Ligure Olimpo astro diletto,
 ANTONIETTA, a cantar nozze m'inviti?
 E vuoi che al figlio tuo fior de' garzoni
 Di rose colte in Elicona io sparga
 Il talamo beato? Oh me meschino!
 Spenti gli Dei che del piacere ai dolci
 Fonti i mortali conducean, velando
 Di lusinghieri adombramenti il vero,
 Spento lo stesso re de' carmi Apollo,
 Chi voce mi darà, lena e pensieri
 Al subbietto gentil convenienti?
 Forse l'austero Genio ispiratore
 Delle nordiche nenie? Ohimè! chè nato

Dell'apollineo culto archimandriti
 Di quanti la Natura in cielo e in terra
 E nell'aria e nel mar produce effetti,
 Tanti Numi crearo: onde per tutta
 La celeste materia e la terrestre
 Uno spirto, una mente, una divina
 Fiamma scorrea, che l'alma era del mondo.
 Tutto avea vita allor, tutto animava
 La bell'arte de' vati. Entro la buccia
 Di quella pianta palpitava il petto
 D'una saltante Driade; e quel duro
 Artico Genio destruttur l'uccise.

Il canto che alla queta ombra notturna
 Ti vien sì dolce da quel bosco al core,
 Era il lamento di regal donzella
 Da re tiranno indegnamente offesa.
 Quel lauro onor de' forti e de' poeti,
 Quella canna che fischia, e quella scorza
 Che ne' boschi Sabei lagrime suda,
 Nella sacra di Pindo alta favella

Ebbero un giorno e sentimento e vita.
 Or d'aspro gelo aquilonar percossa
 Dafne morì; ne' calami palustri
 Più non geme Siringa; ed in quel tronco
 Cessò di Mirra l'odoroso pianto.

Ov'è l'aureo tuo carro, o maestoso
 Portator della luce, occhio del Mondo?
 Ove l'Ore danzanti? ove i destrieri
 Fiamme spiranti dalle nari? Ah! misero!
 In un immenso, inanimato, immobile
 Globo di foco ti cangiâr le nuove
 Poetiche dottrine, alto gridando:

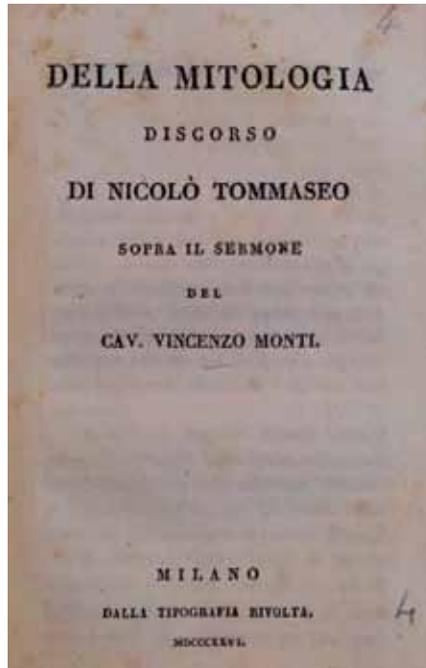
Ma non del senno che cantò gli errori
 Del figliuol di Laerte, e del Pelide
 L'ira, e fu prima fantasia del Mondo.
 Senza portento, senza meraviglia
 Nulla è l'arte de' carmi, e mal s'accorda
 La meraviglia ed il portento al nudo
 Arido Vero che de' vati è tomba.
 Il mar che regno in prima era d'un Dio
 Scotitor della terra, e dell'irate
 Procelle correttore, il mar soggiorno
 Di tanti Divi al navigante amici

E rallegranti al suon di tube e conche
 Il gran padre Oceáno ed Amfitrite,
 Che divenne per voi? Un pauroso
 Di sozzi mostri abisso. Or che deformati
 Cacciâr di nido di Neréo le figlie,
 Ed enormi balene al vostro sguardo
 Fur piú belle che Dori e Galatea.
 Quel Nettunno che rapido da Samo
 Move tre passi, e al quarto è giunto in Ega;
 Quel Giove che al chinare del sopracciglio
 Tremar fa il Mondo, e allor ch'alza lo scettro
 Mugge il tuono al suo piede, e la trisulca
 Folgore s'infiamma di partir bramosa;
 Quel Pluto che, al fragor della battaglia
 Fra gl'Immortali, dal suo ferreo trono

Che lungo il mar di Giano a te devoti
 Non fumassero altari e sacrifici.
 Tu, donna di virtù, che all'alto core
 Fai pari andar la gentilezza, e sei
 Dolce pensiero delle Muse, adopra
 Tu quel magico cinto a porre in fuga
 Le danzanti al lunar pallido raggio
 Malïarde del Norte. Ed or che brilla
 Nel tuo Larario d'Imeneo la face,
 Di Citerea le veci adempi, e desta
 Ne' talami del figlio, allo splendore
 Di quelle tede, gl'innocenti balli
 Delle Grazie mai sempre a te compagne.

Niccolò Tommaseo, *Della mitologia. Discorso di Nicolò Tommaseo sopra il sermone del Cav. Vincenzo Monti*, Milano, Rivolta, 1826.

86



87

intendasi la disprezzatrice de' classici e la cieca amatrice di que' d'oltremonte, di così fatti maestri or ce n'ha meno che al tempo del Cesarotti: quando l'autore chiarissimo del Sermone sulla Mitologia udimmo, convertito in un Bardo, i suoi carmi riempere di veri spaventi. Ove poi per setta romantica intendasi la disprezzatrice de' rinnovati mitologici sogni, io vorrei per onor dell'Italia sperare che i più de' Letterati Italiani sieno o sien prossimi ad essere irrevocabilmente Romantici.

Ma lascisi il tribunale de' novelli maestri; e rivenendo alle Grazie chieggasi all'insigne poeta, se le Grazie, quantunque senz'esse nulla cosa sia bella, appo la lor proscrizione,

delle Arti impedirono il Genio nascente del Cristianesimo ne' suoi voli, non fu di lui certamente la colpa; ma che risurte le Lettere, avessero gl'italiani poeti a ricorrere a' lenti rivoli e turbidi della favola, abbandonando la fonte del Bello, sagliente in vita eternale; che le ombre paressero della luce più vive, che la menzogna della Verità più piacente, quest'è che senza la trista considerazione delle nostre civili sventure e de' nostri infaticabili errori, saria tanto impossibile ad esplicarsi, quant'è lacrimabile a ripensare.

Ma se la poesia della Virtù, se l'ineffabile incanto del Bello morale non ebbe che tardi in Italia cultori, che a questa meta

è della verità ch'io difendo sufficiente argomento. Se Dante, se il Petrarca, se gli altri più sommi avessero i campi del poetico regno misurati con l'occhio del Monti, potria forse dire l'Italia d'aver avuto un Poeta? Coloro che svellendo, a dir quasi, l'anima dall'affetto di tutte le cose che li circondano non esercitan l'ale dell'immaginazione che per vagare in un mondo di scolorati fantasmi, io li chiamerò di buon grado poeti se tali son essi, ma non potrò mai nomarli poeti italiani.

Convien dire per certo che que' dugento versi del suo Sermone, li abbia il Monti gettati tutti in un soffio di furore poetico; poichè parmi impossibile che, pensando

» cusarmi) tutte queste cose null' altro a
 » me sembrano che corruzioni dell' animo
 » di coloro, i quali all' udirle non hanno
 » nel proprio intelletto lume valevole a scer-
 » nere quali sieno in sè quelle fole e chè
 » vogliasi per esse indicare. » Alle quali
 sentenze, se mestier fosse pruova o commento,
 io aggiungerei che i velami della mitologica
 scienza portano quasi tutti sopra sè scritto
 un di questi due nomi: la Voluttà, o la
 Violenza.

Ma io non vorrei, che citare l' autorità
 di Platone fosse a' moderni un indicio del-
 l' infelicità di mia causa: onde, abbando-
 nando per ora e Platone e gli eterei suoi

dalla italiana Poesia, non ancora le streghe,
 per la Dio grazia, ne occuparono il campo.

Anche le nebbie *soffiate dal gelido Ar-
 turo* paion forse all' illustre Poeta più dense
 che veramente non sieno. Non conviene da
 poche parti far somma del tutto. Se la let-
 teratura de' classici d' oltremonte agl' Italiani
 in genere può più nuocere che giovare, da
 ciò non segue, ch' ella non sia della nostra
 al presente più florida, più efficace, più
 grande. Or pognamo che in Inghilterra o in
 Germania l' antica mitologia si tentasse risu-
 scitare, come crederemmo noi che s' fatta
 proposta s' accorrebbe oltremonti (a)?

16

Quanto dalle favole antiche trar si poteva di Bello, in gran parte sen trasse. Io non dirò già che ad ingegni fecondi ogni seme non basti. Ma resta ancora a conoscere, se le visioni d'una feconda fantasia sien poi degne di sì religioso culto, che ad esse l'idea del Bello sommo, ch'è il Bello morale, si debba ciecamente posporre; resta a vedere se tutti i poeti aver possano, non dico il talento, ma la debolezza d'innamorarsi così nelle Driadi, come l'Autor nostro fece; resta a provare per ultimo, se il benigno

mento fantastico delle Driadi saltanti all'inebriante amplesso della prosaica Verità. Non abbracciate, dice il Monti, le nuvole boreali, mentr'io vi presento la forma della greca Giunone. Sì, ma quella forma è una nuvola anch'essa: ne nasceran de' Centauri (a).

Che il tetro solo a taluni sia bello, noi l sappiamo pur troppo: anche il Monti, benchè seguace di quella ch'ei chiama Mitica Dea, non rifuggì le larve e gli spettri, che non sono, a dir vero, il minore ornamento de' versi suoi. La sensibilità d'altronde è il

(a) Quando il Chiabrera aveva con le sue Odi a lodare i giocator del pallone, come l'avrebb' egli fatto, dicono i difensori della mitologia, senza l'uopo delle favole allusioni? Risponde in primo che si

luogo comune del secolo; e come potrebbe mai un poeta moderno mostrarsi sensibile, senza fingersi mesto?

Un sistema in letteratura, sia buono, sia reo, è dannoso sempre, appunto per ciò ch'è un sistema. Far consistere tutto l'originale nel nuovo, tutto l'affettuoso nel sentimentale, tutto l'elegante nel classico, tutto il bello nel descrittivo, tutto il poetico in un subietto piuttosto che in altro, egli è un fingere d'ignorare ch'è sia originalità, bellezza, eleganza, poesia (a). Scrivere come il cuore ti detta, scrivere a giovamento de' più, ecco le due sole leggi che proporre si possano allo scrittore qualsiasi, e sopra tutti al poeta.

poeta Alemanno publicate dal Monti medesimo, e però quasi della sua autorità suggellate (a).

» Pe' tempi d'Omero ne' quali un nobi-
 » lissimo sentimento eroico s' accoppiava alla
 » semplicità de' costumi e ad una fanciullesca
 » schiettezza, i suoi Dei erano pienamente
 » appropriati a rappresentarsi in unione cogli
 » uomini. Nell' Iliade, il Cielo aperto, e
 » Troia co' suoi contorni, fanno una sola
 » grande scena, ove i nostri occhi maravi-
 » gliati ora si volgono all' alto Olimpo e a
 » tutte le sue splendenti apparenze, ed ora
 » alla soggetta terra ravvivata dal tumulto
 » delle battaglie. Quegl' Iddii sono l'ideale
 » dell' umana forza e bellezza; e se come
 » uomini essi pensano e adoprano, questo
 » appunto apre loro il circolo magico,
 » uscendo del quale vengono a toccare
 » l' Umanità; questo appunto li rende i Nu-
 » mi della poesia. »

(a) Masilde Epistolo tratto dalla Tomisiade, Poema di M. Pyker.

22

e plasmare di nuovo quelle fantastiche forme, è un rimbambire a virilità. Che le favole di Siringa, di Dafne, di Mirra valessero un tempo ad avvivar la natura, non puossi negare: ma quelli eran trastulli del mondo adolescente; e non è l'Artico Genio ch'abbia infranta alle Naiadi l'urna, ma il tempo che l'urna insieme colla Naiade consumò. Lamentarsi a' di nostri dell'urna delle Naiadi infranta, è come il lagrimare che un vecchio facesse al vedere logorato dagli anni un giocolin di fanciulli (a).

Quanti sono fra gli stessi poeti latini, se Ovidio sen tragga (b), che dalla poesia mi-

30

infranta? — Che resta? E un Italiano il domanda? Le ombre svanite, svanirà la Natura? Sarà nulla per l'uomo, l'Uomo e l'Amore, l'Anima e Dio?

Popolare di spiriti il regno immenso della Natura; donar loro e apparenza di forme, e, ciò che più vale, impulso d'Amore; agli oggetti inanimati (chi l'vieta?) dar vita e favella; temperar delle fisiche cose il concerto con le morali, sì che l'armonia ne riesca del Bello col Buono; congiungere per la scala delle idee religiose il ciel con la terra; scernere in ogni rivo, in ogni arbore, l'anima del mondo, lo spirito del primo amore; nuovi mondi creare che delle spirituali cose alla mente degli uomini rappresentino un'idea men del vero distante; diffondere sopra l'università delle cose un'aura consolatrice che dalle varietà della vita faccia surger quel riso dell'universo ch'è l'Ordine; fare in somma la Natura specchio d'Amore, l'uomo centro della Natura, e Dio centro dell'uomo; quest'è più che accoppiare le Ninfe saltanti co' Satiri, e il cielo e la terra

Presentazione	3
Introduzione	9
Capitolo Primo	
Tra Serralunga di Crea e Casale Monferrato	
1.1 Le “grinfe della Storia”	11
1.2 L’isolamento, la meditazione, la lettura	16
Capitolo Secondo	
La scoperta di Dio e le due biblioteche	
2.1 Quel giro di portico	27
2.2 L’incontro con Giovanni Baravalle	40
2.3 I libri del padre	50
2.4 La biblioteca segreta e il manuale dietro i <i>Dialoghi</i>	66
Capitolo Terzo	
La Biblioteca Civica di Casale Monferrato	
3.1 Sulle tracce di Pavese: il registro di lettura	87
3.2 Saint Simon	98
3.3 Il <i>Sermone sulla mitologia</i> di Monti, il <i>Della mitologia</i> di Tommaseo e il dibattito sulla mitologia	102
3.4 Conclusioni	126
Bibliografia	129
Ringraziamenti	141
Appendice	145



Finito di stampare nel mese di novembre 2017



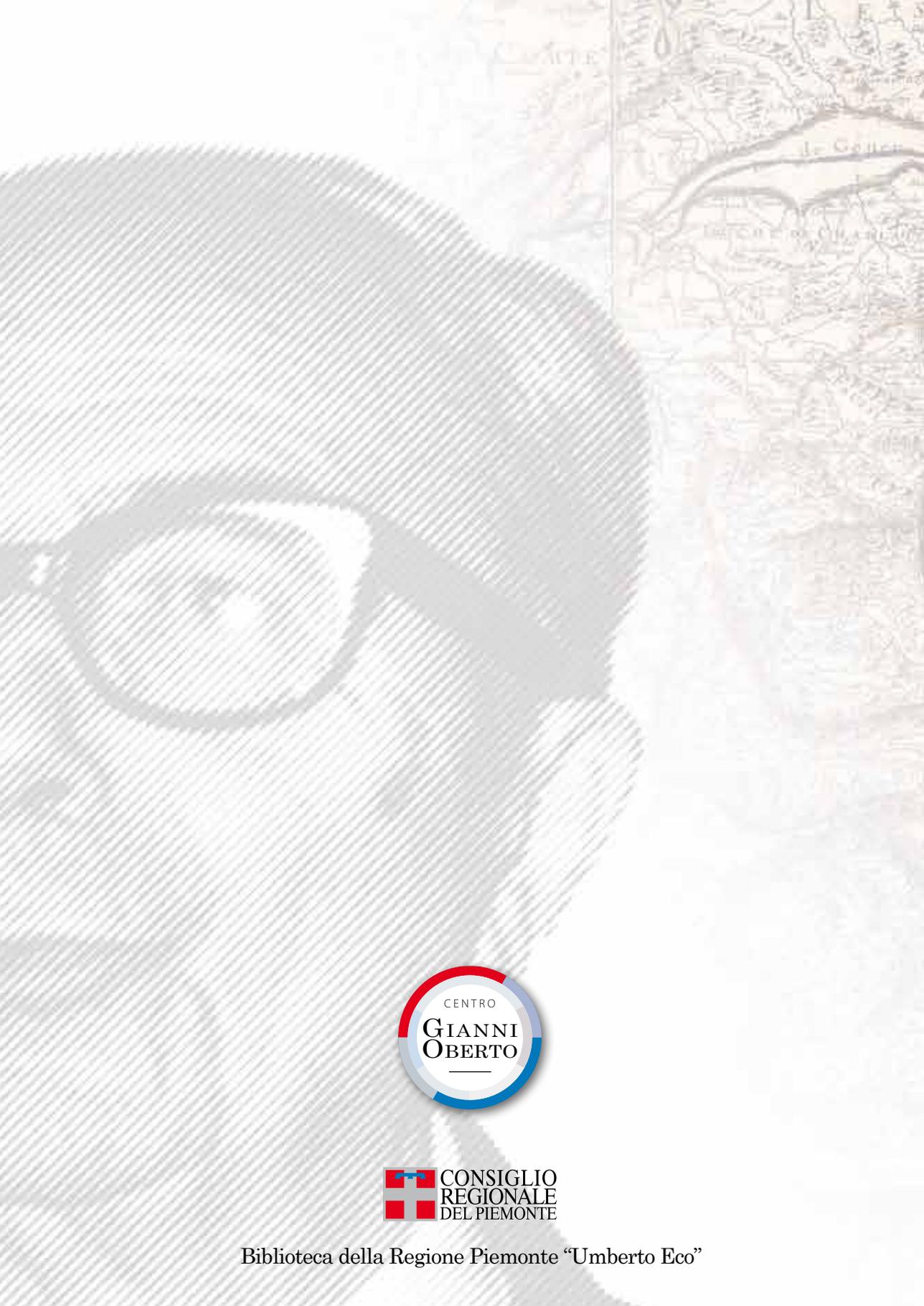
Gianni Oberto Tarena

(Brosso 1902 – Ivrea 1980)

Avvocato, impegnato nell'Azione Cattolica, dopo il ritorno dall'internamento in Germania, durato 22 mesi, si dedicò alla politica. Alle elezioni amministrative del 1951 fu eletto nelle liste della Democrazia Cristiana nel Comune di Ivrea, divenne capogruppo e conservò questa carica per 25 anni. Contemporaneamente era stato eletto consigliere per la Provincia di Torino. Dal 1957 alla morte fu anche presidente del Parco del Gran Paradiso; fu tra i promotori del Salone della Montagna. Dal 1965 al 1970 fu presidente della Provincia di Torino, incarico che lasciò per entrare a far parte del Consiglio Regionale da poco istituito.

Incarichi istituzionali in Regione Piemonte:

- Presidente del Consiglio regionale (provvisorio) nel corso della seduta di insediamento il 13 luglio 1970
- Vice Presidente del Consiglio regionale dal 13 luglio 1970 al 9 marzo 1972
- Presidente della Commissione Statuto dal 13 luglio 1970 al 9 marzo 1972
- Presidente del Consiglio regionale dal 9 marzo 1972 al 21 dicembre 1973
- Presidente della Giunta regionale dal 21 dicembre 1973 a fine legislatura (1975)



Biblioteca della Regione Piemonte "Umberto Eco"