

Henri-Irenée Marrou. Dal *Libro di Roma* al *Sant'Agostino*. Le questioni italiane

Adolfo Scotto di Luzio*

Università di Bergamo
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali
Complesso Sant'Agostino
adolfo.scotto@unibg.it

Abstract

Henri-Irenée Marrou. From the Rome Book to Saint Augustin. The Italian themes

Henri Marrou, a key figure in the history of education, was also a complex and rich intellectual and historian who coupled French culture with Italian formation to build a unique cultural profile. In this article, Marrou's Italian years are analyzed in order to ascertain features of his thought derived from Italian experiences, especially his reflection around early 20th-century music, history and spirituality, and explain how he conceived the First World War as a moral turning point from which humankind had the possibility to be born again and undergo a path of historical renovation.

Keywords: Henri-Irenée Marrou, first world war, futurism, music, Catholicism.

Resumen

Henri-Irenée Marrou. Del Libro de Roma a San Agustín. Los temas italianos

* Pubblico qui il testo della relazione presentata al *Laboratoire d'études sur les monothéisme*, Parigi, Sorbona, nell'ambito del ciclo di seminari organizzati da Michel-Yves Perrin. Ringrazio il professor Perrin per aver acconsentito alla pubblicazione del testo, la rivista «Educazione. Giornale di pedagogia critica», l'amico e collega professor Cristiano Casalini, per l'ospitalità.

Henri Marrou, figura chiave in la historia de la educación, fue también un intelectual e historiador complejo y rico que combinó la cultura francesa con la formación italiana para construir un perfil cultural único. En este artículo se analizan los años italianos de Marrou para conocer rasgos de su pensamiento derivados de las experiencias italianas, especialmente su reflexión en torno a la música, la historia y la espiritualidad de principios del siglo XX, y explicar cómo concibió la Primera Guerra Mundial como un punto de inflexión moral. a partir del cual la humanidad tuvo la posibilidad de renacer y emprender un camino de renovación histórica.

Parablas clave : Henri-Irenée Marrou, primera guerra mundial, futurismo, música, catolicismo.

1. Introduzione

Henri-Irénée Marrou avanzò la sua candidatura all'École française di Roma nell'autunno del 1929 per la *rentrée* dell'anno successivo¹. Nei *Carnets Posthumes*, il primo appunto romano esplicitamente datato è dell'otto dicembre 1930. Aveva assistito ad un concerto al Mausoleo di Augusto a Roma. In programma, oltre a Rossini, *L'uccello di fuoco* di Igor Stravinsky². Probabilmente ricordando questo evento, nella cornice monumentale della celebrazione della nuova archeologia fascista al servizio della costruzione del mito imperiale della romanità mussoliniana, Marrou scriverà nei *Fondements d'une culture chrétienne*: «Per paura di fischiare qualche nuovo Beethoven, il borghese francese si lascia lacerare le orecchie del barbaro

¹ Mi sono occupato degli anni italiani di H.-I.-Marrou nel saggio *Di fronte al fascismo. Gli anni italiani di Henri-Irénée Marrou*, nella raccolta da me curata, *Crisi della storia, crisi della verità. Saggi su Marrou*, edita da Studium nel 2018, alle cui pagine rimando.

² Marrou, *Carnets posthumes*, éditées par Françoise Marrou Flamant, Paris, Cerf, 2006, p. 134.

contrappunto del *Concerto* di Stravinski [sic], applaude con convinzione e si ritiene soddisfatto d'aver assistito a una «bella serata d'arte»³. Le lettere italiane a Jean Laloy sono piene di commenti del genere, riferiti, ma non solo, al pubblico napoletano al quale Marrou proponeva, nelle serate organizzate dall'Istituto Grenoble, alcuni ascolti contemporanei, il suo amatissimo Debussy in particolare, per pensare che il brano appena citato dei *Fondements* possa considerarsi autoironico⁴. A Roma, Marrou era giunto al termine del suo servizio militare, prima all'École d'Artillerie di Metz, poi all'École d'Administration militaire di Vincennes. Poco prima della fine del servizio aveva sposato Jeanne Bouchet. A Roma, il 21 febbraio del 1931 nasce Françoise, la prima figlia della coppia. Sempre a Roma, nel dicembre di quello stesso anno, Marrou deposita il soggetto della tesi principale di dottorato, dedicata com'è noto a Sant'Agostino. Secondo i regolamenti dell'École française, la permanenza nella capitale non poteva prolungarsi oltre i due anni. Marrou, allora, piuttosto che ritornare in Francia e accedere alla carriera di insegnante nell'istruzione secondaria, decide di mettersi a disposizione del Ministero degli affari esteri e ottiene un in-

³ Id. (con lo pseudonimo di H. Davenson), *Fondamenti di una cultura italiana*, Roma, Studium, 1948, p. 47.

⁴ Sulla passione giovanile di Marrou per Debussy, cfr. *Fondamenti*, cit., p. 36. Il rapporto che Marrou stabilisce con la musica di Stravinsky lo colloca in una posizione precisa del dibattito estetico dei tardi anni Venti e Trenta. La scelta a favore dell'autore dell'*Uccello di fuoco* e de *La sagra della primavera* si situa sul versante culturale opposto al pronunciamento del musicologo russo Boris de Schloezer, il cui primo libro in francese nel 1929 fu dedicato proprio a Stravinsky, a favore di Schönberg e della musica seriale, che Marrou invece avversava. De Schloezer sarà un critico severo nel 1943 del *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin* che Marrou pubblica ancora una volta con lo pseudonimo di Henri Davenson.

carico presso l'Istituto francese di Napoli, il Grenoble appunto, dove arriva nel novembre del 1932⁵. Questa parte del diario viene inaugurata sotto il titolo crociano «Napoli nobilissima»⁶. Qui, il 17 novembre inizia la redazione «long postponed» del *Libro di Roma*, vale a dire dei *Fondements d'une culture chrétienne*. A Napoli nasce Jean, il secondogenito della coppia, il 18 febbraio del 1933. Sempre a Napoli, Marrou finisce il suo Sant'Agostino, che porta la segnatura «finito a Napoli il 20 novembre 1936» e si accinge alla redazione della tesi secondaria, *Mousikos anêr*. Studi, recita il sottotitolo, sulle scene della vita intellettuale raffigurate sui monumenti di epoca romana. Questo riferimento alla «vita intellettuale» riprende il tema segnalato da uno dei primi saggi italiani di Marrou, *La vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d'Auguste*, pubblicato nei *Mélanges* dell'École française nel 1932, e anticipa i temi del grande libro dedicato alla *Storia dell'educazione nell'antichità*. Gli anni Trenta sono quelli del fascismo e dell'incontro e della collaborazione con Emmanuel Mounier e della fondazione della rivista «*Ésprit*». Bastano questi brevi e, tutto sommato, banali cenni biografici per comprendere come i cosiddetti “Anni italiani” di Henri-Irénée Marrou siano decisivi tanto sul piano della vita privata che della biografia intellettuale dello studioso francese. Importantissimi per la sua formazione come studioso e come intellettuale del Novecento europeo. Eppure, è singolare notare come nella ricostru-

⁵ In una lettera a Jean Laloy del 29 aprile del 1932 si legge: «rester en Italie encore et là-bas dans ce midi si vivant, vous comprenez que je ne regretterai pas le lycée, la petite ville et ses mornes bacheliers», Bibliothèque de l'École Normale Supérieure, Cartes Marrou, Fonds Marrou, Carton 3, Lettres de Marrou a Jean Laloy, 1931-1939.

⁶ Marrou, *Carnets*, cit., p. 157.

zione di questa vita e di questa formazione, penso innanzitutto alla biografia che gli ha dedicato il suo allievo Pierre Riché, *Henri Irénée Marrou. Historien engagé*, questi anni italiani appaiono, paradossalmente, degli anni senza Italia e, soprattutto, senza italiani, in un quadro di autosufficienza francese che finisce per impoverire il profilo intellettuale dello studioso e non per rafforzarlo⁷.

Nella mia relazione metterò in luce alcuni aspetti che a me sembrano cruciali degli anni italiani dello storico francese.

2. Cominciare dalla guerra. Un modello storiografico della storia del Novecento europeo

Henri Irénée Marrou è uno storico del primo dopoguerra, nel senso proprio che una tale definizione assume dal punto di vista generazionale: appena adolescente alla fine del conflitto, è cresciuto e si è formato nel quadro delle trasformazioni che la Grande guerra ha impresso al mondo. Come sempre, l'epoca nuova porta con sé un nuovo sistema di costrizioni e nuove opportunità. Come vedremo meglio più avanti, da un lato, l'inedito assoggettamento della vita individuale al dominio dell'economia e di una totalità sociale astratta che assume la forma dell'espropriazione tecnica della libertà del singolo; dall'altro, la nuova questione del popolo. Tale non perché costituisca una novità in senso assoluto, ma perché nuove sono le questioni che pone alla luce del nesso novecentesco per eccellenza di guerra e rivoluzione. L'ingresso

⁷ Riprendo qui alcune considerazioni già fatte nel mio saggio, *Di fronte al fascismo*, cit., pp. 98-99.

nella società di massa riformula così il problema della cultura e assegna nuovi compiti all'intellettuale. Come scrive Marrou in un passaggio dei *Fondements*, finora la cultura è stata aristocratica non tanto perché appannaggio delle élite (la cultura è sempre per pochi), ma perché si è occupata solo di cose che interessavano alle aristocrazie. E tutto ciò che riguarda l'aristocrazia «è necessariamente di una vitalità sminuita»⁸.

In questo quadro, si apre l'accesso ad una rinnovata posizione della questione religiosa nella società europea dopo il lungo bando comminatole per tutta la seconda metà del secolo XIX dallo spirito laico e borghese che ha profondamente segnato di sé la fase tardo ottocentesca della storia della formazione dello Stato nazione, e getta le basi per il protagonismo politico del secondo dopoguerra.

⁸ H.-I. Marrou, *Fondamenti*, cit., p. 44. Il nodo attorno al quale si affatica la riflessione di Marrou dei primi anni Trenta è la contrapposizione tra cultura, in quanto disinteressata, e tecnica, che riguarda tutto ciò che ha a che fare con la necessità di guadagnarsi la vita. Anche lo studio, in questo senso, come parte del lungo apprendistato del professore è tecnica. Tecnica e non storia è, crociantamente, per Marrou, la filologia o l'archeologia. Contro stanno lo spirito, ma soprattutto la «storia contemporanea». Questa serie di coppie oppositive è molto importante per comprendere l'intelaiatura del «libro di Roma», come appare dalle lettere a Laloy e soprattutto a Paul Vignaux e rimanda al debito fondamentale mai però veramente riconosciuto nei confronti del pensiero di Benedetto Croce. In una lettera a Vignaux data da Roma, Lungotevere Cenci, 24 gennaio [1932], si legge: «J'ai fait une grande réforme: je me suis remis au Livre de Rome. Celà après une période d'abrutissement intégral passée à ne faire que du St-Jérôme: Jeanne m'a fait une vie de chien et a exigé que je revienne à de meilleurs sentiments; j'ai fini par obéir; voila 15 jours que je ne fais + [plus] d'archéologie ou presque... Je suis plus heureux d'ailleurs et celà m'a redonné un peu plus de gout à la vie: faire des fiches du matin jusqu'au soir, tu comprends, c'est déprimant; seulement mois tu sais je n'ai jamais pu faire une chose qu'en m'y jetant jusqu'au coup...» (Bibliothèque de l'École Normale Supérieure, Fonds Marrou, Carton 2, Lettere di Marrou a vari destinatari).

Prepara, possiamo dire così, i presupposti per la costruzione, a cavallo della Seconda guerra mondiale, cristiana della democrazia. Marrou colloca con sicurezza la sua riflessione su questo piano, creando uno spazio all'intellettuale cattolico sul terreno specifico della «critica della cultura». Certamente non è il solo a muoversi su questo terreno e tanto meno in Francia, ma lo fa da un punto di vista che a noi interessa particolarmente, quello della storia, della critica storica della cultura. Dunque, né teologia, come è il caso di Maritain, né propriamente filosofia religiosa, per usare un'espressione cara a Olivier Clément che l'ha impiegata in relazione a Berdjaev⁹. Come vedremo, sia l'uno che l'altro rientrano ampiamente nel raggio della riflessione di Marrou, il quale tuttavia in mezzo a questo paesaggio intellettuale si ritaglia un percorso originale e degno di attenzione, e che pure non ha ricevuto finora un'adeguata considerazione.

Per cogliere questa posizione nei termini che le sono propri, vi propongo di partire da una osservazione formulata da un punto di vista totalmente esterno al campo di problemi all'interno del quale il giovane Marrou formula la propria questione. In fondo si tratta di applicare al nostro storico lo stesso metodo che egli propone nei *Fondements* per la «cultura borghese», coglierla da fuori. Nel 1936, quasi al termine dunque del periodo che prendiamo qui in considerazione, Max Horkheimer annota in una recensione al libro di Theodor Haecker, il traduttore tedesco delle opere del cardinale Newman, *Der Christ und die Geschichte*: «Con la chiarezza del pensiero e del linguaggio e limitandosi all'essenziale questo piccolo scritto desti-

⁹ Cfr. O. Clément, *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Milano, Jaca Book, 2003.

nato a un'ampia cerchia di lettori prova la vitalità del pensiero cattolico. Pur essendo consapevole della complicità dei problemi di filosofia della storia, di fronte alle questioni decisive Haecker non si rifugia mai negli ambiti saldamente cintati di un'abilità specialistica irrilevante a causa del suo isolamento. Egli sviluppa il punto di vista cristiano nella sua totalità»¹⁰. Due aspetti, vorrei qui mettere in evidenza. Innanzitutto, la consapevolezza, direi, politica del problema del destinatario. Anche Marrou si propone di «scrivere per tutti». In una pagina dei *Carnets posthumes* leggiamo: «Pensare a vantaggio di tutti, e al tempo stesso in maniera rigorosamente cattolica», *Tala* scrive nel suo gergo da normalista Marrou¹¹. Il rifiuto di ogni specialismo accademico, particolarmente evidente nello stile «amichevole» di Marrou, è l'espressione di un'alta consapevolezza dei compiti dello storico come intellettuale pubblico.

A questo tema si collega l'altra osservazione che volevo fare a proposito del saggio di Horkheimer. In relazione a cosa, di preciso, il pensiero cattolico rivelava la sua vitalità e dove esattamente si collocava l'impegno del cattolico in quanto uomo colto, «Mousikos Anêr» per fare riferimento ad un'altra figura centrale nell'opera di Marrou di questi anni?¹²

¹⁰ M. Horkheimer, «A proposito di *Der Christ und die Geschichte* di Theodor Haecker», in Id., *Teoria critica*, vol. I, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 352-353.

¹¹ Marrou, *Carnets*, cit., p. 128.

¹² Nella visione dei primi anni Trenta, per Marrou la cultura non è né ornamento, né professione, ma appunto per usare l'espressione divulgata da Riché «impegno». Per la verità, crocianamente, è partecipazione all'orizzonte storico-morale del proprio tempo. Per la postura «generazionale» di Marrou su questi temi, cfr. ancora una volta *Fondamenti*, cit., p. 45: «abbiamo conosciuto artisti e scrittori: all'idea di vivere come loro,

Il problema in questo caso è squisitamente storiografico e riguarda da vicino il mestiere dello storico. È un affare di periodizzazione. Credo non si sia prestata adeguata attenzione alla reiterata affermazione di Marrou a proposito della sua posizione e di quella della sua generazione rispetto allo spartiacque della guerra: «Siamo la generazione del dopoguerra – scrive nell’Avvertenza premessa ai *Fondements* – non abbiamo conosciuto la guerra, ma vi abbiamo spesso pensato. Abbiamo ricevuto la testimonianza di quelli che ne tornarono [...]»¹³. Ora il punto è, che cosa vuol dire, pensando storicamente, questo essere venuti dopo? Che cosa significa esattamente per una generazione il fatto di un’esperienza che la mera circostanza anagrafica trasforma in un oggetto intellettuale, in un racconto certo («la muta disperazione degli uomini di trentacinque anni», di cui parlava Rathenau nel 1922), ma innanzitutto in un costante assillo del pensiero?

La conseguenza più importante che deriva dallo spostamento in avanti della linea di demarcazione temporale nella storia dell’Europa novecentesca al 1918 sta, a mio avviso, nella resezione che esso rendeva possibile di un intero pezzo della storia culturale del vecchio continente. Con l’enfasi messa sul blocco di anni 1914-1918, Marrou, e per uno storico tutto questo non era senza importanza, si sentiva di appartenere ad una generazione che non aveva ormai più niente in comune con i protagonisti della svolta antipositivistica dell’inizio del secolo. Con il neoidealismo italiano, innanzitutto, con Croce e Gentile, ma non solo, se si pensa a quel ricchissimo quadro di cultura letteraria, pittorica e musicale, da Carlo Michelstaedter ad

nelle loro anguste cappelle, in codesto modo limitato in verità non ci sentivamo affatto presi da entusiasmo». Il riferimento polemico è alla letteratura alla maniera di D’Annunzio e Huysmans.

¹³ Marrou, *Fondamenti*, cit., p. 11.

Arnold Schönberg tanto per intenderci, di cui ancora di recente Thomas Harrison ha fornito una notevole ricostruzione storico-critica¹⁴. In questo modo, Marrou poteva rigettare la frattura modernista in arte, la cosiddetta età della dissonanza, e al tempo stesso esimersi dal dover riconoscere il debito nei confronti di colui che ancora negli anni Cinquanta, in occasione della sua morte, chiamava non senza una evidente condiscendenza il «Vieux maître» italiano, Croce appunto¹⁵. Era insomma la proposta di un vero e proprio abbozzo di un modello storiografico della storia della cultura europea che se analizzato con attenzione fornisce alcune chiavi di lettura importanti per collocare l'opera del nostro autore.

Mettendo da parte, per il momento, il rapporto con Croce, vorrei richiamare anche qui due aspetti che mi sembrano di un certo rilievo. Anche se Marrou non lo esplicita, il crinale della guerra è in realtà il crinale di “guerra e rivoluzione”. Questo nesso, accanto a tutti i problemi nuovi che impone al Novecento – popolo, plebe, proletariato, per restare nel quadro del linguaggio dei *Fondements* – dal punto di vista della storia della cultura produce un significativo riorientamento della generazione degli anni Trenta, e i *Fondements* sono esplicitamente il manifesto della generazione che si affaccia sulla soglia del decennio entrando nella sua età matura, verso est, verso la Russia e la cultura tedesca in particolare, Scheler e Heidegger per citare solo due nomi decisivi. Non mi soffermo sul ruolo che in relazione a questo riorientamento della

¹⁴ T. Harrison, 1910. *L'emancipazione della dissonanza*, Roma, Castelvecchi, 2017.

¹⁵ Sulla difficoltà ai limiti della reticenza di Marrou nel riconoscere il suo debito con Croce, si veda l'intervento che prepara il libro maggiore, *La conoscenza storica, La Méthodologie historique: orientations actuelles*, in «*Révue historique*», LXXII, t. CCIX (1953), in particolare p. 260.

cultura non solo francese ebbe l'emigrazione russa in Francia (si potrebbe discutere a lungo dei rapporti di Berdjaev e dell'emigrazione russa con la cultura italiana, cito un solo esempio, il volume di Anna Kolpinska, *I precursori della Rivoluzione russa*, pubblicato per le edizioni della Voce nel 1919 da Umberto Zanotti Bianco nella collana da lui diretta «La Giovine Europa» insieme al saggio di Nikolai Berdjaev *L'anima della Russia* e a quello dello stesso Zanotti Bianco, *La Russia e il principio di nazionalità*). Faccio solo un esempio, il legame profondo di Marrou con Arthur-Vincent Lourié perché strettamente connesso con il tema specifico di questa mia relazione.

Marrou conobbe Lourié tramite Maritain e Jean Laloy¹⁶. Di origini ebraiche, il suo nome originario era Naum Izrailevic Luria, trasformato prima in quello più russo di Artur-Sergeyevic Luriye e poi francesizzato, in omaggio a Van Gogh, in Arthur-Vincent. Lourié aveva aderito inizialmente alla rivoluzione bolscevica e aveva lavorato con Lunačarskij, quando questi era a capo del Commissariato del Popolo per l'Educazione. Si era poi convertito al cattolicesimo. Nel 1914, ed è questo un aspetto chiave per la problematica culturale di Marrou, era stato tra i firmatari del manifesto «Noi e l'Occidente», che è l'atto di nascita, se così si può dire, del futurismo russo. Il manifesto, firmato insieme a Georgy Jakulov e Benedikt Livšic, era direttamente ispirato, in forma reattiva, dalle idee del futurismo italiano e in particolare dall'opera di Filippo Tommaso Marinetti, che proprio nel 1914 aveva compiuto un viaggio in Russia, a San Pietroburgo e poi a Mosca. A questo proposito uno studioso russo, Konstantin Dudakov-

¹⁶ Lourié era legato a Raïssa e Jacques Maritain, furono loro che nel 1933 gli presentarono Louis Laloy, padre di Jean e, all'epoca, direttore dell'Opera di Parigi.

Kashuro, ha scritto: «Oltre a Benedikt Livshits, che tenne una conferenza sul tema “Aspetti comuni del futurismo italiano e russo”, il compositore Arthur Vincent Lourié affrontò la questione della “Musica del futurismo italiano”, sulla base del confronto tra il Rumorismo di Russolo e quella che il relatore indicava come la forma “genuina” dell’*Art des bruits*, come ad esempio la musica microtonale, che Lourié chiamava “musica di interferenza, il cromatismo supremo – cromo-acustica”. L’idea generale che stava alla base di entrambe le relazioni era la preoccupazione da parte degli autori di affermare la propria indipendenza da qualsiasi influenza italiana (vale a dire occidentale), sottolineata anche nella dichiarazione che pubblicarono per l’occasione: «Noi e l’Occidente: la nostra risposta a Marinetti»¹⁷.

Il carteggio con Laloy ci permette di cogliere tutta l’importanza che la ricerca musicale e in particolare il rapporto con la musica contemporanea italiana ebbe nella definizione della prospettiva spirituale di Marrou in questi anni. Non era un rapporto diretto, ma mediato dalla ricchissima informazione musicale di Jean Laloy e dalla sua sensibilità. Ma l’attenzione per l’opera di Luigi Dallapiccola, in particolare, al tempo delle prime significative affermazioni nei concorsi internazionali del pianista e compositore italiano, è precocissima in Marrou. Do qui alcuni esempi. «Votre Dalla Piccola [sic] – scrive a Jean il 31 gennaio 1937 – est bien entendu inconnu ici, inédit, etc...»¹⁸. Due mesi dopo, Laloy avrebbe recensito per

¹⁷ *Noise Music in Russian Futurism*, in *International Yearbook of Futurism Studies*, vol. 6, 2016, a cura di Günter Berghaus.

¹⁸ Bibliothèque de l’École Normale Supérieure, Fonds Marrou, Carton 3, Lettres de H.-I. Marrou a Jean Laloy 1931-1939.

«Esprit» un concerto parigino in cui gli *Inni per tre pianoforti* del compositore italiano erano stati eseguiti insieme a opere di Darius Milhaud e Clément Jacob. Dei tre, Milhaud era il più anziano, essendo nato nel 1882, mentre gli altri due, più giovani, appartenevano entrambi alla generazione che era adolescente ai tempi dell'armistizio, per usare la formula impiegata da Marrou per sé stesso nell'*Avvertenza ai Fondements*: «La vraie révélation de ce concert fut, pour moi, les *Hymnes pour trois pianos* de Luigi Dallapiccola»¹⁹. Il primo maggio Marrou, che aveva letto il resoconto per *Esprit*, avverte l'amico: «Je vais chercher à Rome de la musique éditée de Dallapiccola, s'il en existe. Je sais seulement qu'il a 27 ans à peu près et qu'il habite Florence (naturellement); j'avais lu avec avidité la C/R de ce concert et suivant les gens – les idiots disaient mal, quelques uns disaient comme vous – je devine combien vous avez raison»²⁰. Laloy infatti aveva esordito nel suo breve articolo, parlando di un «public ridicule», come si può trovare solo nella «société parisienne» e si era chiesto quando i compositori avrebbero compreso «que la musique n'est pas faite pour un tel auditoire»²¹.

Come abbiamo detto, sia Jacob che Dallapiccola appartenevano alla stessa generazione di Marrou. Erano nati tutti e tre all'inizio del Novecento, erano cresciuti negli anni Venti e il decennio successivo era quello della loro affermazione come uomini maturi. La rottura degli anni Dieci stava dunque alle loro spalle. Per restare sul terreno musicale, il *Trattato di armonia* di Schönberg era del 1911 e Dallapiccola lo «scopre» dieci anni più tardi, nel 1921,

¹⁹ «Esprit», V, 54 (mars 1937), p. 979.

²⁰ Bibliothèque de l'École Normale Supérieure, Fonds Marrou, Carton 3, Lettres de H.-I. Marrou a Jean Laloy 1931-1939.

²¹ «Esprit», V, 54, cit., p. 978.

datando da quell'incontro una svolta nella sua vita: *How life begins*, dirà in proposito il compositore italiano, citando esplicitamente un altro dei protagonisti dell'età della dissonanza, James Joyce²². Lourié aveva incontrato Marinetti nel febbraio del 1914, quando di quello che sarebbe successo a Sarajevo di lì a qualche mese nessuno poteva immaginare niente, a dispetto della vasta letteratura che in questi anni è stata accumulata sulle premonizioni del 1914. Dopo, lo scenario è completamente diverso. Dopo la guerra e dopo la rivoluzione, l'orizzonte culturale è dominato da altre questioni.

Passava attraverso questa apertura «verso Est» che, come abbiamo detto, era in realtà un'apertura in direzione di esigenze di tipo idealistico-spiritualistiche per il rinnovamento della cultura, la ricerca di una risposta insieme pratico-operativa e filosofica, individuale, alle questioni poste dallo stato attuale della civilizzazione. Bisognava innanzitutto capire come agire. La lezione di Berdjaev andava in questa direzione, dare alla scelta religiosa nata dal cataclisma della rivoluzione la capacità di agire nella storia, di mettere il cattolico nella condizione di operare nel quadro delle nuove condizioni sociali. Ma bisognava anche difendere i presupposti di una vita interiore, intimamente raccolta intorno ai valori dell'anima. Non abdicare all'ingranaggio spersonalizzante della nuova politica di massa che nelle trincee della Prima guerra mondiale come nella guerra civile russa aveva stritolato e annientato la vita umana. Sta qui un tema su cui ci soffermeremo più avanti, ma che intanto vale la pena mettere in evidenza: la posizione ambigua di Marrou di fronte al problema della

²² Su Dallapiccola si veda, innanzitutto, la voce curata da Bianca Maria Antolini per il *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1986, vol. 32. Dello stesso Dallapiccola, *Apunti Incontri Meditazioni*, Milano, Suvini Zerboni, 1970.

crisi della cultura, tra rifiuto e rimpianto. Nel quaderno IX dei *Carnets posthumes*, leggiamo la seguente annotazione: «Caractère monstrueux de l'état présent de notre civilisation, non pas seulement hétérogénéité (Valéry) mais immensité, démesure. Espèce géante...»²³. Questa nota va messa in relazione con una pagina dei *Fondements* dove alla dispersione e al gigantismo moderni si contrappone l'immagine francescana di un Medio Evo unitario, in cui «i santi e gli uccelli, gli artisti e la moltitudine, la più alta intelligenza e il popolo più concorde, si univano in una stessa grandiosa polifonia»²⁴. Qui le pagine del San Bonaventura di Gilson si affiancano a quelle di *Le Nouveau Moyen Age*, pubblicato la prima volta a Berlino nel 1923 e tradotto l'anno successivo in francese. Ma quello che va innanzitutto notato in questa immagine è il sentimento della perdita, la nostalgia del luogo, a cui rimandava esplicitamente l'esigenza di una vita «radicata in Dio» allo scopo di preservarne le manifestazioni creative. Nel 1934, in vacanza a Le Courtillard, la prima estate nell'amata casa di famiglia, nella valle del Breda nell'Isère, Marrou annotava due pensieri in sequenza nei *Carnets*: «De grands bonheurs commencent de m'être accordés – Allongé sur le balcon où glisse le vent du Nord qui remonte la vallée, Françoise vient se blottir contre moi et nous nous roulons tous les deux dans le grand manteau noir et nous nous laissons lentement envahir par le froid, tandis qu'à travers la brume lumineuse de midi la pluie tombe». Subito dopo, parlando di una composizione di Lourié, aggiungeva: «Je joue le BAÏ de Lourié, ému jusq' à l'élégie

²³ Marrou, *Carnets*, cit., p. 129.

²⁴ Id., *Fondamenti*, cit., p. 96.

par le froid humide, le jeu des nuages tout autour de nous, le Silence tendre et l'attente de la grâce»²⁵.

Questo tema ci consente di affrontare il secondo aspetto che la periodizzazione proposta da Marrou mette in evidenza. La dismisura a cui si riferisce la nota dei *Carnets* è la nuova condizione fatta dalla guerra alla civiltà. Il conflitto mondiale ha introdotto l'uomo in un'epoca in cui la vita individuale viene sottomessa al dominio di strutture, nell'ordine politico e in quello economico, nelle dimensioni cioè in cui è in gioco il destino umano, che per la loro stessa dismisura riducono la vita a semplice mezzo al servizio di una totalità spersonalizzante. È questo il tema degli anni Trenta, la questione con cui ha a che fare la generazione del dopoguerra. Questo voleva dire "partire dal 1918". Non era la rottura teoretica degli anni Dieci, nemmeno la reazione neoidealistica al positivismo. La nuova storia europea cominciava con la guerra e con gli effetti che aveva prodotto nell'organizzazione della vita degli uomini. Dentro questo spazio si colloca strategicamente la riflessione di Marrou.

La cultura europea consegnava alla generazione di Marrou un discorso sulla crisi caratterizzato da alcuni elementi principali. Una idea di decadenza, innanzitutto, che veniva da lontano, ben anteriore alla Grande Guerra, sul tronco della quale si era inserita a partire dalla fine degli anni Dieci, per l'effetto congiunto dell'esperienza storica di guerra e rivoluzione, l'immagine del crollo, della civiltà ridotta in rovine. E questa duplice matrice della teoria della crisi, vale a dire estenuazione e catastrofe, giocava un ruolo decisivo nella strutturazione del discorso sulla crisi e di conseguenza nei modi della sua comprensione.

²⁵ Id., *Carnets*, cit., p. 171. БАЇ è parola russa che sta per ninna nanna. Il brano non è stato identificato.

Nel caso di Marrou questa dicotomia assume un rilievo tutto particolare per comprendere la complessa elaborazione culturale degli anni Trenta. Ne seguiremo lo svolgimento lungo il tracciato del confronto tra le posizioni espresse nei *Fondements* e alcuni scritti dello storico italiano Guglielmo Ferrero.

2. La crisi della civiltà. Marrou e Ferrero.

Nel 1919, «La Revue des Deux Mondes» aveva intrapreso la pubblicazione di una serie di saggi di Ferrero che sarebbero poi apparsi due anni dopo in volume, direttamente in francese, con il titolo di *La ruine de la civilisation antique*. Il primo di questi capitoli, uscito in settembre, si intitolava *Réflexions et Comparaison* e analizzava il collasso delle strutture imperiali nel III secolo per effetto della manomissione militare dei meccanismi di legittimazione senatoria dell'autorità politica. Il grave squilibrio istituzionale che ne era derivato aveva aperto le porte ad un ciclo di instabilità fatto di guerre e rivoluzioni al termine del quale l'intera impalcatura della civiltà antica era crollata. La fine era stata repentina. Nel giro di cinquant'anni, scriveva Ferrero, il mondo di cultura, ordine e legalità internazionale costruito dalla grande civiltà romana aveva smesso di esistere. L'intenzione analogica era esplicita fin dal titolo. «La guerre mondiale – concludeva Ferrero – aussi peut rappeler, mais en grande, quant à ses effets, la révolution de Septime Sévère, parce qu'elle a ou détruit ou affaibli tous les principes d'autorités et de légitimité qui soutenaient dans la civilisation l'ordre social»²⁶. Tali principi,

²⁶ G. Ferrero, *La ruine de la civilisation antique*, Plon, Paris 1921, p. 54.

continuava Ferrero, erano di due tipi. Il diritto divino delle potenti monarchie dell'Europa centrale; la volontà dei popoli, nelle democrazie occidentali. La Rivoluzione russa e la sconfitta militare di Austria e Germania avevano demolito la legittimità monarchica, ma le democrazie, osservava ancora il nostro autore, non erano messe meglio. Il trionfo del principio popolare ad Est aveva complicato la condizione dei vincitori non meno che dei vinti. Lungi dal suscitare entusiasmo, aveva aumentato l'angoscia delle opinioni pubbliche. L'Europa, si chiedeva Ferrero, «va-t-elle se trouver, comme l'Empire romain au III siècle, sans un prince clair et précis, auquel reconnaître qui a le droit de commander et dans quelles limites; et qui, et dans quelles limites, a le devoir d'obéir? Allons-nous voir naître de cette incertitude, comme il y a dix-sept siècles, une crise de révolutions et de guerres, qui pourrait disperser une partie des trésors accumulés par le travail de tant de générations?»²⁷.

Marrou non faceva riferimento a questo scritto, ma aveva senz'altro letto un altro saggio dell'autore italiano *L'unità du monde*, scritto direttamente in francese e pubblicato a Parigi nel 1927. In un paragrafo di *Civiltà e Cultura*, «supplemento al vocabolario filosofico di Lalande», in appendice ai *Fondements*, Marrou vi fa esplicito riferimento. Sotto il titolo «Civiltà moderna», leggiamo: «Si può constatare ciò che G. Ferrero chiama l'unificazione del mondo. Grazie all'espansione europea, l'insieme degli abitanti della terra partecipa oggi più o meno a un tipo comune di civiltà [...] Siccome le tecniche scientifiche e l'organizzazione economica dell'Europa occupano in questo tipo comune un gran posto, si può, in una certa misura, dire che la civiltà occidentale si è estesa al pianeta

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

tutto intero»²⁸. Qualche anno prima, in una raccolta di saggi scritta anche questa direttamente in francese, quando Ferrero era al domicilio coatto nella sua casa di Firenze e pubblicata a Parigi nel 1924, *Discours aux sourds*, l'autore aveva anticipato i temi del libro in uno scritto dal titolo interrogativo *Vers l'unité du monde?* Ferrero presentava lo scenario problematico post guerra mondiale, mettendo a confronto le visioni di due divinità iraniche Ormuzd e Ahriman, incarnanti rispettivamente lo spirito dell'ottimismo e quello del pessimismo. Il testo ha avuto una certa fortuna in Francia se, ancora vent'anni fa Beranard Cazes lo ha pubblicato nella rubrica *Passé Présent* della rivista «Politique Étrangère». Il punto sollevato da Ferrero era come comprendere l'epoca di sofferenze e sconvolgimenti che la guerra aveva scatenato e quale modello proporre all'agire individuale e collettivo nel mondo nuovo uscito dal conflitto: ciò che stava accadendo in Europa dal 1914 in avanti andava considerato come la somma dei turbamenti di una lunga e lenta decomposizione o, al contrario, doveva essere interpretato come il travaglio necessario per accedere ad una più grande e superiore unità del mondo? Ancora una volta, il riferimento era all'antichità: «La paix romaine et la civilisation commune qui unifie le bassin de la Méditerranée pendant les premiers siècles de notre ère furent précédées par cent ans de guerres et de révolutions en Europe, en Asie et en Afrique. Les guerres et les révolutions du III siècle ont préparé, au contraire, le morcellement et la dislocation définitive de l'Empire romain, la ruine des provinces occidentales, la longue barbarie où l'Europe s'est éteinte pour tant de siècles»²⁹.

²⁸ Marrou, *Fondamenti*, cit., p. 167.

²⁹ G. Ferrero, *Vers l'unité du monde?*, ora in «Politique Étrangère», 66, 4 (2001), pp. 1004-1005.

Il rischio cui era nuovamente esposta la civiltà europea di un lungo tacere nella storia, come nei secoli della sua dispersione barbarica, scaturiva dalle radici stesse della sua inesausta insoddisfazione. Ferrero distingueva, infatti, tra unità del mondo ed espansione mondiale della civiltà occidentale che avrebbe unificato il mondo nel segno dei suoi valori. Non ci sono indizi, osservava a questo proposito, che i due pilastri dell'Occidente, Europa e Stati Uniti, possano un giorno acquietarsi in un «*idéal plus fermé et moins mobile de la vie*»³⁰. Al contrario, ogni cosa portava a credere che innumerevoli generazioni si sarebbero consumate «*dans cette instabilité continuelle de désirs et d'idéals*», all'inseguimento di un'abbondanza che sfuggirà loro «*d'autant plus qu'elles s'imagineront devoir plus tôt la toucher de leurs mains tendues*»³¹. Erano in tanti, nel corso degli anni Venti, ad echeggiare gli accenti di un tale pessimismo storico. Dall'esperienza dell'emigrazione russa, veniva d'altra parte una diagnosi del collettivismo comunista come la reazione, il disperato tentativo di una umanità in cerca di una via d'uscita dalle conseguenze dell'idolatria anarchica dell'individuo. La parola anarchia ritorna nel vocabolario del Marrou dei *Fondements*, per esprimere un concetto analogo: la deriva del moderno che ha esaltato l'individuo "liberandolo" da ogni senso di soggezione nei confronti della verità trascendente³². Il riferimento religioso tornava nello stesso Fer-

³⁰ *Ibid.*, p. 1005.

³¹ *Ibid.*, p. 1006.

³² Cfr. in particolare la parte seconda dei *Fondamenti*, «Trattato della civiltà sana», con le sue due appendici, «Giudizio motivato sul nostro tempo» e «Una civiltà di ispirazione cristiana», il cui nucleo centrale è l'immagine di un moderno che si trascina dietro il «rimpianto doloroso di quella Verità che proclama per sempre detronizzata». Le ideologie del XIX secolo, scrive Marrou, «si sono mostrate impotenti a unificare, a centrare

rero in un quadro di coordinate ideologiche per altro di natura molto differente. Contro l'età dell'ebbrezza occidentale che caratterizzava lo stadio attuale di sviluppo della civilizzazione, Ferrero descriveva il piano di una storia universale, «le témoignage constant des siècles» per dirla con le sue parole, in cui l'umanità avrebbe riconquistato il senso di «une certaine fixité dans l'idéal de la vie», in quanto espressione di una «nécessité et un devoir impérieux»³³. Questo ideale non poteva che essere plasmato in termini religiosi e di sentimento religioso della vita. Dinanzi all'incessante movimento della civiltà occidentale, di Europa e Stati Uniti, stava la millenaria vicenda dei popoli della terra, così come a fronteggiare il moderno e la Grande Rivoluzione che lo aveva generato, la lunga distesa dei secoli che l'avevano preceduta, ma soprattutto le religioni degli uomini. Sia le religioni storiche, quelle tramontate con le civiltà a cui avevano appartenuto, sia le religioni viventi e che anche in Europa e in America alla frenesia di una incessante trasformazione del mondo avevano opposto e opponevano l'esigenza superiore di un ideale stabile della vita. Nella visione di Ferrero, la religione o meglio le religioni del mondo avevano agito storicamente come grandi disciplinatori delle élites. L'ideale della vita stabile, questa esigenza imperiosa dell'umanità, era stata

la civiltà altrimenti che in modo soggettivo. Ci siamo persi nell'etnologia: quando il legame organico che riuniva tutte le cellule della civiltà cristiana sparì del tutto, ogni tecnica proliferò per proprio conto, senza rimanere subordinata al tutto. La civiltà ridivenne una matassa imbrogliata di fatti isolati, incoerenti. Fu l'età del Progresso: gli uomini assistettero meravigliati al morboso sviluppo di tutte le loro tecniche. Non prestavano attenzione al fatto che, mentre le opere delle loro mani assumevano di giorno in giorno proporzioni più mostruose, essi rimanevano gli stessi uomini, poveri esseri carnali, così crudelmente limitati nello spazio e nel tempo terreni, dovevano, come i loro padri mangiare, procreare e dormire, vedere il tempo sfuggire senza rimedio» (p. 101).

³³ Ferrero, *Vers l'unité du monde?*, cit., p. 1006.

soddisfatta nel quadro di una civiltà capace di enormi sacrifici di orgoglio, di potenza, di ricchezza e di odio, senza i quali, avvertiva Ferrero, le lotte distruttive sarebbero continuate fino allo sterminio totale. Il modello che aveva in mente Ferrero era la realizzazione dell'unificazione del genere umano, nel quadro del mondo allora conosciuto, realizzato nel primo secolo dell'era cristiana dall'impero di Roma, ma quello che conta ai fini del nostro discorso era l'alternativa che egli poneva, tra una umanità capace di assumere il peso dei sacrifici necessari all'unità del mondo e l'anomia estetizzante di un individuo-artista, di tipo neroniano, che alla inesauribile sete dei propri desideri insoddisfatti avrebbe finito di piegare gli interessi superiori della vita dell'umanità³⁴.

3. *Una postura generazionale. I Fondamenti di una cultura cristiana.*

Questa distinzione, come abbiamo visto, trovava eco nelle riflessioni di Marrou dei primi anni Trenta. Nel quadro dei *Fondements*, la nozione di civiltà veniva declassata a «stato di fatto» del mondo. Non più ideale, forza spirituale creativa, capace di pensare il mondo in termini unitari, ma la mera espansione di una forza, dell'azione europea, scrive Marrou, resa possibile da un evidente dislivello tecnologico e di ricchezza, che senza creare nuovi valori, si era limitata ad un mero compito di trasmissione e di ripartizione. Di qui la conseguenza: la civiltà come constata-

³⁴ *Ibid.*, pp. 1004-1006.

zione che «l'evoluzione dell'umanità ha recato, come risultato, in una certa misura la comparsa di una civiltà unica»³⁵.

Per la verità bisogna anche dire che nella visione di Marrou, l'espansione della civiltà europea restava una mera constatazione, storicamente irrelata. Non era solo il riduttivismo polemico proprio di un giudizio di segno fortemente moralistico. Letteralmente, della cultura borghese, che della civiltà europea del XIX secolo era stata il motore, nelle pagine dei *Fondements* non si coglieva altro che la dimensione decorativa, di illustrazione di una forma di vivere agiata in cerca di una giustificazione di tipo idealistico della trivialità di una pratica tutta dedita agli affari. L'umanesimo per Marrou era diventato il divertimento dell'onest'uomo³⁶. Non era certo una diagnosi nuova. Tutto l'ultimo quarto dell'Ottocento era stato attraversato dalla polemica contro l'appropriazione borghese della cultura letteraria. In Italia, era sicuramente il caso di Giosuè Carducci. Ma è tutta la cultura positivista che aveva rivendicato all'esercizio letterario un rigore professionale che squalificava come dilettantesco qualsiasi uso decorativo delle belle lettere. Vi faceva cenno lo stesso Marrou, quando parlava della cultura come passatempo dello scienziato. Ma il fatto qui è un altro. Marrou letteralmente non riconosceva nessuna funzione storicamente rilevante alla cultura europea. Se il mondo andava verso un tipo unico di civiltà dominante, quale ruolo aveva avuto la sua cultura in una tale espansione, quale capacità di attrazione, in una parola quale funzione integrativa delle élite periferiche essa aveva esercitato?

³⁵ Marrou, *Fondamenti*, cit., p. 167.

³⁶ *Ibid.*, in particolare il capitolo IV della parte prima, *Crisi della cultura*, «Della cultura: la sua vanità», pp. 43-48.

Era questo, invece, il cuore della riflessione di Ferrero sulla letteratura latina come «organo della potenza romana», base dell'integrazione alla esausta aristocrazia senatoria di una nuova classe dirigente proveniente dalle province mediterranee dell'impero e che aveva assicurato, fino appunto alla catastrofe del III secolo, una insperata occasione di riproduzione alle strutture sociali e politiche del potere imperiale³⁷. Qui non solo c'erano i temi della tesi su sant'Agostino e la fine della cultura antica e in nuce il nodo problematico affrontato nella *retractatio* del 1949 - come può finire una cultura che di fatto non esiste più? - ma affiorava una vera e propria incapacità da parte di Marrou di risolversi tra esperienza personale della cultura come ideale e «situazione di fatto». Questa indecisione a me pare la cifra dei *Fondements* rispetto al suo obiettivo principale: fornire alla propria generazione una via d'uscita dalla situazione culturale del dopoguerra, una base organizzativa e un progetto intellettuale in vista dei compiti futuri che l'attendevano. Tra il *Libro di Roma* e la tesi di dottorato su sant'Agostino questa tematica personale emerge con molta chiarezza e saranno proprio gli anni italiani a fornire al giovane storico francese la chiave per venirne a capo.

Bisogna dunque chiedersi che idea avesse Marrou della cultura? Marrou aveva fatto in tempo a leggere nelle stesse settimane in cui stava completando la stesura dei *Fondements*, il saggio di Ernst Robert Curtius, *L'abandon*

³⁷ Ferrero, *La ruine de la civilisation*, op. cit., p. 24: «Car la grande littérature latine ne fut pas une distraction de riches seigneurs oisifs et curieux, mais l'organe le plus noble de la puissance romaine, le véhicule élégant qui propagea à la fois la connaissance de la langue latine, le goût des belles-lettres et les doctrines morales et politiques auxquelles l'aristocratie romaine croyait, chez les nouvelles élites qui de génération en génération se formaient dans les provinces de l'Occident et en Afrique, émergeant de la confuse égalité des vaincus».

de la culture, che Jean Paulhan aveva voluto far tradurre dal tedesco e pubblicare il primo dicembre del 1931 sulle pagine della «Nouvelle Revue Française». In rete è disponibile il breve carteggio intercorso tra i due tra il 1931 e il 1951³⁸. Se Ferrero aveva messo l'accento sui fattori politici della Rivoluzione, Curtius si soffermava sulla separazione tra élite e cultura. Entrambi dovevano rendere conto di una catastrofe. Per Curtius si trattava del minaccioso addensarsi di «masse estremiste» mobilitate sulla base di una ideologia spaventosamente regressiva con le sue formule primitive dell'antisemitismo e della razza. Appare qui evidente il cuore del problema attorno al quale ci stiamo muovendo, il rapporto tra critica della cultura e irruzione dell'evento. Sia in Ferrero che in Curtius il discorso sulla fine non è una mera diagnosi della crisi ma la dinamizzazione della teoria della cultura alla luce dell'imponderabile, del fatto traumatico che fa precipitare una situazione data. È esattamente questo elemento che manca al discorso di Marrou degli anni Trenta.

Nella sua critica della cultura, Marrou si muoveva all'interno di un perimetro concettuale che era stato individuato con molta precisione da Max Scheler, quando nel suo *Vue philosophique du monde*, aveva detto che la cultura è la parte che l'uomo prende a tutto ciò che è nella natura e nella storia. Cultura è la concentrazione del mondo nell'uomo o un'ascensione dell'uomo verso il mondo. I *Fondements* avanzavano un'esigenza analoga, quando sostenevano che la cultura sorge dall'attrito con la vita. Il difetto della cosiddetta cultura umanistica stava

³⁸ Ernst Robert Curtius à Jean Paulhan. *Correspondance 1931-1951*, Imec, fonds PLH, boîte 126, dossier 020904, éd. électronique <https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/paulhan/curtius>.

nell'essere rimasta «estranea alla vita delle classi popolari» e indifferente «a tutte le preoccupazioni anguste e sordide che fanno la trama della vita comune»³⁹. Per Marrou, il legame tra cultura e popolo si giustificava non alla luce di un interesse specifico, come poteva essere l'obbligo morale nei confronti degli umili, ma perché il popolo era letteralmente la sede della forza vitale, «solo il popolo è vivente e forte» si legge nei *Fondements*⁴⁰. Curtius faceva notare che in questo quadro la cultura cessava di designare qualcosa di universale, per diventare «la *forme* sociologiquement déterminée dans la quelle notre civilisation spirituelle nous est trasmise»⁴¹. Queste parole riecheggiano quasi alla lettera nelle pagine dei *Fondements*. Il linguaggio è certo quello di una formazione francese, segnata dalla lezione di Bergson, lo abbiamo appena visto a proposito dell'idea vitalistica di popolo, e in cui altrettanto evidente è l'eco di Péguy, ma il senso è prossimo alla diagnosi di Curtius: «La nostra vita – scrive Marrou – rimarrà sempre segnata dalla formazione che ha ricevuto la nostra giovinezza [...] Non si può considerare l'intelligenza al di fuori dalle forme ove l'educazione e l'abitudine l'hanno colata»⁴². Curtius parlava di struttura sociale, Marrou di ambiente. Le trasformazioni intervenute nella struttura sociale rendevano non più proponibile la cultura come ideale umanistico. Per Marrou, e lo si è appena visto, derivava da qui una duplice e contraddittoria serie di conseguenze. Da un lato, la cultura, in quanto forma sociale determinata, non era altro che il «linguaggio della tribù», il modo in cui si esprimeva un certo ambiente sociale

³⁹ Marrou, *Fondamenti*, cit., p. 44.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ E. R. Curtius, *L'abandon de la culture*, in «La Nouvelle Revue Française», XX, 219 (décembre 1931), p. 849.

⁴² Marrou, *Fondamenti*, p. 47.

come forma di vita organizzata. Dall'altro, essa era semplicemente irrinunciabile, perché non ci si poteva strappare di dosso la forma ricevuta, ma anche perché in essa trovava espressione un'esigenza della vita in generale, «la speranza di realizzare in essa [e cioè nella cultura] più completamente le nostre aspirazioni».

Marrou, come poi altri democratici negli anni a venire, si trovava così stretto all'interno di un vincolo paradossale: la critica alla cultura, una critica feroce e distruttiva, era portata nel nome di una aspirazione priva di un contenuto concreto, la cultura popolare, che restava al di là di ogni sforzo una predicazione vaga, ricercata in un remoto passato medievale ma di nessuna effettiva localizzazione nel presente, dalla quale pure derivava l'oggettiva svalutazione di ciò a cui peraltro era affidata la parte più intima della propria personalità, «notre jeunesse», per dirla con quel linguaggio à la Péguy che affiora a volte alla superficie del discorso di Marrou.

4. La conquista della prospettiva storica. Gli anni italiani.

Gli anni italiani sono dominati da questa tematica e dalla difficoltà di venirne a capo. Marrou era figlio della guerra, ma non l'aveva vissuta. La muta disperazione degli uomini di trentacinque anni, evocata nelle pagine iniziali del *Libro di Roma*, era appunto un racconto. Così come la rivoluzione bolscevica, i suoi entusiasmi e i suoi orrori, nelle parole degli emigrati russi; qualcosa di cui aveva letto, ma ben lontana dalla sua esperienza. La Germania post-weimeriana, sulla quale si stava addensando la minaccia delle «masse estremiste» a cui guardava con sgo-

mento Curtius nel suo *Abbau der Kultur*, era ancora lontana e ancora circondata dal prestigio della sua imponente *scholarship*. Insomma, la condizione di Marrou è proprio di coloro che arrivano dopo. Beneficiari e vittime al tempo stesso della loro nascita tardiva. Marrou incontra la storia in atto in Italia, incontra il fascismo in quanto esperimento *in vivo* di quel gigantismo sociale di cui scrive nei *Carnets*. Gli anni Trenta in Italia sono per Marrou il decennio della meditazione sul problema della decadenza, schiacciati, se così posso dire, dal tema della fine. Da questa profonda convinzione derivavano due esigenze spirituali opposte, la memoria della giovinezza, da un lato, il rimpianto, «il prato di montagna sul quale facemmo la nostra scelta» di cui scrive nelle pagine iniziali dei *Fondements*, e la convinzione, dall'altro, che l'ideale della civiltà europea fosse ormai finito e che non ci fosse altro da fare che mettersi ad un lavoro di ricostruzione, accumulando le macerie del passato e componendole in nuove formazioni. È il paradigma delle «colonne di San Lorenzo», della basilica milanese di cui restano in piedi appunto solo alcune colonne costruite con materiali di risulta e in generale dell'arte architettonica altomedievale, che più e meglio del medioevo compiuto rappresentava ai suoi occhi lo sforzo di chi aveva avuto in sorte di arrivare dopo la fine⁴³. In questo quadro, una figura centrale del discorso storico di Marrou sono i barbari, grandi protagonisti del dibattito degli anni Venti. Nella sua forte impostazione antiromantica, fondamentalmente antiidealistica, i barbari non sono le figure della fichtiana *Verjüngung der Welt*. Leggendo le pagine di Curtius, Marrou commenta al riguardo: i barbari non por-

⁴³ È il tema del capitolo che apre la terza parte dei *Fondamenti*, «Revisione della cultura», «Accamparsi sulle rovine», p. 123.

tano nuova vita, «non è affatto vero che le invasioni germaniche abbiano recato un ringiovanimento del vecchio mondo antico e della sua cultura decrepita. Se i popoli delle età oscure, dell'alto medioevo, possono passare come popoli giovani, la loro cultura non lo era: era una decadenza arretrata, una sopravvivenza della civiltà romana, lamentevole di senilità ed esaurimento».

Di questa indecisione di Marrou, della sua permanenza sul terreno della vecchia teoria francese della decadenza, sono una spia precisa alcuni giudizi letterari contenuti nei *Fondements* su Huysmans e D'Annunzio. Paul Bourget, scrivendo di Baudelaire, aveva detto che la sua importanza per la cultura francese del tardo diciannovesimo secolo stava nel fatto che «Il s'est rendu compte qu'il arrivait tard dans une civilisation vieillissante, et, au lieu de déplorer cette arrivée tardive, comme La Bruyère et comme Musset, il s'en est réjoui, j'allais dire honoré. Il était un homme de décadence, et il s'est fait un théoricien de décadence». Così dunque scriveva Bourget nel 1881, prima che questa teoria della decadenza, avvertiva in nota, «ne fût devenue le mot d'ordre d'une école»⁴⁴.

Negli anni Trenta Marrou si muoveva ancora nel perimetro di questa teoria. Parlando di Huysmans, Bourget aveva pure notato una tendenza mistica dell'autore di *À Rebours*, prima che circa quarant'anni più tardi, Berdjaev lo assumesse a testimone di quella «Francia segreta» alla disperata ricerca di nuove fonti spirituali⁴⁵. Marrou invece era molto netto, vedendo in Huysmans solo il rappresentante di uno spirito estenuato ed estetizzante. Marrou associa Huysmans e D'Annunzio in un giudizio liquidatorio.

⁴⁴ P. Bourget, *Baudelaire*, in *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires*, Paris, Gallimard, 1993, p. 14.

⁴⁵ O. Clément, *La strada di una filosofia religiosa*, cit., pp. 72-74.

Esseintes e Andrea Sperelli sono i campioni della «cultura del nostro tempo», con la sua «terribile impressione di vuoto e di noia». I protagonisti di «una vita meschina, in-tristita, un odore di rinchiuso e già di cadavere [...]» questo tipo di cultura da serra, artificiale e sterile, ha ossessionato l'immagine degli uomini del 1880-1890: non dirò mai abbastanza quale efficacia ripulsiva abbiano avuto nella nostra formazione libri quali *À Rebours* o *Il Piacere*⁴⁶. Come abbiamo detto, ben diverso era stato il giudizio di Berdjajev, il quale a Huysmans aveva dedicato un lungo e impegnativo saggio nel 1912, *Filosofia della libertà: Una Tebaide raffinata: il dramma religioso di Huysmans*. Huysmans compariva insieme a Barbey d'Aurevilly, Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Villiers de l'Isle Adam e Leon Bloy, nel quadro di una valutazione della cultura francese della crisi in cui la parola decadenza non significava compiacimento del malato, ma ricerca attiva di una via d'uscita. Ha scritto in proposito Olivier Clement: «Questi uomini [...] sono stati "reazionari-rivoluzionari": reazionari in opposizione al mondo borghese, per nostalgia di quella gratuità e bellezza, che testimoniano un'altrove, testimoniano la presenza dello spirito, la sola realtà veramente rivoluzionaria»⁴⁷. Si trattava, come è facile vedere, di una lettura molto diversa della decadenza, alla quale restava invece fermo Marrou.

Che cos'è che dissolve questo paradigma, aprendo lo storico ad una diversa comprensione del proprio tempo e con essa del valore della cultura e del ruolo dell'intellettuale? Come ho detto prima, a mio avviso, si tratta dell'esperienza diretta dell'accadere storico. L'Italia fascista media in Marrou l'incontro con il trauma della storia

⁴⁶ Marrou, *Fondamenti*, cit., p. 45.

⁴⁷ Clément, *La strada di una filosofia religiosa*, cit., pp. 72-73.

in atto e apre le porte al passaggio ad una nuova intelligenza del problema della cultura non più come sociologia o, per usare una parola ricorrente nei *Fondements*, «etnologia», ma come storia⁴⁸.

Il fascismo appare a Marrou negli anni Trenta come un regime blasfemo, che riduce il cristianesimo ad una «mitologia poetica» strumentalizzata al fine di simbolizzare le dure realtà della città pagana, ma è sostanzialmente un regime senza storia. Non una politica in senso proprio, ma un grande spettacolo, la scenografia restaurativa di un remoto passato e il progetto conseguente: «Derrière l'affabulation pseudo-hégélienne que Gentile a longtemps imposée à l'idéologie fasciste, il est facile de retrouver la véritable inspiration de cette doctrine: le fascisme n'est rien autre que une résurrection de la Cité Antique». Tutta l'esperienza italiana sembra stare sotto l'influenza di una condizione senza tempo. Nel breve saggio a cui ho appena fatto riferimento, e che Marrou aveva mandato per un numero speciale di «Esprit», *La femme est aussi une personne*, nel giugno del 1936, a pochi mesi dalla consegna della tesi su Sant'Agostino, questa dimensione di atemporalità dell'Italia è evidentissima fin dall'inizio. Ad un'Italia eterna si sovrappone il progetto restaurativo della città pagana invano tentato dal fascismo. Invano, perché l'Italia è più antica del fascismo e della stessa civilizzazione romana. Vale la pena leggere direttamente un passo delle pagine iniziali di questo breve ma molto significativo articolo: «Quatorze ans de Régime – observa Marrou – n'

⁴⁸ D'altronde è lo stesso Marrou a segnalare l'importanza che l'esperienza diretta della dittatura fascista ha nella maturazione della sua comprensione di storico. Cfr. a questo proposito le importanti riflessioni contenute nel Carnet XI a proposito dell'Italia di Mussolini sul superamento di una prospettiva puramente erudita e di un «*idéal théorique*» non integrato nella «*vie permanente*» (*Carnet posthumes*, op. cit., pp. 341-342).

ont pas pu apporter beaucoup de transformations profondes dans un pays aussi solidement établi dans son être (pensez donc qu'à vingt-trois siècles de la conquête romaine la langue grecque résiste encore dans deux îlots de l'Italie du Sud; dans un village de la province de Reggio, Siderno, les portaient encore en 1928 le voile à la mode musulmane...): si je devais tenter un phénomenologie de l'Italienne d'aujourd'hui, ce serait l'Italienne de toujours que vous verriez apparaître avant tout»⁴⁹.

Ora se mettiamo a confronto le pagine appena lette con altre che Marrou scriverà una volta rientrato in Francia, nel 1938, su mandato di Célestin Bouglè, allora direttore della Scuola normale superiore, il quadro che ci si para dinanzi appare completamente diverso. Su questo testo ha richiamato qualche anno fa l'attenzione Dominique Julia nel volume curato da Jean-Marie Pailler e Pascal Payen, *Que reste-t-il de l'éducation classique?* Conviene anche ricordare che il volume degli scritti di Marrou dal 1930 al 1973, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne*, ne pubblica solo una versione molto parziale. Il testo in questione apparve in una brochure insieme a quello dedicato alla Germania di Jean Sauvenargues. Era il terzo della serie, *Le mouvement pédagogique à l'étranger, Allemagne et Italie*.

Il testo di Marrou è particolarmente interessante perché qui lo sguardo sull'Italia fascista diventa, più comprensivamente, un contributo alla lettura dell'Italia «durante» il fascismo, attraverso quella sezione particolarmente delicata per la vita di una nazione come può essere la vicenda della sua scuola. Anche in questo caso Marrou legge la fascistizzazione alla luce di un'analogia «romana», la stessa che si ritrova nel saggio per «Esprit» del

⁴⁹ «Esprit», IV, 45 (juin 1936), pp. 425-426.

'36. Il riferimento totalitario alla morale della città antica, il mito spartano la cui confutazione tanta parte avrà nella *Storia dell'educazione nell'antichità*, si concretizzano nella versione italiana in una nota cesarista. Scrive Marrou: è la diffusione pervasiva dell'immagine del Duce, al quale vanno gli omaggi votivi della popolazione, quasi fosse «l'égal du crucifix». Ma qui la novità interpretativa rispetto alla metà degli anni Trenta è la distinzione tra nazione (e non Italia eterna) e partito, tra scuola degli italiani e scuola fascista. Se il fascismo è una brutale appropriazione della società italiana da parte di una fazione politica che si è fatta Stato, Marrou è interessato a prendere le misure dei limiti di questa appropriazione. C'è insomma in queste pagine un'apertura alla comprensione del fascismo come totalitarismo imperfetto, dove quello che conta, al di là dell'autorappresentazione del regime mussoliniano come Stato totalitario, è il riconoscimento da parte di Marrou di una società storica, articolata, composta da blocchi inassimilabili o non compiutamente assimilabili della società nazionale e che Marrou identifica non solo nella Chiesa e nella tradizione religiosa del popolo italiano (come era già nel saggio del 1936), ma nella permanenza di un nucleo vivo di cultura alto borghese di cui il liceo classico gentiliano è il più valido presidio. Marrou che pure, nell'articolo per «Esprit» aveva gratificato Giovanni Gentile di una definizione ben poco lusinghiera, in questa meditazione più tarda paragona lo spirito della sua riforma niente meno che all'umanesimo di Montaigne. Più che di Gentile, bisognerebbe dire che Marrou parli innanzitutto di sé stesso. Alla fine del decennio inaugurato all'insegna delle pagine di rivolta giovanile dei *Fondements*, che l'umanesimo del buon borghese francese avevano messo alla berlina, Marrou ritrova nella cultura, nella forma che

l'umanesimo gli ha conferito nel XVI secolo, non più il residuo senza vita di una società essa stessa giunta alla fine, ma il baluardo da opporre proprio a quel nuovo mondo delle «masse estremiste» che nel 1914 la guerra e, tre anni dopo, la rivoluzione, avevano scatenato: «La concezione che Gentile ha della cultura – scrive – si oppone alla routine scolastica, al didatticismo, al fatto di stipare in una intelligenza concepita come passiva una massa di conoscenze inerti ricevute dall'esterno. È il vecchio ideale di Montaigne: una testa ben fatta»⁵⁰. L'umanesimo cristianizzato e l'affabulazione pseudo-hegeliana di Gentile potevano trovare un terreno di intesa nel nome di quei valori umani sempre più minacciati e sul punto di essere travolti in quel livido 1938, in cui l'alleanza tra la Germania hitleriana e l'Italia fascista veniva sanzionata dall'insulto delle leggi razziali.

Che cosa spiega questo passaggio nella maturazione della riflessione storica di Marrou? A me pare che si possa assumere questo testo di Marrou dei tardi anni Trenta come un ponte lanciato verso il punto di svolta rappresentato, tredici anni più tardi, dalla *Retractatio*. La domanda che sta alla base della riflessione di Marrou è ancora quella che aveva animato la discussione sulla cultura ai tempi dei *Fondements*, vale a dire il rapporto tra l'individuo e l'ambiente collettivo della sua formazione. Ma se, all'inizio degli anni Trenta, il peso dell'argomentazione stava tutto dal lato della struttura sociale, del collettivo, che dava per spacciata la cultura o ne imponeva la «revisione», qui invece i termini del problema appaiono in una relazione completamente diversa. Vorrei fare a questo riguardo un ultimo breve passaggio relativamente alla tesi su

⁵⁰ *Le mouvement pédagogique à l'étranger*, III, *Allemagne et Italie*, par Jean Sauvenargues et Henri Marrou, Paris, Hermann, 1938, pp. 47-48.

Sant'Agostino e alla successiva *Retractatio*. Come scrive nel 1949 Marrou, al tempo in cui fu pubblicata la tesi, «forse», la questione della civiltà non occupava ancora abbastanza gli storici perché fossero in grado di considerare quella «più complessa» dei rapporti fra «vita personale e ambiente collettivo». Ma come bisognava interpretare ora, alla luce delle molte esperienze intellettuali e pratiche vissute da Marrou, questo rapporto? Se la tesi era stata una indagine intorno al «problema generale» della «fine del mondo antico», prevalentemente «orientata» alla considerazione dell'aspetto «sociale», la riduzione che lo studioso più maturo opera del problema della decadenza lo porta a considerare diversamente e in termini positivi la qualità della cultura di Agostino. Nel 1949, al centro dell'attenzione di Marrou e come risulta chiaro dalla lettura della *Retractatio*, sulla scorta delle acquisizioni prodotte dalla *Storia dell'educazione nell'antichità*, sta ormai il confronto tra un uomo ammantato del prestigio della cultura antica, del letterato raffinatissimo e totalmente padrone dei suoi mezzi espressivi e i «barbari» installatisi nello spazio sociale che fu l'ambiente ormai irriconoscibile in cui quella raffinata forma di vita aveva potuto fiorire.

Il mondo antico, allora, di fronte ad una testimonianza così alta non finisce perché si esaurisce la sua cultura. Niente nella «forma personale» che le imprime Agostino ne annuncia la crisi. Quel mondo finisce perché accade qualcosa di imprevedibile, il crollo delle strutture politiche, istituzionali, sociali dell'impero. Il crollo della cultura, scrive Marrou, è solo una conseguenza indiretta di questo avvenimento che irrompe nella storia con tutta la potenza dell'irrazionale. Non la «decadenza», dunque, doveva essere invocata per preparare alla comprensione della fine della cultura antica, ma il «colpo» assestato

all'edificio politico con il quale quella cultura era «solidale».

Lo spostamento come si vede è duplice, in direzione della cultura come «forma personale» (nei *Fondements*, il giovane Marrou si faceva un punto di onore delle sue origini popolari che gli permettevano di cogliere la problematica della cultura «dall'esterno»); e della politica. Ciò che spiega il crollo, non è il «processo» della decadenza, ma l'impatto di un evento traumatico che disarticola la struttura istituzionale dell'impero. La cultura finisce perché finisce lo Stato, possiamo dire forzando solo leggermente i termini del problema nei modi nuovi in cui appare a Marrou.

La cosa interessante da notare da ultimo è la forte carica analogica con cui questo nuovo modello di comprensione si offre alla meditazione di Marrou. Quando scriveva queste pagine, l'autore della *Retractatio* portava ancora ben impressa nella memoria l'immagine di un altro crollo, quello del potere mussoliniano il 25 luglio del 1943. Ne abbiamo una conferma in una nota del quaderno dieci dei *Carnets*, stesa praticamente a caldo nei giorni successivi alla fatale riunione del Gran Consiglio del Fascismo. In quella nota, le dimissioni e poi l'arresto di Mussolini danno origine ad una riflessione sulla natura «irrazionale» dell'evento storico di cui si deve tener conto; «Carco[pino] conteste mon nez de Cléopâtre. Pour lui l'histoire vérifie la valeur relative de force réelles. Ex. Waterloo, l'Empire était fini, l'atmosphère Cent-Jours le montre bien; une victoire militaire à Waterloo aurait amené quelques mois ou quelques années, mais l'Europe n'était plus celle de 1805 (le réveil allemand, etc.) et la France était vidée. C'est comme l'Italie en cette fin de juillet 43; que peuvent les fascistes? Mais si cela paraît vrai,

il y a une réalité plus secrète, un irrationnel pur dans le jaillissement inattendu de l'acte: j'ai peur que nous ne ré-écrivions une histoire géométrisée à coup d'idoles baco-niennes»⁵¹. L'avvenimento, annotava Marrou alla fine di luglio 1943, nel momento «où vécu et pas encore construit», meditato cioè intellettualmente dalla comprensione dello storico, «a quelque chose d'une [épiphane] miraculeuse»⁵².

Concludo qui questo mio lungo viaggio negli anni Trenta di Henri Irenée Marrou. Il giovane intellettuale che si era affacciato sulla soglia del decennio con l'idea di dare un progetto alla sua generazione, è divenuto nel frattempo uno storico. La spinta verso la storia, che in lui nasceva dalla consapevolezza della propria nascita tardiva, del bisogno di appropriarsi di una identità manchevole, acquista la misura vissuta di un sentimento del tempo estraneo ormai ad ogni astratto radicalismo: la storia come costruzione dello storico e la storia come esperienza in atto mettono capo a due ordini differenti del discorso. La comprensione del passato è figlia di una acuta sensibilità al tempo che passa.

Riferimenti bibliografici

- Antolini, B.M., «Dallapiccola, Luigi», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986, vol. 32.
Bourget, P., «Baudelaire», in *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires*, Paris, Gallimard, 1993.
Clément, O., *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Milano, Jaca Book, 2003.

⁵¹ Marrou, *Carnets*, cit., p. 289.

⁵² *Ibid.*, pp. 289-290.

- Curtius, E.R., *L'abandon de la culture*, in «La Nouvelle Revue Française», XX, 219 (décembre 1931), pp. 849-867.
- Dallapiccola, L., *Appunti Incontri Meditazioni*, Milano, Suvini Zerboni, 1970.
- Davenson, H. (ma: H.-I., Marrou), *Fondamenti di una cultura italiana*, Roma, Studium, 1948.
- Davenson, H., (ma: H.-I. Marrou), *Le fascisme italien et la femme*, in «Esprit», IV, 45 (1er juin 1936), pp. 425-430.
- Dudakov-Kashuro, K., «Noise Music in Russian Futurism», in *International Yearbook of Futurism Studies*, a cura di G. Berghaus, vol. 6, 2016, pp. 94-118.
- Ferrero, G., *La ruine de la civilisation antique*, Paris, Plon, 1921.
- Ferrero, G., *Vers l'unité du monde?* in «Politique Étrangère», 66, 4 (2001), pp. 999-1006.
- Harrison, T., *1910. L'emancipazione della dissonanza*, Roma, Castelvecchi, 2017.
- Horkheimer, M., «A proposito di Der Christ und die Geschichte di Theodor Haecker», in Id., *Teoria critica*, vol. I, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- Laloy, J., *A la Sérénade: Darius Milhaud Fr. Clément Jacob et Dalla-piccola*, in «Esprit», V, 54 (1er mars 1937), pp. 978-980.
- Marrou, H.-I., *Carnets posthumes*, édités par Françoise Marrou Flammant, Paris, Cerf, 2006.
- Marrou, H.-I., *La Méthodologie historique: orientations actuelles*, in «Révue historique», LXXVII, t. CCIX (1953), pp. 256-270.
- Sauvenargues, J., Marrou, H., *Le mouvement pédagogique à l'étranger. III : Allemagne et Italie*, Paris, Hermann, 1938.
- Scotto di Luzio, A., «Di fronte al fascismo. Gli anni italiani di Henri-Irénée Marrou», in *Crisi della storia, crisi della verità. Saggi su Marrou*, a cura di A. Scotto di Luzio, Roma, Studium, 2018, pp. 97-116.