

HENRI-IRÉNÉE MARROU E LA CRISI DELLA STORIA:  
QUALCHE SPUNTO PER RILEGGERE OGGI  
*DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE (1954)*<sup>1</sup>

LEONARDO LUGARESÌ\*

SOMMARIO: I. *Qualche idea sulla presente situazione di crisi della storia.* II. *La crisi della storia e la proposta di Marrou: storia come incontro tra presente e passato.* III. *La storia si fa con i documenti. L'amicizia come virtù dello storico.* IV. *La verità della storia come certezza morale e la valenza conoscitiva della fede.* V. *A cosa serve la storia?*

Lo scopo di questo intervento è di invitare a riprendere in mano un libro in cui, oltre sessant'anni fa,<sup>2</sup> un grande maestro di studi storici<sup>3</sup> rifletteva da par suo sul senso della storia e sul mestiere dello storico. Un libro che, nonostante il tempo passato dalla sua pubblicazione, risulta a mio avviso quanto mai attuale e ricco di spunti di giudizio assolutamente pertinenti alla problematica culturale del nostro tempo segnato da una profonda *crisi della storia* (crisi di cui Marrou avvertiva già chiaramente i segni), e che in questa sede propongo di rileggere prestando un'attenzione particolare (anche se non esclusiva) a ciò che esso può dire a chi si dedica allo studio del cristianesimo nel suo contenuto teologico-spirituale e nella sua vicenda storica.

I. QUALCHE IDEA SULLA PRESENTE SITUAZIONE DI CRISI DELLA STORIA

Che ci sia oggi una *crisi della storia* è evidente e non c'è bisogno di spendere molte parole per documentarlo. Dovunque ci volgiamo ne scorgiamo i segni:

\* Associazione PATRES.

<sup>1</sup> L'articolo riproduce il contenuto di un seminario svolto con i docenti della Facoltà di teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 24 ottobre 2016.

<sup>2</sup> H.I. MARROU, *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris 1954. Le citazioni sono fatte dalla prima edizione italiana: H.I. MARROU, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1962.

<sup>3</sup> Per un'introduzione alla conoscenza della vita e dell'opera di Henri-Irénée Marrou (1904-1977) si veda anzitutto la bella biografia scritta da P. RICHÉ, *Henri Irénée Marrou historien engagé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003.

in ambito accademico e scolastico, ad esempio, è in atto da tempo, e non solo in Italia ma un po' dappertutto, un drastico ridimensionamento se non una vera e propria marginalizzazione delle discipline storiche, che ricevono sempre minore attenzione e sono spesso ridotte, per sopravvivere, a doversi "ibridare" o a mimetizzarsi con altri saperi (facendosi antropologiche, sociologiche, psicologiche ecc.). Se poi usciamo dai confini dell'accademia, è impressionante il senso di perdita di memoria storica e di senso della prospettiva storica che si avverte nella vita quotidiana, individuale e collettiva, della nostra società. Viviamo davvero, come si dice spesso, in *una società senza memoria*, il che potrebbe apparire paradossale se si pensa da un lato alla sterminata capacità di registrazione, archiviazione e gestione delle informazioni che, grazie alla tecnologia, abbiamo acquisito, in una misura del tutto impensabile per le generazioni precedenti alla nostra; e dall'altro ai grandi investimenti che si fanno in quella che potremmo chiamare "l'industria della memoria" ufficiale: non c'è giorno del calendario, ormai, che non sia deputato a qualche "ricordo obbligatorio" sotto forma di "giornata della memoria" di questo o di quell'evento o personaggio del passato. Il fatto è che la nostra memoria è, per così dire, sempre più "esternalizzata", cioè data in appalto a dispositivi esterni a noi, ma in questo modo è destinata a rimanere sempre di più una memoria potenziale, teoricamente sempre disponibile (sulla Rete, in primo luogo) ma che di fatto non si attiva ed è quindi inefficace per la comprensione del presente. Per attivare una memoria esterna, infatti, l'uomo ha bisogno di essere consapevole che c'è qualcosa da ricordare; deve almeno ricordare di aver dimenticato.

Non è questa la sede per approfondire un'analisi su cui molti si sono già cimentati con competenze molto maggiori delle mie;<sup>4</sup> mi limito soltanto a richiamare alla mente due esempi presi dalla drammatica cronaca dell'estate 2016. Il 12 luglio c'è stato un grave incidente ferroviario in Puglia che ha fatto decine di morti e di feriti. Mi ha molto colpito il fatto che nel dibattito pubblico che ne è immediatamente seguito, e nel quale si è parlato praticamente di tutto (dalle cause dei mali storici e dell'arretratezza del meridione d'Italia fino alle più astruse questioni di tecnica ferroviaria) nessuno o quasi ha ricordato che tre mesi prima, il 9 febbraio 2016, un incidente pressoché identico era accaduto non lontano da Monaco di Baviera! La mancanza pressoché completa di memoria (in questo caso memoria a breve, anzi a brevissimo termine) ha privato la cosiddetta opinione pubblica e i cosiddetti esperti di un rilevante elemento di confronto, e ha sicuramente contribuito a deteriorare la qualità di quella discussione pubblica, nella quale infatti si sono detti molti spropositi. In altre parole, la mancanza di storia ha determinato una complessiva incapacità di giudicare correttamente il senso di ciò

<sup>4</sup> Mi limito solo a indicare un recentissimo articolo (maggio 2016) di F. RIGOTTI, *Delete, l'arte di dimenticare*, sulle metafore della memoria e dell'oblio nell'era digitale, online qui: <http://www.doppiozero.com/materiali/delete-larte-di-dimenticare>.

che era accaduto. Il 26 luglio, in Francia, vicino a Rouen, padre Jacques Hamel ha subito il martirio mentre stava celebrando la santa messa. Anche in questo secondo caso (ovviamente del tutto diverso dal primo) il tipo di risposta (o di non-risposta) che c'è stato in Europa, anche da parte dei cristiani, alla "provocazione culturale" che veniva da questo avvenimento è stato nella gran parte dei casi quello di persone che sembrano aver quasi completamente perduto la memoria di ciò che il martirio ha significato, nel corso della storia della chiesa, come fattore costitutivo dell'identità cristiana. Si potrebbe dire che qui si è riscontrata una perdita di memoria a lungo termine, con delle conseguenze ancora più gravi: la mancanza di senso storico, ha fatto sì che anche un evento di straordinario significato simbolico come quello sia scivolato via nel flusso mediatico come una "brutta notizia" fra le tante che i *media* ci rovesciano addosso ogni giorno. In entrambi i casi, il punto è che senza storia, cioè senza memoria storica, viene meno la capacità di giudizio, non c'è possibilità di comprendere ciò che accade. Non si vive il presente, in ultima analisi.

Di esempi se ne potrebbero fare tanti altri, ma è più utile cercare di riflettere sulla natura e sulle cause di questo fenomeno. Anche qui, tra le molte osservazioni che si potrebbero fare, mi limito a suggerire due chiavi di lettura: la prima è quella che ci viene offerta da Josef Ratzinger nel primo capitolo della sua *Introduzione al cristianesimo*, un altro grande libro di quasi cinquant'anni fa che sarebbe importante rileggere oggi,<sup>5</sup> laddove, interrogandosi sulla possibilità della fede in Dio nella situazione dell'uomo contemporaneo, osserva che «nell'esistenza e nel pensiero moderno è andato a poco a poco affermandosi un nuovo concetto di verità e di realtà, il quale predomina, per lo più inconsciamente, quale principio ispiratore delle nostre idee e dei nostri discorsi»,<sup>6</sup> e distingue due stadi di mutamento spirituale attraverso i quali la cultura occidentale è passata nel suo processo storico per arrivare a questo nuovo concetto di verità: il primo è *la nascita dello storicismo*, che al principio della metafisica classica e scolastica secondo il quale «verum est ens» contrappone il «verum quia factum» (Vico), per cui «al posto dell'antica equivalenza "verità=essere", subentra la nuova "verità=fattualità"» e di conseguenza «compito e possibilità dello spirito umano non è riflettere sull'essere, bensì sul *factum*. (...) In mezzo all'oceano del dubbio che, dopo il crollo dell'antica metafisica, incombe minaccioso sull'umanità sin dagli inizi dell'era moderna, si riscopre (...) nel *factum* la terraferma su cui l'uomo può tentare di ricostruirsi un'esistenza». <sup>7</sup> All'uomo resta solo la storia e tutto il suo sapere viene ad essere

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968. Le citazioni sono fatte dall'edizione italiana: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2014<sup>20</sup>.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 51.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 53.

ripensato in forma storica: la filosofia (Hegel e, in altro modo, Comte), la teologia (F.Ch. Baur), l'economia (Marx), la scienza degli organismi viventi (Darwin).

Preclusa la domanda sull'essere, tuttavia, anche questa assoluta ed esclusiva concentrazione sul *factum* non basta (e non dura) perché, a partire almeno da Marx, «al posto del *verum quia factum* (...) subentra il nuovo programma condensato nella formula *verum quia faciendum* – la verità, d'ora in poi, è la fattibilità».<sup>8</sup> Si entra così nel secondo stadio, che Ratzinger chiama *la svolta verso il pensiero tecnico*, il che «vuol dire che, dalla metà del XIX secolo in poi, la signoria del *factum* viene gradualmente soppiantata dalla signoria del *faciendum* (...) per cui la signoria della storia viene scacciata da quella della tecnica».<sup>9</sup> Questa crisi della storia, osserva Ratzinger, deriva dal fatto che «quanto più l'uomo avanza sulla nuova via, concentrandosi sul *factum* e cercando in esso la certezza, tanto più si trova costretto a riconoscere come il 'fatto' stesso, l'opera delle sue mani, si sottragga largamente alla sua presa».<sup>10</sup> Lui lo dice nel senso che l'uomo si accorge che comunque non può raggiungere una conoscenza certa, completa e oggettiva della storia,<sup>11</sup> ma io vorrei far notare, anticipando quello che dirò tra un momento, che il *factum* si sottrae alla presa dell'uomo anche in un altro senso, cioè in quanto *non è manipolabile*.

L'adozione del principio *verum quia faciendum* ha delle conseguenze dirette sul modo di rapportarsi alla temporalità: «mentre nell'età antica e nel Medioevo» scrive Ratzinger, «l'uomo si era mantenuto sempre rivolto verso l'Eterno, poi nel breve periodo di predominio dello storicismo si era buttato sul passato, adesso il *faciendum*, la fattibilità, lo proietta nel futuro di ciò che lui stesso è all'altezza di fare».<sup>12</sup> La crisi della storia che ne deriva coinvolge anche la teologia (perché anche Dio si presenta come *faciendum*, come punto terminale di un processo e non sta più all'inizio come *Logos*) e l'antropologia (perché anche l'uomo non è ancora più la sua identità a un *dato* ma la apre a una prospettiva di autotrascendimento: si pensi al transumanesimo). Quindi «la manipolabilità dell'uomo (...) comincia a rappresentare un problema più importante della questione del passato umano».<sup>13</sup>

Rispetto a questo duplice profilo della crisi della storia, Marrou ha molto da dirci: della crisi conseguente al tramonto dello storicismo egli è perfettamente conscio, ed anzi il suo libro può essere letto come una radicale critica dello stori-

<sup>8</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 57: «risulta sempre più evidente come il fatto allo stato puro e la sua inoppugnabile certezza non esistono affatto». Cfr. Nietzsche: «non esistono fatti, ma solo interpretazioni».

<sup>12</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 58.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 59.

cismo. È in fondo un libro di «filosofia critica della storia»,<sup>14</sup> contro le pretese della filosofia della storia hegeliana, per salvare la storia dal fallimento dello storicismo.<sup>15</sup> L'approfondimento della crisi della storia conseguente all'affermazione del dominio della tecnica, nel secondo stadio indicato da Ratzinger (che è quello in cui siamo immersi oggi), non è invece altrettanto esplicitamente messo a tema della sua trattazione, ma anche rispetto a questo l'insegnamento che ci viene dal suo libro è non meno prezioso.

La seconda chiave di lettura della presente crisi della storia a cui vorrei brevemente accennare si integra bene, a mio avviso, con quanto si è appena detto sulla scorta di Ratzinger, ed è quella che inquadra il problema del nostro difficile rapporto col *factum* e con il *verum* nell'attuale contesto culturale caratterizzato da forme di neo-politeismo inteso come “culto del molteplice” e come “pregiudizio ostile contro l'unità”.<sup>16</sup> La mentalità neo-pagana che impregna di sé tanta parte della cultura di oggi è intrinsecamente ostile (o sorda se si preferisce) alla storia e alle sue istanze perché è intollerante ai fatti. Possiamo rendercene conto meglio partendo da un paio di osservazioni linguistiche apparentemente banali. La prima si riferisce all'ambivalenza semantica presente nella parola italiana *storia*, non soltanto perché essa può riferirsi sia alla “realtà storica” che alla “conoscenza storica”,<sup>17</sup> ma anche perché il suo campo semantico si estende sino a comprendere due poli opposti, l'uno dei quali contiene l'idea di “veramente accaduto / reale” (e in quanto tale si oppone a “fantastico / immaginario / falso”), mentre l'altro esprime il concetto di “narrazione / *fictio*” (e non si oppone affatto all'idea di immaginario, falso ecc.).<sup>18</sup> Se dico: «Questa è storia! (Non invenzione, fantasia, congettura ipotetica, letteratura ecc.)» uso il primo significato; se dico: «Questa è una storia (alla quale non credo affatto)» uso il secondo. “Storia”, dunque, contiene dentro di sé i due significati opposti di “fatto veramente accaduto” e di “narrazione fittizia”. La seconda osservazione riguarda la valenza dell'opposizione tra singolare e plurale (“la storia” vs “le storie”) sulla semantica di “storia”: è al plurale, infatti, che tende decisamente a prevalere, all'interno della polarità semantica

<sup>14</sup> Così MARROU, *La conoscenza storica*, 5, riprendendo un'espressione di Raymond Aron.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, 6-9.

<sup>16</sup> Cfr. L. LUGARESI, *Perché non possiamo più dirci pagani. Spunti patristici per una critica del neopoliteismo contemporaneo*, in A.M. MAZZANTI (a cura di), *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, Esd, Bologna 2009, 282-347; IDEM, *E il neopoliteismo sfida il cristianesimo*, «Vita e Pensiero» 92/ 6 (2009) 71-86.

<sup>17</sup> Cfr. MARROU, *La conoscenza storica*, 33-36, con un'analisi delle soluzioni lessicali proposte per distinguere i due concetti: *res gestae* vs *historia rerum gestarum*, *Geschichte* vs *Historie*, *storia* vs *storiografia*.

<sup>18</sup> Ma anche in altre lingue europee: in francese “histoire” può essere anche un “récit” e “une histoire à dormir debout” è un racconto assurdo, stravagante. In inglese, invece, la distinzione tra “history” e “story” non permette ambiguità sul primo dei due termini, ma sul secondo sì.

di cui sopra, il polo del “narrato/fittizio” su quello del “realmente accaduto”. Le *storie* sono narrazioni, tendenzialmente sganciate da un rapporto con l'accaduto: ad esempio in una frase come “quel tale racconta un sacco di storie”, oppure quando ci rivolgiamo a qualcuno dicendogli: “non fare tante storie!”, ci riferiamo evidentemente a qualcosa di non reale, di inventato.

Dunque si profila, già sul piano linguistico, un'opposizione di questo genere: *la* storia (*factum*) contro *le* storie (che potrebbero essere non solo i miti, le narrazioni, ma anche i molteplici *facienda* della nostra progettualità, della nostra *agenda* non a caso plurale!). Come se il *factum* tendesse al singolare e il *faciendum* al plurale. C'è infatti una singolarità della storia accaduta, della “storia storica” se si può dir così, che si contrappone alla pluralità delle “storie narrate” (o narrabili) cioè dei *miti*, o progettate/progettabili. Ora, il neopaganesimo attuale può essere visto appunto come una fuga dalla storia. Qual è infatti il fondamento veritativo di ogni “paganesimo”, la sua “Bibbia”? È il *mito* (più correttamente: *i* miti). E il mito è storia? Sì, come narrazione, no come fatto realmente accaduto. Se ci chiediamo: “sono veramente successe le cose narrate nei miti?”, scopriamo subito che non è importante rispondere a questa domanda, anzi che questa domanda non è pertinente. La prova è che a questa seconda domanda che seguirebbe immediatamente (e quasi necessariamente) alla prima: “*quando* sono successe queste cose?”, non è possibile dare una risposta. Ciò che è caratteristico del mito politeistico, dunque, è che le sue “storie” non sono storia. Che cosa è realmente avvenuto di ciò che il mito narra? E quando? A queste domande non c'è risposta, anzi si può dire che non hanno senso. C'è una frase di uno scrittore pagano del IV secolo, collaboratore dell'imperatore Giuliano, Secondo Saturnino Salustio – non per niente posta da Roberto Calasso in esergo ad un suo libro di una trentina d'anni fa, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, molto rappresentativo appunto di questa *Stimmung* neopagana di cui stiamo parlando – che suona così: «Queste cose non avvennero mai, ma sono sempre». La verità del mito è perenne proprio perché non è storica e l'inclusività e la flessibilità del mito politeista, che tanto affascinano i suoi moderni cantori, sono in stretto rapporto con la sua astoricità.

Il cristianesimo, evidentemente, è agli antipodi di tutto questo. Infatti ciò che caratterizza il Dio della rivelazione biblica (quindi il Dio degli ebrei e dei cristiani e solo quello) non è tanto il fatto che sia un Dio unico, quanto il fatto che è un Dio che si rivela nella storia, anzi che agisce nella storia, che fa la storia e che vi entra come *factum* storico. Non rifletteremo mai abbastanza sul fatto che la formula *sub Pontio Pilato* sta nel Credo. Significa che la data (cioè la risposta alla domanda storica per eccellenza: è successo veramente? E quando?) della morte di Gesù Cristo è parte integrante della nostra professione di fede. La nostra fede si impernia su un fatto storico realmente accaduto in un punto del tempo e dello spazio. Senza quel fatto, cade. Il riflesso più negativo dell'attuale crisi della storia è

appunto la tendenza “neopagana” a destoricizzare il cristianesimo, sganciando la fede dal suo presupposto storico: su questo tornerò tra un momento.

La storia (diversamente dalle storie) è caratterizzata da quello che vorrei chiamare il “monoteismo dei fatti”. Essa, infatti, è sì costituita da una quantità innumerevole *eventi*, ma ognuno di essi è essenzialmente unico. Considerando ogni fatto accaduto, nessuno escluso, noi osserviamo che, mentre prima del suo accadimento si ha un numero potenzialmente infinito di possibilità alternative (che poi non si realizzano), sempre una e una sola è quella che passa dalla potenza all’atto. Mille cose potevano accadere, ma una sola tra esse accade. Sempre. Ma questo, si noti, vale anche le parole: in quanto vengono pronunciate, cioè diventano atti (o fatti) linguistici esse partecipano della stessa unicità dei fatti storici: prima che io ponga l’atto linguistico molte sono le possibili opzioni a mia disposizione sull’asse paradigmatico del linguaggio, ma nel momento stesso in cui l’atto di parola si compie, una e una sola è quella che viene all’esistenza (l’asse sintagmatico è una linea). Nel “politeismo dei miti”, invece, possono coesistere molte versioni della stessa “storia” ed essere tutte ugualmente “vere”.

Noi moderni facciamo un’enorme fatica ad accettare questo stato di cose che è proprio della storia: passare per questa strettoia ci mette a disagio e ce lo ha spiegato bene già Kierkegaard parlando di angoscia della scelta: i fatti ci spaventano proprio per la loro singolarità e definitività. *Factum infectum fieri nequit*: l’espressione latina lo dice perfettamente, il *factum* è per definizione irrevocabile; quello che è accaduto non si può fare che non sia accaduto. Si può fare un altro fatto che si opponga e cerchi di disfare il precedente, si possono fare dei fatti per cambiare le conseguenze di un altro fatto, ma questa è un’altra cosa. Tale irrevocabilità, di nuovo, è anche della parola, una volta che sia stata pronunciata, e a questo si lega il senso profondo della parola *Fatum*, che noi rendiamo con “fato, destino”, ma etimologicamente è “ciò che è stato detto” (e dunque non può essere revocato). Per quanto noi uomini facciamo di tutto per dissimulare e obliare questa realtà, per esempio smentendo ciò che abbiamo detto, contraddicendolo, non mantenendo la parola data, distruggendone i documenti eccetera, l’irrevocabilità è una caratteristica della parola pronunciata, che non a caso rifulge peculiarmente nella parola di Dio, sempre irrevocabile. Noi, soprattutto oggi, abbiamo una grande paura, direi quasi una ripugnanza nei confronti dell’unicità ed irrevocabilità del *factum*, e di quel “per sempre” che è inscritto in esso. L’idea che ci possa essere qualcosa che non è reversibile, modificabile, rinunciabile a nostro piacimento, qualcosa di non temporaneo ci spaventa. Per questo la “durezza monoteistica” della storia, che appartiene tutta al mondo del *factum* e non a quello del *faciendum*, ci mette a disagio; per questo forse non la sopportiamo più e preferiamo il morbido e cedevole politeismo offertoci da una molteplicità di narrazioni inclusive e fungibili. Senza però trovarvi vero riposo, perché paradossalmente noi siamo

al tempo stesso attratti dalla permanenza (e dalla definitiva unicità): vorremmo che le cose importanti durassero, che fossero eterne (chi può dire all'altro "ti amo" senza implicare il "per sempre?"), ma d'altra parte non vorremmo essere impegnati, legati, determinati dalla loro irrevocabile fattualità.

Ancora un'annotazione: in questa ostilità, o intolleranza, al *factum* (e al suo "monoteismo") si ritrovano paradossalmente uniti, come Erode e Pilato, l'individualismo anarchico e relativista e il Potere totalitario. Il primo non vuole avere le mani legate dalla storia e, come Proteo, vuole poter assumere tutte le forme senza essere limitato dai propri *facta*, mentre il secondo vuole avere le mani libere per controllare la storia decidendo che cosa è accaduto e che cosa non lo è. Come ci ricorda Orwell, infatti, «chi controlla il passato controlla il futuro, chi controlla il presente controlla il passato». Il "principio storico" *factum infectum fieri nequit* si erge invece come obiezione insormontabile di fronte alle pretese dell'uno e dell'altro.

## II. LA CRISI DELLA STORIA E LA PROPOSTA DI MARROU: STORIA COME INCONTRO TRA PRESENTE E PASSATO

Scritto da uno storico del cristianesimo antico e della cultura tardoantica che sa di filosofia e di teologia e non ha paura di confrontarsi coi filosofi e coi teologi, e al tempo stesso ricchissimo di esempi e di riferimenti concreti ai "ferri del mestiere", il libro di Marrou non è però né un saggio di filosofia o di teologia della storia,<sup>19</sup> né un manuale di metodologia della ricerca storica. Piuttosto lo si può definire, come fa il suo autore all'inizio, «una sorta di trattato sulle virtù dello storico».<sup>20</sup> Definizione che, ponendo l'accento sull'*ethos* dello storico, esprime già l'essenziale del libro. Volendo sintetizzare al massimo la posizione di Marrou si potrebbe dire, infatti, che egli ci presenta la conoscenza storica essenzialmente come *l'esperienza di un soggetto*. Il grande merito di questo libro, e il punto sul quale io credo che dovremmo meditare profondamente, sta proprio nel fare entrare in modo deciso e, per così dire, ineludibile queste due categorie, *soggetto* ed *esperienza*, nel cuore della teoria della storia.

«La storia» – scrive Marrou – «è l'incontro, il rapporto posto in essere dallo storico tra due piani di umanità: il passato vissuto dagli uomini di un tempo e il presente in cui si sviluppa tutto uno sforzo inteso a rievocare questo passato perché ne tragga profitto l'uomo».<sup>21</sup> Tale relazione, sintetizzata da Marrou nella nota formula:  $h = P/p$ , va vista come assolutamente inscindibile. I due termini di essa si possono sì postulare teoricamente come realmente distinti, ma avendo

<sup>19</sup> Lo è di più, anche se in modo comunque originale, un altro libro di Marrou: *Théologie de l'histoire*, Éditions du Cerf, Paris 1968.

<sup>20</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 3.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 33.

chiaro che il “passato umano in sé” si dà solo come *noumeno*:<sup>22</sup> nel momento in cui viene conosciuto, esso esiste solo come relazione conoscitiva che implica necessariamente il presente dello storico che lo conosce. Di conseguenza, «il passato dell'uomo, rivivendo nella coscienza dello storico, diviene tutt'altra cosa, partecipa di un altro modo dell'essere».<sup>23</sup> Lo storico tuttavia, si badi bene, conosce il passato *in quanto passato*, non compie cioè nessuna “attualizzazione” di esso (siamo dunque ben lontani dall'idea di Croce che la storia è sempre storia contemporanea), e non se ne fa contemporaneo appunto perché lo conosce a partire dal suo presente: «io conosco San Paolo in maniera diversa da come lo ha visto chi è vissuto nel tempo in cui egli viveva (...) proprio perché, dall'alto di questi mille e novecento anni che ci separano, lo guardo come un uomo del primo secolo, diverso da me».<sup>24</sup>

Qui noi non possiamo non fermarci un attimo a riflettere su come questo presupposto sia fondamentale per capire perché per noi cristiani un approccio meramente storico al fatto di Cristo sia necessariamente insufficiente (benché la parte della conoscenza storica sia imprescindibile) per raggiungere una conoscenza adeguata all'oggetto. Al di là di tutti i problemi legati alle fonti che ci documentano la vita e l'opera di Gesù, su cui due secoli di esegesi storico-critica hanno prodotto una mole davvero impressionante di lavoro, al fondo la questione è che la fede consiste nel credere che Cristo non è un fatto del passato, ma del presente. Cristiano è solo chi crede che Gesù Cristo, un uomo storicamente vissuto duemila anni fa, è vivo oggi. Se è così, a lui la relazione P/p non si applica, o perlomeno non si applica nello stesso modo in cui si applica a tutti gli altri fatti del passato.<sup>25</sup> Qui di nuovo bisognerebbe richiamarsi a Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, perché la sua trilogia su *Gesù di Nazaret* si ispira precisamente all'intento di aprire ai cristiani di oggi la via ad una conoscenza di Cristo storicamente fondata ma non storicisticamente limitata e ridotta, uscendo dal vicolo cieco in cui è finito l'approccio storico-critico.<sup>26</sup> Dall'evento fondativo della storia cristiana la nostra

<sup>22</sup> Marrou si esprime proprio così usando il termine kantiano (cfr. 36). Maritain ha osservato che c'è un po' troppo kantismo nell'approccio di Marrou, il quale però giustamente replica all'«amichevole rimprovero» del filosofo neotomista che quel che viene ascritto all'influenza di Kant (tramite Dilthey) si ritrova invece già in Agostino e nei logici di Port-Royal: vedi l'articolo *La foi historique*, pubblicato in «Les Études philosophiques» 14 (1959) 151-161 e aggiunto, col titolo *Risposta ad alcune obiezioni*, in appendice alla traduzione italiana *La conoscenza storica*, nell'edizione citata sopra, 297-313.

<sup>23</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 39.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>25</sup> Siamo qui vicini, mi pare, ad alcune considerazioni di L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*. 1. *La pretesa permance*, Jaca Book, Milano 1990, 18-25.

<sup>26</sup> Si veda in particolare la Premessa del primo volume, J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 12 in cui osserva che il primo limite del metodo storico-critico

riflessione dovrebbe poi prolungarsi, ma qui l'analisi dovrebbe farsi davvero molto sottile e complessa, in direzione dello sviluppo di tale storia come storia dei "viventi in Cristo", cioè di coloro che sono vissuti e morti nel suo nome (e perciò sono vivi): anch'essi storicamente appartenenti al passato, e perciò conoscibili nei termini della formula di Marrou, ma per altro verso viventi della stessa identica vita che vive lo storico cristiano che li studia, unito ad essi nella comunione dei santi. Questo a me sembra un punto fondamentale da tenere in considerazione se si vuole riflettere sullo statuto della storia del fatto cristiano in una prospettiva coerente con la nostra fede.<sup>27</sup>

L'inseparabilità della storia dallo storico, che deriva per necessità logica dalla sua concezione relazionale della conoscenza storica è, per Marrou, un dato di fatto da cui non si può prescindere, non una tesi da affermare. «Sottolineare il compito decisivo che nella elaborazione della conoscenza storica viene svolto dall'intervento attivo dello storico» non è dunque una sua battaglia ideologica, ma un elemento strutturale che va semplicemente riconosciuto: è «la posizione dello storico così com'è determinata dai presupposti della conoscenza».<sup>28</sup> Vorrei qui rilevare la pacatezza, l'equilibrio e l'*umiltà* con cui Marrou presenta tale visione. Dire che la storia è rapporto tra presente e passato, significa infatti non privilegiare indebitamente nessuno dei termini della relazione. Non la conoscenza (o il punto di vista, se vogliamo) dei contemporanei del fatto che lo storico studia: Marrou osserva che il presente (ogni presente, compreso il nostro) è conosciuto in modo molto limitato e confuso da coloro che lo vivono.<sup>29</sup> Lo storico pretende di saperla più lunga dei contemporanei, e noi stessi, accorgendoci tante volte di non capire il presente, non rimandiamo forse alla storia futura il compito di spiegarlo in quanto passato? D'altro canto, questo presunto privilegio dello storico, che a posteriori vede e capisce il passato meglio di chi lo ha vissuto come presente, non

«consiste nel fatto che, di sua natura, esso deve lasciare la parola nel passato», e quella del secondo, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Rizzoli, Milano 2011, 12, là dove impegnativamente afferma: «Una cosa mi sembra ovvia: in 200 anni di lavoro esegetico, l'interpretazione storico-critica ha ormai dato ciò che di essenziale aveva da dare. Se la esegesi biblica scientifica non vuole esaurirsi in sempre nuove ipotesi diventando teologicamente insignificante, deve fare un passo metodologicamente nuovo e riconoscersi nuovamente come disciplina teologica, senza rinunciare al suo carattere storico»

<sup>27</sup> Risulta superata, in questa prospettiva, la distinzione tra *storia della chiesa* e *storia del cristianesimo* operata sulla base dell'assunto che la prima riceva il suo oggetto dalla teologia e sia quindi una disciplina teologica essa stessa e la seconda no: cfr. H. JEDIN, *Introduzione alla storia della chiesa*, in H. JEDIN (dir.), *Storia della chiesa*, I, Jaca Book, Milano 1976, 3. Sul problema della storia del cristianesimo nel corso dei secoli si veda ora il numero monografico della «Rivista di storia del cristianesimo» 12 (2015) intitolato *Scrivere la storia. Narrazioni del cristianesimo nei secoli*.

<sup>28</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 48.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 43.

deve indurlo ad alcun trionfalismo, anzi fa risaltare il limite e la fatica del suo sforzo conoscitivo. La storia appare a Marrou come «una battaglia dello spirito» da cui «l'uomo esce con un'acuta coscienza dei suoi limiti, della sua debolezza, della sua umiltà». <sup>30</sup> In realtà, l'uomo è radicalmente sproporzionato alla storia, perché essa richiederebbe la comprensione della totalità: «ogni problema storico, anche il più limitato, richiede la conoscenza dell'intera storia universale». <sup>31</sup> Di qui l'affermazione forte di Marrou che l'unico vero storico è Dio stesso. «Se questo è il problema di fronte a cui ci pone la storia, qual è lo Spirito che può dircene all'altezza? Noi risponderemo che questo Spirito esiste ed è Iahve, Dio nostro Signore». <sup>32</sup>

Qui il mestiere dello storico si fa, in un certo senso, *asceti* – non temiamo di dire così perché questo è lo spirito se non la lettera delle parole di Marrou – in quanto esige una sorta di purificazione religiosa, da parte dell'uomo, che deve ricordarsi sempre di non essere Dio. «Convieni che il filosofo si fermi e pronunzi con adorazione il Nome ineffabile, poiché solo la sua meditazione varrà ad allontanarlo dalla tentazione più insidiosa, quella che da sempre ha minacciato ogni sistema di filosofia della storia, l'errore fatale, il peccato di eccesso, ὑβρις: lo storico deve ricordarsi a tempo giusto della sua condizione di uomo, non deve dimenticare che i mortali possono pensare solo da mortali, θνητὰ φρονεῖν». <sup>33</sup>

C'è dunque, nella conoscenza storica, il senso di una fondamentale (e salutare) sproporzione tra il soggetto (la persona dello storico) e l'oggetto (il passato umano), un senso di sproporzione che può avvicinare lo storico e il teologo, perché

<sup>30</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 55. Qui è la radice “teologica” dell'avversione nei confronti dell'hegelismo, in quanto pretende, appunto, di essere filosofia della totalità. La polemica contro lo storico che si pretende Dio è un tema caro a Péguy: «Épuiser l'immensité, l'indéfinité, l'infinité du détail pour obtenir la connaissance de tout le réel, telle est la surhumaine ambition de la méthode discursive ; partir du plus loin possible ; parvenir le plus tard possible ; à peine arrivés repartir pour un voyage intérieur le plus long possible ; mais si du départ le plus éloigné possible à l'arrivée la plus retardée possible et dans cette arrivée même une série indéfinie, infinie de détail s'interpose immense, comment épuiser ce détail ; un Dieu seul y suffirait. (...) Telle est bien l'ambition inouïe du monde moderne ; ambition non encore éprouvée ; le savant chassant Dieu de partout, inconsidérément, aveuglément, ensemble de la science, où en effet peut-être il n'a que faire, et de la métaphysique, où peut-être on lui pourrait trouver quelque occupation ; Dieu chassé de l'histoire ; et par une singulière ironie, par un nouveau retour, Dieu se retrouvant dans le savant historien, Dieu non chassé du savant historien, c'est-à-dire, littéralement, l'historien ayant conçu sa science selon une méthode qui requiert de lui exactement les qualités d'un Dieu. (...) Une humanité devenue Dieu par la totale infinité de sa connaissance» (CH. PÉGUY, *Zangwill*, «Cahiers de la Quinzaine», VI/3, 1904, in IDEM, *Oeuvres en prose complètes*, I [a cura di R. Burac], Gallimard, Paris 1920, 217).

<sup>33</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 55-56.

entrambi sono alle prese con uno sforzo conoscitivo che vuole essere scientifico ma al tempo stesso è consapevole di dover fare i conti con qualcosa che trascende la propria capacità di comprensione. Anche per questo, ci dice Marrou, conviene, per capire in che cosa consista il lavoro dello storico, partire dal soggetto e non dall'oggetto, perché quest'ultimo resta, per definizione, sfuggente. Da questo cambiamento di prospettiva deriva una conseguenza importantissima: la storia si fa con i documenti, ma il punto di partenza *non* è il documento.<sup>34</sup> Il punto di partenza è *la domanda*. La storia non è altro che la risposta alle domande dello storico. Questa è la definizione che Marrou ci propone: «la storia è la risposta (elaborata – vedremo – con l'ausilio dei documenti) a una domanda che la curiosità, l'inquietudine, l'angoscia esistenziale, direbbero taluni, l'intelligenza e lo spirito dello storico rivolgono al mistero del passato».<sup>35</sup> È vero che spesso, in pratica, le ricerche degli storici prendono avvio da motivi contingenti (l'imbatcersi casualmente in un documento interessante e poco studiato, la possibilità di accedere con maggiore agio a certe fonti piuttosto che ad altre, a volte esigenze di mera convenienza accademica e così via), «ma questo non diminuisce il valore determinante né esclude la priorità logica della "domanda" che lo storico rivolgerà ai suoi documenti».<sup>36</sup>

Attenzione, dunque, a ciò che domandiamo ai nostri documenti! Le domande, infatti, non sono tutte equivalenti (e non è vero, come talvolta si dice, che non esistano domande stupide ma solo, eventualmente, risposte stupide). Lo storico porrà le sue domande «in funzione della sua personalità, dell'orientamento del suo pensiero, del suo livello culturale, insomma della filosofia generale che determina le sue categorie mentali e i suoi criteri di giudizio»,<sup>37</sup> ma questo non significa che ogni opzione sia ugualmente valida: «grande storico» – chiarisce Marrou – «sarà chi, nei limiti del suo sistema di pensiero (...) saprà porre il problema storico nel modo più ampio e più capace di sviluppi, saprà vedere quale domanda importa rivolgere al passato»,<sup>38</sup> apportando di conseguenza un effettivo incremento della conoscenza. Qui vorrei suggerire un possibile sviluppo della riflessione di Marrou, relativamente alla valenza formativa che lo studio della storia può avere come esercizio di «purificazione delle domande»: la ricerca storica ci insegna a porre le domande giuste, o quantomeno a ripudiare quelle oziose, o vaghe, o impossibili, e a correggere e affinare continuamente quelle che abbiamo saputo formulare.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*, 57-58.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>39</sup> Entrando più nel dettaglio, si potrebbe dire che ci insegna a gestire il rapporto tra le domande e le risposte provvisorie o pregiudiziali che esse inevitabilmente innescano. Cfr. MARROU, *La*

### III. LA STORIA SI FA CON I DOCUMENTI. L'AMICIZIA COME VIRTÙ DELLO STORICO

Dunque al disagio oggi diffuso nei confronti della storia, derivante dalla nostra difficoltà a “stare ai fatti”, Marrou risponde non opponendoci i nudi fatti e rivendicando positivisticamente la dura legge della evenemenzialità storica come un muro contro il quale dobbiamo sbattere la testa, ma accogliendo le nostre domande, collocandole in primo piano e sfidandoci, in un certo senso, a metterle in gioco. Chi però di fronte a questa sfida si fosse messo in allarme, temendo una deriva soggettivistica e “creativa” nella concezione della storia e una conseguente perdita del suo statuto di scienza, si tranquillizzi. La storia si fa con i documenti: questo è il primo e fondamentale vincolo del lavoro dello storico. Ciò che non è documentato (e, aggiungiamo, documentato in maniera per noi intellegibile) non entra nella storia. Vale tuttavia la pena di notare subito che questo assunto, lungi dal costituire un articolo di fede positivista nella storia come “scienza dura”, nella prospettiva di Marrou sottolinea ancora una volta il *limite* della conoscenza storica.<sup>40</sup> Però, si badi bene, questo limite non è da lui concepito come un dato “bruto”, immodificabile, avulso dal rapporto con la persona dello storico, ma al contrario dipende, almeno in una certa misura, proprio da lui, dal suo “mestiere”, dalla sua capacità di sfruttare al meglio questa risorsa, che non è mai del tutto esaurita, per quanto gli storici precedenti abbiano scavato quel certo “giacimento”. Certo, i documenti sono quelli che sono (e, per lo storico dell'antichità, di regola sono drammaticamente pochi!), ma non si possono mai considerare esauriti, perché quello che si rinnova è l'approccio ad essi da parte dei ricercatori. Se posso permettermi un'analogia un po' azzardata, è un po' come per le risorse energetiche: nel corso del tempo le stime delle riserve di idrocarburi presenti nel mondo sono completamente cambiate in funzione delle nuove tecnologie di estrazione, tanto che abbiamo

*conoscenza storica*, 60: «quando lo spirito ne elabora una, subito formula una o più risposte possibili: una domanda precisa (e solo domande siffatte si dimostrano utili alla storia) si presenta sotto l'aspetto di una ipotesi da verificare: “Non sarà vero che ...?”». In altri termini, ci educa ad un retto uso del pregiudizio.

<sup>40</sup> Torniamo alla virtù dell'*umiltà* dello storico, che è un po' un *Leitmotiv* del libro e si esprime in tanti suggerimenti pratici, sempre ispirati a un sano realismo. Per esempio, quello che «la bibliografia deve essere utilizzata con discrezione» dal nuovo storico per non farsene sommergere e rischiare così «di vedere il passato con occhi che non sono suoi, di lasciarsi sfuggire il vero significato della questione originale e feconda che egli soltanto avrebbe potuto proporre» (*ibidem*, 74), oppure quello di contare bene i propri giorni e non sprecare le proprie energie su temi “impossibili” perché sconfinati, ma anche di non cedere alla tentazione di studiare questioni “facili” (perché ben documentate) ma poco rilevanti. «La tentazione di preferire le questioni inutili ma ben documentate (e sono molti a cederle) ai problemi profondi e veramente umani, la cui soluzione richiede un'euristica rischiosa, non può non essere forte» (*ibidem*, 81).

conosciuto negli ultimi anni non la carenza prevista da molti rapporti, ma un problema di sovrabbondanza dell'offerta. Così per lo storico, la quantità e la qualità delle "risorse documentarie" può sensibilmente aumentare in funzione della sua capacità di porre nuove domande o di interrogare con nuovi metodi i documenti che già possiede. Che cos'è, infatti, qualificabile come *documento*? Tutto ciò che è suscettibile di fornire risposte alle domande che lo storico pone al passato. Quindi non c'è una definizione *a priori*, universale e fissa di documento. Non voglio spingermi a dire che per Marrou è documento tutto quello che lo storico decide di considerare tale, però è vero che da tutto egli può apprendere, se *sa* apprendere. E questo saper apprendere è in funzione della ricchezza della sua umanità.<sup>41</sup>

«Dal punto di vista della teoria gnoseologica», infatti, secondo Marrou «la storia – questo incontro con l'altro – si mostra strettamente legata alla comprensione degli "altri-da-noi" nell'esperienza del presente e insieme con questa rientra nella categoria più generale (...) della conoscenza dell'uomo da parte dell'uomo».<sup>42</sup> Per questo, mi permetto di chiosare, non può essere grande storico chi è un individuo di piccola umanità, nel senso di un'umanità rattrappita e chiusa in se stessa. La comprensione dei documenti storici non è diversa, nella sua essenza, dalla comprensione degli altri nell'esperienza quotidiana. «Perché io possa comprendere un documento e (...) un altro uomo, occorre che l'Altro partecipi largamente alla categoria dell'Io (...) comprendiamo gli altri nella misura in cui assomigliano al nostro Io, alla nostra esperienza acquisita, al nostro stato d'animo, al nostro ambiente, al nostro universo mentale».<sup>43</sup> Questo mette ancora una volta al centro la persona dello storico: «Per giungere alla conoscenza del suo oggetto, lo storico deve possedere nella sua cultura personale, nella struttura stessa del suo spirito, quelle affinità psicologiche che gli permetteranno di immaginare, di comprendere, di rivivere i sentimenti, le idee, gli atteggiamenti di quei figli del passato che ritroverà nei documenti». Di conseguenza, non si può essere buoni storici in ambiti nei quali si è completamente spaesati, così, per esempio «[la storia del cristianesimo] suppone che si abbia per lo meno un'idea di ciò che possa essere il fenomeno religioso, il senso dei valori spirituali».<sup>44</sup> Altro che "sterilizzare" e mettere da parte la propria sensibilità religiosa, per essere più obiettivi e scientifici nel lavoro storico! «La validità della conoscenza storica è in funzione diretta della ricchezza interiore, dell'intelligenza, delle doti spirituali dello storico che l'ha elaborata».<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Marrou, ad esempio, fa un'osservazione bellissima, riprendendo una pagina di Louis Robert, a proposito dell'importanza per lo storico di acquisire il "senso geografico del paesaggio" (77-78): tutte le esperienze della nostra vita possono arricchirci e renderci più capaci di "leggere" le fonti.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 102. Raccogliamo, a margine, anche questa provocazione che ci viene da Marrou: forse

D'altra parte, nella misura in cui l'altro è distante da me (e la conoscenza storica è per definizione una "conoscenza nella distanza"), la comprensione può verificarsi solo se io gli vado incontro, uscendo da me stesso. Questa operazione, imprescindibile per la conoscenza storica, viene concepita da Marrou come una forma di *epoché*, quasi in senso fenomenologico, una sorta di sospensione rispetto alle proprie urgenze soggettive per aprirsi all'ascolto dell'altro. Anzi, la disponibilità a far tacere il proprio io per ascoltare gli altri gli appare come la principale caratteristica "temperamentale" dello storico: tanto da azzardare una contrapposizione tra due "tipi umani" (che sono poi incarnazioni di due stili di pensiero): il "filosofo" (il tipo dominato dal *suo* problema e dalla *sua* idea) e lo "storico" (il tipo interessato primariamente alla scoperta degli altri).<sup>46</sup> Di nuovo, mi permetto di suggerire che, se per un momento prendiamo per buona (sia pure con un filo di ironia) questa contrapposizione tipologica, il "tipo" del teologo dovrebbe assomigliare più a quello dello storico che a quello del filosofo.

A questa virtù precipua dello storico, Marrou dà il nome di *simpatia*, o meglio di *amicizia*,<sup>47</sup> seguendo in ciò il suo sant'Agostino, di cui ripete un motto che, io credo, andrebbe idealmente posto in esergo a tutti i nostri lavori: «et nemo nisi per amicitiam cognoscitur».<sup>48</sup> Questo però non rimane un precetto morale bello ma un po' astratto, perché egli ne ricava, coraggiosamente, una franca indicazione metodologica: «Se lo storico vuole veramente comprendere, deve cercare di creare

«l'accoglienza scoraggiante ricevuta dalle nostre produzioni» (*ibidem*, 102) dipende proprio dallo scarso spessore di umanità che in esse si coglie, per quanto raffinate dal punto di vista dell'analisi scientifica possano essere.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*, 88-89.

<sup>47</sup> In un articolo pubblicato su «Esprit», con lo pseudonimo di Henri Davenson, nell'aprile del 1939, dal titolo *Tristesse de l'historien*, che contiene *in nuce* il disegno dell'opera maggiore, questa era la parola conclusiva: «Conoscenza dell'uomo. Incontro dell'altro. La storia come amicizia: sì, è tutto qui» (H.I. MARROU, *Tristezza dello storico. Possibilità e limiti della storiografia*, Morcelliana, Brescia 1999, 73).

<sup>48</sup> AGOSTINO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 71,5: «Non enim falli nos, aut adulatione potius uti, apostolus iubet, cum dicit: "Nihil per contentionem neque per inane gloriam, sed in humilitate mentis alter alterum existimantes superiorem sibi". Non hoc ita debemus existimare ut non existimemus, sed nos existimare fingamus; sed uere existimemus aliquid occultum esse posse in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum. Ista cogitationes, deprimentes superbiam et acuentes caritatem, faciunt onera fraterna invicem, non solum aequo animo, sed etiam libentissime sustineri. Nullo modo autem de quoquam homine incognito ferenda sententia est: et nemo nisi per amicitiam cognoscitur. Et ideo amicorum mala firmitus sustinemus, quia bona eorum nos delectant et tenent». Sul peso dell'influenza agostiniana nelle riflessioni che stanno alla base del libro di Marrou si veda J.M. SALAMITO, *De cognitione historica. Présence de saint Augustin dans le traité De la connaissance historique d'Henri Irénée Marrou*, «Cahiers Marrou» 7 (2014) 33-53.

un legame di amicizia con il suo oggetto». <sup>49</sup> Insisto su questo punto: l'amicizia, nella visione di Marrou, non è posta (solo) come virtù morale, e neppure come "virtù ecclesiale" (come è nel brano di Agostino da lui citato), ma come "virtù gnoseologica". Mi rendo conto che questa espressione possa sembrare forte, e indurre qualcuno al sospetto che si voglia aprire la porta ad una concezione *apologetica* della storia, <sup>50</sup> ma non è questo che Marrou intende: è evidente, infatti, che l'amicizia – per essere tale – esige la verità. Però il riflesso condizionato di difesa che forse scatta in noi quando sentiamo parlare di amicizia come virtù dello storico, dovrebbe a sua volta essere analizzato. L'esperazione dello *spirito critico*, che spesso siamo portati a considerare come la massima esaltazione dell'intelligenza storica, è invece uno dei più gravi difetti dello storico, in quanto genera quell'atteggiamento odioso che porta a sminuire tutto ciò che si studia: Marrou strapazza ruvidamente «questo genere di storia di niente capace se non di negare, impoverire, distruggere, e che incontra soltanto mentitori o pupazzi e mai santi ed eroi». <sup>51</sup> Al contrario, l'esperienza della storia, quando è autentica e profonda, sviluppa nello storico una profonda *umiltà*. «La storia è un incontro con gli altri e noi vedremo che, per chi non sia imbecille e meschino nell'animo, sovente significhi esperienza di una grandezza che ci lascia smarriti». <sup>52</sup>

Concediamoci anche qui una chiosa attualizzante: Marrou scriveva queste cose sessanta anni fa, ma noi potremmo osservare che il senso di sproporzione tra la propria meschina misura individuale e le grandezze del passato umano che la storia ci fa conoscere sia esattamente quello che manca sempre di più agli uomini di oggi. Ignoranti come siamo, abbiamo però la convinzione di sapere tutto solo perché crediamo che tutto il sapere (e il saper fare) sia a nostra portata di mano, su internet, cioè in tasca, dove giace il nostro smartphone. Credere di "avere la verità in tasca", non è più una vecchia e trita espressione polemica, ma un semplice dato di fatto. "Guarda su internet" è la formula per evocare il nostro genio della lampada e questa illusione sta facendo perdere a tanti il senso prezioso della propria immensa ignoranza. A ciò si aggiunga che la "pregiudiziale pseudodemocratica" oggi dominante ci ha convinti che ognuno ha il diritto di parlare di qualunque cosa. Di conseguenza, soprattutto i giovani sono sempre meno aiutati ad avere il senso che i "grandi" del passato che, per quanto malamente, studiano a scuola e all'università, "sono di più" di loro e perciò meritano il loro rispetto (e anche, magari, di essere studiati meglio!).

<sup>49</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 97.

<sup>50</sup> Che siamo del tutto lontani da ogni sorta di giustificazionismo storicistico di stampo crociano, per cui la storia non è mai giustiziera ma sempre giustificatrice, dovrebbe essere ormai chiaro da tutto l'impianto del libro di Marrou.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 100.

Nella concretezza del mestiere dello storico, tutto questo si traduce nell'arte di lasciar parlare i documenti, di ascoltarli con pazienza, proprio come si farebbe con gli uomini, senza torturarli con domande troppo incalzanti e inquisitorie. Talvolta si troverà qualcosa di diverso da ciò che si cercava, e di inaspettato. La vera critica dei documenti è in effetti la comprensione della loro natura: di fronte ad un documento dobbiamo innanzitutto capire che cos'è, prima di stabilire se ci mente oppure no. Anche un documento falso, una volta compreso e collocato al posto che gli spetta, diventa una "vera fonte storica" (naturalmente fonte di altro rispetto a ciò che pretende), al di là delle sue intenzioni. L'euristica, in questa prospettiva, diviene molto di più che una tecnica, e non la si apprende esercitandosi su un prontuario di regole: è nel continuo rapporto dialettico con i documenti che la domanda iniziale dello storico si approfondisce, si corregge e si inverte, a volte modificandosi profondamente. Quella che lo storico deve acquisire è una «familiarità con i documenti»,<sup>53</sup> perché solo così egli riesce piano piano a ricostruire in sé un'immagine del passato di cui essi ci parlano. Si vede bene come anche qui Marrou insista sul fatto che il metodo della conoscenza storica non è diverso da quello che impieghiamo per conoscere gli uomini: attraverso l'esperienza, la convivenza e il coinvolgimento in un rapporto, noi, mettendo insieme una quantità di indizi, raggiungiamo un certo grado di certezza morale sulle persone.<sup>54</sup>

Quest'idea della storia come forma di amicizia con l'altro da sé è fondamentale per collocare entro i suoi giusti limiti l'insistenza sul primato del soggetto, con le sue domande e le sue urgenze esistenziali, nell'operazione storiografica. È vero, per Marrou, che «la storia è un'avventura spirituale in cui la personalità dello storico si trova interamente impegnata»,<sup>55</sup> però egli mette in guardia contro gli eccessi a cui questa concezione potrebbe portare, sia ad esempio nei confronti del «paradosso» crociano della storia come storia sempre contemporanea, sia rispetto alla dottrina di Dilthey della «storia universale come estrapolazione dell'autobiografia»,<sup>56</sup> sia rispetto ad un atteggiamento di matrice heideggeriana, che porta alla «tendenza, ormai generale, a presentare sotto una luce troppo patetica il carattere esistenziale della ricerca storica; il nostro dialogo con il passato finisce per diventare un colloquio angoscioso in cui lo storico, impegnato nei contrasti della vita presente, cerca, nell'ardore dell'azione, di ottenere dal passato qualche indicazione

<sup>53</sup> *Ibidem*, 124.

<sup>54</sup> Anche qui si rilevano interessanti analogie con quanto scrive L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, 24-30, a proposito del metodo necessario per raggiungere la *certezza morale*. Varrebbe forse la pena di indagare se Marrou, benché non venga mai citato, abbia esercitato un'influenza sul pensiero del sacerdote milanese.

<sup>55</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 208.

<sup>56</sup> Di cui peraltro recupera entro certi limiti la validità: cfr. *ibidem*, 215-216.

che possa aiutarlo nel suo sforzo di imporre una forma al futuro». <sup>57</sup> È vero che lo storico «nel suo dialogo con il passato perseguirà l'elaborazione di *quel* problema che *a lui* toglie il sonno, problema *per lui* fondamentale, la cui soluzione (...) interessa il *suo* destino e impegnerà totalmente la sua vita e la sua persona», <sup>58</sup> ma quanto si deve cedere alla spinta del fattore esistenziale? Con prudenza e temperanza, risponde Marrou: proprio perché la storia è sempre, per definizione, incontro con l'altro-da-noi, essa è qualcosa che pone un limite oggettivo alla nostra concentrazione su noi stessi, e frena la nostra urgenza esistenziale. Quindi occorre molta cautela per non farsi travolgere dai nostri interessi/problemi/passioni e strumentalizzare ad essi le conoscenze storiche. Ecco dunque rispuntare l'idea della storia come amicizia: «Chi pensi troppo, troppo presto o troppo esclusivamente, a utilizzare i suoi amici, mai potrà conoscerli e amarli veramente». <sup>59</sup>

#### IV. LA VERITÀ DELLA STORIA COME CERTEZZA MORALE E LA VALENZA CONOSCITIVA DELLA FEDE

Ma i documenti che cosa ci restituiscono del passato? A quale tipo di verità storica ci permettono di arrivare? Qui Marrou ha un approccio molto prudente: non crede alla concreta applicabilità di regole di certezza troppo rigide, perché sa che una storia che rispettasse tutte le esigenze di una concezione positivista della conoscenza sarebbe fatta in gran parte di pagine bianche. «Cogliamo qui l'essenza stessa della conoscenza storica. Quando affronta in pieno il suo oggetto, cioè tutta la ricchezza della realtà umana, la conoscenza storica non riesce ad accumulare quella somma di probabilità che teoricamente potrebbe portare a una quasi certezza; in definitiva essa si fonda su un atto di fede: del passato conosciamo soltanto ciò che siamo riusciti a comprendere – *e che crediamo vero* – dei documenti conservatici». <sup>60</sup> Mi pare ammirevole la franchezza con cui Marrou, da storico e da cristiano, rivendica il valore conoscitivo della fede. In fin dei conti, la verità storica altro non è che il contenuto di un atto di fede ragionevole: «nessuna verità storica – a voler parlare con proprietà e rigore di termini – è inconfutabile e vincolante». <sup>61</sup>

A questo proposito, egli cita dei casi-limite come quello degli ingegnosi e provocatori libelli di autori che mettono in dubbio l'esistenza di Napoleone o del gesuita Jean Hardouin (1646-1729), autentico erudito, che scrisse opere ponderose per dimostrare che quasi tutta la letteratura classica è apocrifia, prodotta da falsari medievali. Noi potremmo aggiungere esempi ulteriori, come le teorie del

<sup>57</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 212.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 134-135.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 137.

matematico russo Anatoly Fomenko, fondatore di una nuova cronologia in base alla quale praticamente tutta la storia antica è un'invenzione medievale.<sup>62</sup> Innocue bizzarrie, si dirà, su cui non vale la pena di soffermarsi più di tanto.<sup>63</sup> Ora però Marrou ci dice che anche di fronte alle posizioni più screditate noi non possiamo, a rigore, trattare come pazzi questi "storici" ipercritici che vanno controcorrente, in quanto non possiamo opporre loro dimostrazioni cogenti come quelle possibili nell'ambito delle scienze della natura. Quello che possiamo fare è costruire un ragionevole consenso su cose che tutti ritengono sommamente probabili, e questa è la linea di difesa della validità della storia contro lo scetticismo. Qui, di nuovo, vediamo quanto continuo la posizione personale dello storico ed anche i suoi condizionamenti ideologici: «vi sono zone pacifiche in cui le testimonianze vengono accettate senza difficoltà nel loro valore immediato; altre, invece, in cui regnano inquietudine incertezza e diffidenza: così, quale contrasto là dove si passa dalla storia dell'Impero romano a quella delle origini cristiane! (eppure si tratta degli stessi secoli e dello stesso ambiente)». <sup>64</sup> In ogni caso, il punto è che «la conoscenza storica, legata al concetto di testimonianza, è solo un'esperienza mediata del reale, attraverso un personaggio interposto (il documento) e perciò non suscettibile di dimostrazione: non è scienza nel senso esatto del termine, ma soltanto conoscenza fondata sulla fede». <sup>65</sup>

Dunque possiamo dire che «la storia è vera nella misura in cui allo storico si presentano *valide ragioni* di credere a quanto ha capito dai documenti». <sup>66</sup> Non più di questo. E va ribadito che quello della storia è un caso particolare

<sup>62</sup> Per chi vuole divertirsi: [http://it.wikipedia.org/wiki/Nuova\\_cronologia](http://it.wikipedia.org/wiki/Nuova_cronologia).

<sup>63</sup> Tuttavia, se prendessimo ad esempio un tema "caldo" come quello del negazionismo nei riguardi dello sterminio degli ebrei sarebbe difficile sostenere che non mette conto occuparsene. Le sue tesi, infatti, per quanto totalmente false, non vanno né sottovalutate né semplicemente censurate, ma devono essere sottoposte ad una critica adeguata (che può risultare, oltretutto, metodologicamente molto istruttiva). Se ci si prende la briga di studiare gli autori negazionisti, si vede che in molti casi i loro lavori, con tutta l'apparente acribia che ostentano, sono l'espressione di un ipercriticismo, certamente "impazzito", ma non molto diverso da altri ipercriticismi "presentabili" che vengono tranquillamente ospitati in ambito accademico (ad esempio quando si tratta della storicità del Gesù dei vangeli).

<sup>64</sup> *Ibidem*, 142-143.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 144. Il tema della conoscenza per fede è poi ripreso da Marrou nel già citato articolo, intitolato appunto *La foi historique*, apparso prima in «Les Études Philosophiques» e poi significativamente posto in appendice al nostro trattato nell'edizione italiana. In esso Marrou riporta ad Agostino e poi ai logici di Port-Royal il merito di aver chiarito la funzione della fede nella conoscenza umana e il suo carattere razionale. In questo articolo osserva: «Se, in ultima analisi e da un punto di vista logico, la conoscenza storica è fondata su un atto di fede, essa raggiunge la verità soltanto ove lo storico sia riuscito a dare un fondamento razionale a questa sua fede: la storia è vera nella misura in cui lo storico è in possesso di valide ragioni per credere» (*ibidem*, 306).

<sup>66</sup> *Ibidem*, 236-237.

della conoscenza dell'altro da sé: «conosciamo il passato umano nelle identiche condizioni, psicologiche e metafisiche, che – nella vita di ogni giorno – ci permettono di elaborare una conoscenza dell'altro-da-noi. (...) incontro con il passato e incontro col nostro simile nella pratica quotidiana si impongono a noi con lo stesso grado di *realtà*». <sup>67</sup> È sintomatico, ad esempio, che la fatica che lo storico compie per approssimarsi sempre più all'oggetto del suo studio sia del tutto simile a quella che si deve fare per avvicinarsi veramente all'altro nei rapporti della vita ordinaria. Questo, soggiunge Marrou, distingue la storia dalle sue falsificazioni e da tutte le forme di invenzione e qui, aggiungiamo noi, sta il suo più profondo motivo di fascino. Certo, esiste una "verità" anche nelle opere di invenzione ma si potrebbe dire – con buona pace di Manzoni che su questo problema si è arrovellato per tutta la vita – che la letteratura possiede una sua verità proprio e solo in quanto non pretende di essere "vera" nel senso in cui lo è la storia. Quando invece gioca sull'ambiguità, o si spaccia addirittura per quello che non è, bara e si rende colpevole di menzogna. Questa confusione dei generi non è solo un problema letterario, ma ha una rilevanza etica, che oggi, all'interno di un sistema della comunicazione culturale in cui tutto si mescola e si contamina, si tende a obliterare. <sup>68</sup>

Ma non si tratta solo di questo. Una volta raggiunta una ragionevole certezza sui dati che le fonti ci forniscono, noi questi dati li dobbiamo comprendere, e poiché «conoscere storicamente significa sostituire a un dato, di per se stesso incomprensibile, un sistema di concetti elaborati dallo spirito», <sup>69</sup> bisogna innanzitutto aver chiaro che cos'è un concetto. Marrou tratta estesamente questo problema, a cui dedica un intero capitolo del libro, <sup>70</sup> distinguendo analiticamente cinque categorie di concetti impiegati nella comprensione storiografica. Non possiamo soffermarci su questa parte, ma ci limitiamo a fissare un punto-chiave: «l'universalità o la generalità, la validità dei concetti di cui si serve lo storico, sono più che relativi, dipendenti, non dalla personalità dello storico, dalla sua mentalità e dal tempo in cui vive, ma piuttosto dalla verità della filosofia implicita e – bisogna augurarselo – esplicita, che gli ha permesso di elaborarli. Tutte le nostre idee sull'uomo, che costituiscono i mezzi di cui ci serviamo quando proviamo a comprendere il passato, si collegano a una certa filosofia dell'uomo. E

<sup>67</sup> *Ibidem*, 237.

<sup>68</sup> Si veda il caso del *Codice da Vinci* di Dan Brown, preso da molti suoi lettori come un'opera storica; ma si potrebbe citare anche, sia pure ad un ben livello di raffinatezza culturale, un altro best-seller come *Il nome della rosa*, tante volte spacciato, anche nella pratica scolastica, come una corretta descrizione storica del monachesimo medievale. Bisogna rieducare al fascino e all'attrattiva incomparabile della verità storica.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>70</sup> Il sesto, intitolato «L'uso del concetto», 148-170.

la verità di questi concetti, che implica i limiti della loro validità, condiziona la stessa verità della conoscenza storica». <sup>71</sup> Qui la sfida di Marrou è davvero audace (qualcuno forse la definirebbe insolente): si chiede allo storico di mostrare la sua carta d'identità, di dichiararsi, di esplicitare la sua filosofia, perché è da quella che trae i concetti di cui si serve per comprendere i dati. Non può trincerarsi dietro una presunta neutralità: tutti hanno una filosofia, dunque che la dichiarino e accettino di metterla alla prova nella sua capacità di comprendere la realtà.

Ancora: spiegare i singoli fatti storici significa metterli in relazione fra loro, ma, avverte Marrou, «bisogna stabilire – e non già postulare – l'esistenza di una struttura unificata, di un tutto omogeneo, di un *Zusammenhang*: l'unità costituisce un problema, non un principio da cui si possa prendere le mosse». <sup>72</sup> L'approfondimento della ricerca storica porta a scoprire sempre nuovi collegamenti e a moltiplicare i nessi tra i fatti. «E qui veniamo al punto essenziale: la spiegazione, in storia, è la scoperta, la comprensione, l'analisi dei mille legami che, in maniera forse inestricabile, uniscono gli uni agli altri i molteplici aspetti della realtà umana, che ricollegano ciascun fenomeno ai fenomeni vicini, ciascuna situazione ai suoi precedenti (...) e, ancora, alle sue conseguenze. Ci si potrebbe a ragione chiedere se la vera storia non sia appunto questa: la concreta esperienza della complessità del reale, il prender coscienza della sua evoluzione, entrambe così ramificate. Conoscenza (...) in definitiva più vicina all'esperienza vissuta che alla spiegazione scientifica». <sup>73</sup>

Ma questo processo di riconoscimento dei molteplici legami che uniscono i fatti storici, via via che avanza porta a spiegazioni sempre più complesse e difficili da padroneggiare, al limite tanto complesse quanto la realtà che volevano spiegare (come la mappa dell'impero del racconto di Borges). Qui lo storico si trova di fronte ad un contrasto di fondo, tra la complessità del reale e l'esigenza, insita nella natura umana, di ordine e di unità. È la filosofia a coltivare, come sua vocazione peculiare, questa aspirazione umana all'unità ma è inevitabile che anche lo storico «subisca la tentazione propriamente filosofica della riduzione all'unità», <sup>74</sup> però se ne deve guardare. Le ipotesi interpretative, che permettono di riunire in un ampio

<sup>71</sup> *Ibidem*, 155.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 175. Non manca qui l'attacco al «mito – perché si tratta proprio di un mito – dell'unità strutturale delle civiltà» visto come «uno degli aspetti di quella prepotente tentazione idealistica che lo storico deve superare» (*ibidem*, 176). Lo storico potrà naturalmente individuare legami tra i fatti e «sistemi» in cui i fatti si organizzano, fino ad arrivare a riconoscere «supersistemi ideologici» che tendono a unificare intere civiltà (pur sempre con molte eccezioni), ma deve ricordarsi «che il dato fondamentale, ciò che “realmente è esistito” non è né il fatto civiltà, né il sistema o il supersistema, ma l'essere umano, la cui individualità è il solo vero organismo validamente offerto dall'esperienza» (*ibidem*, 179).

<sup>73</sup> *Ibidem*, 186.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 189.

quadro una miriade di fatti che, singolarmente presi, resterebbero inintelligibili, sono utilissime per il lavoro dello storico, ma possono diventare, come diceva Lucien Febvre, «grandi macchine che impediscono di comprendere»,<sup>75</sup> quando si trasformano in teorie che pretendono di sostituirsi alla realtà. Il problema nasce dal fatto che «quasi fatalmente ogni ipotesi esplicativa tende a oltrepassare i limiti della materia per cui è stata concepita (...) e a manifestare gradualmente un'ambizione che vorrebbe tutto sussumere e spiegare».<sup>76</sup>

L'esercizio della ricerca storica, torniamo a ripeterlo con Marrou, si rivela come una grande scuola di umiltà: «servitù (...) di fronte al documento (...) Servitù, soprattutto, nei riguardi della logica», anzi «servitù non soltanto di fronte alla logica, bensì a tutta quanta la filosofia. L'erudito positivista si adagiava nel suo metodo critico, sorta di infallibile macchina produttrice di certezza, donde il suo terror panico per ciò che egli definiva "metafisica", ovvero per ogni sia pur minima riflessione sull'uomo e sul mondo».<sup>77</sup> Lo storico che si illude di non aver bisogno di una filosofia ne ha già una, di cui ahilui è inconsapevole: il punto è che «la verità della storia è in funzione della verità della filosofia di cui si serve il filosofo»<sup>78</sup> e, più profondamente ancora, «è in funzione della personalità dello storico».<sup>79</sup> Umiltà e responsabilità personale, dunque: questa è, sinteticamente, la sola garanzia con cui lo storico può corroborare le sue affermazioni.<sup>80</sup>

#### V. A COSA SERVE LA STORIA?

La crisi odierna della storia è anche scetticismo diffuso sulla sua utilità. In tanti condividerebbero l'ironia montaliana sulla storia che «non è magistra / di niente che ci riguardi». Qui ci viene in soccorso, tanto per cominciare, la definizione «non utilitaristica» di utile che Marrou ci propone: «utile è tutto ciò che in qual-

<sup>75</sup> *Ibidem*, 195.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 197. Il caso tipico di questa degenerazione, per Marrou, è quello del marxismo, nato come teoria diretta a spiegare un complesso di fenomeni storici legati alla rivoluzione industriale europea del XIX secolo, e poi assunto a chiave universale di interpretazione della realtà.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 244.

<sup>80</sup> Di nuovo una suggestione che ci viene da Péguy: «C'est une erreur capitale des temps modernes dans l'organisation du travail historique et dans l'estimation des historiens de croire que les instruments et que les méthodes sont tout et de s'imaginer que la probité ne serait rien ; c'est la probité au contraire qui est centrale ; un homme qui a de la probité, manquant d'instruments, a beaucoup plus de chances d'avoir accès à quelque vérité qu'un homme qui n'a que des instruments, manquant de probité». CH. PÉGUY, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, 4 novembre 1906, VIII/3, in IDEM, *Œuvres en prose complètes*, II [a cura di R. Burac], Gallimard, Paris 1988, 489.

che maniera si riveli ricco di fattori esistenziali». <sup>81</sup> Togliamo quindi di mezzo il falso (e però angustiante) problema di un'utilità, come dire, immediatamente spendibile, che spesso si richiede alla conoscenza storica (e non si ottiene quasi mai). E cominciamo a respirare, lasciando spazio – perché no? – anche a una dimensione gratuita e quasi ludica dell'interesse storico. Mi piace, ad esempio, che sulla curiosità storica. <sup>82</sup> Marrou abbia una posizione equilibrata e senza ripulse moralistiche: entro i giusti limiti, anch'essa ha un sia pur modesto valore esistenziale, e quindi anche un modo di accostarsi alla storia come repertorio di “storie interessanti” non va necessariamente disprezzato.

Evidentemente, però, il valore più grande della storia sta in altro. Marrou lo esprime così: «Con molta più sicurezza di quanto non faccia la letteratura, la cui umanità è sempre parzialmente discutibile, la conoscenza storica si mostra capace di accrescere entro limiti praticamente indefiniti la mia conoscenza dell'uomo (...) accrescimento che sempre finisce per esorbitare dallo spazio troppo angusto in cui è necessariamente costretta la mia esperienza quotidiana», <sup>83</sup> e appunto «questo arricchimento del mio mondo interiore, attraverso l'apprensione dei valori culturali recuperati dal passato, (è) una delle funzioni essenziali che assolve la storia». <sup>84</sup>

«Nella vita e nella cultura la storia non può assumere la funzione di un principio animatore; il suo vero ruolo (...) è quello di fornire alla coscienza dell'uomo (...) una quantità di materiali su cui esercitare il suo giudizio e la sua volontà la sua capacità di produrre frutti sta nell'allargamento – praticamente indefinito – che della nostra esperienza, della nostra conoscenza dell'uomo, essa realizza». <sup>85</sup> È in questo senso che Marrou recupera pienamente la validità della vecchia formula ciceroniana *historia magistra vitae*, su cui tanto si è ironizzato.

In particolare, la conoscenza storica funge da principio di libertà rispetto al passato. Qui torniamo a toccare un punto nevralgico della attuale crisi della storia. Dicevamo sopra della nostra “intolleranza ai fatti”, del disagio che proviamo di fronte alla loro “indisponibilità”, come se il *factum* fosse un limite insopportabile alla nostra libertà, anzi al nostro desiderio di autodeterminazione. A questo proposito, nota Marrou che, come nella cosiddetta “storia naturale”, «anche l'evoluzione dell'umanità ci ha trasmesso un'eredità che in un primo tempo si impone con la stessa necessità “naturale” e tirannica; ma, a partire dal momento in cui me ne rendo conto, e quindi conosco che cosa sono, perché e come lo sono divenuto, questa conoscenza mi rende libero di fronte a un'eredità che ormai accetto soltan-

<sup>81</sup> *Ibidem*, 249.

<sup>82</sup> Cfr. *ibidem*, 250 ss.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 254-255.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 255.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 276.

to con beneficio d'inventario». <sup>86</sup> Marrou a questo proposito parla di una vera funzione catartica della presa di coscienza storica e riprende l'idea crociana della «storiografia come liberazione dalla storia». Mi limito anche qui ad aggiungere solamente che oggi bisogna insistere ancora di più sul valore politico di questa libertà dal passato che passa necessariamente da una sua conoscenza storicamente rigorosa: si pensi a tutte le censure sulla memoria collettiva delle nazioni – come quella turca nei riguardi del genocidio armeno – che limitano drasticamente la possibilità di crescita di un'autentica coscienza popolare e, conseguentemente, di un autentico dialogo tra le diverse nazioni.

La ricerca storica diviene utile non solo per colui che la fa ma anche per tutti gli altri uomini nella misura in cui tende a farsi *opera storica*. Se la prospettiva di Marrou è apparsa sin qui eminentemente personale, ora viene recuperata la funzione sociale della storia e il suo orientamento al futuro (alla dimensione del *faciendum*): lo storico non è un individuo isolato, ma in un certo senso rappresenta il gruppo sociale a cui appartiene e scrivendo, cioè comunicando agli altri il prodotto della sua ricerca, partecipa alla progettualità del tempo presente in cui vive. Va detto, tuttavia, che il problema dell'espressione, cioè della "scrittura della storia" rimane, nell'orizzonte di questo libro, abbastanza marginale ed estrinseco rispetto alla storia in sé e per sé. Questo è forse il limite maggiore della sua impostazione: oggi noi siamo molto più sensibili a questo aspetto della comunicazione, per cui la storia, facendosi discorso storico, subisce inevitabilmente delle curvature che dipendono proprio dalle modalità e dai contesti comunicativi che vengono scelti per la sua narrazione.

Tuttavia, benché non vi insista molto, Marrou non manca di riprendere da Paul Valéry l'intuizione che ricerca ed espressione in effetti interferiscono tra loro perché è proprio nel tentativo di esprimersi che la conoscenza si precisa e si approfondisce. <sup>87</sup> E poi aggiunge di suo un'osservazione fine e preziosa: «se la storia è di per se stessa una conoscenza indicibilmente sottile che matura lentamente nello spirito dello storico nel corso di quell'esperienza decisamente tecnica che è la consuetudine con il documento; se la verità, tutta fatta di sfumature, si raggiunge attraverso la coordinazione minuziosa e complessa di mille diversi elementi (...) quale padronanza dell'arte dello scrivere, quale leggerezza di penna, quale felicità di espressione occorreranno per presentare la conoscenza storica in una espressione autentica e valida, che la comunichi senza tradirla!». <sup>88</sup> La comunicazione dei risultati del lavoro storico non è un *optional*, ma un dovere sociale. E per

<sup>86</sup> *Ibidem*, 278.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 286-287.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 289. Come non pensare, qui allo spinoso problema, oggi tanto fortemente sentito da tutti gli storici non anglofoni, di scrivere i propri testi in inglese, "perché altrimenti non ti legge nessuno"? C'è del vero, naturalmente, ma come sarà possibile raggiungere quella limpidezza e

adempierlo bene, ci vuole anche una cura della forma narrativa: «è necessario che lo storico sia anche un bravo scrittore». <sup>89</sup> Non è un lusso, né tantomeno una forma di narcisismo; al contrario è una parte della responsabilità dello storico. Lo storico ha il dovere di fare il possibile per farsi leggere: altrimenti il pubblico si nutrirà di pseudostoria. Questo è il primo modo che ha di contribuire al bene comune.

#### ABSTRACT

L'articolo mostra l'attualità del libro di Henri-Irénée Marrou *De la connaissance historique*. A più di sessant'anni dalla sua pubblicazione nel 1954, l'approccio epistemologico in esso proposto risulta particolarmente prezioso nel contesto contemporaneo sempre più segnato da una perdita della percezione del valore della storia. In particolare, il riferimento all'amicizia come virtù propria dello storico permette di cogliere il valore dell'approccio di Marrou per uno studio delle fonti che sia aperto alla prospettiva della fede, fornendo un valido strumento per il rapporto tra storia e teologia.

The paper shows the topicality of Henri-Irénée Marrou's *De la connaissance historique*. After over sixty years since its publication in 1954, the proposed epistemological approach seems especially important in a contemporary context characterized by a constant loss of perception of the value of history. The reference to friendship as the specific virtue of the historian makes possible to appreciate the importance of Marrou's approach for a study of the historiographical sources open to the perspective of faith, and thus offering a useful bridge between history and theology.

quella esattezza di espressione che nello scrivere di storia sono necessari, esprimendosi in una lingua che comunque non è la propria?

<sup>89</sup> *Ibidem*, 288.