Anabases
Traditions et réceptions de l'Antiquité

5 | 2007
Varia

I Melii in attesa della *revanche*

Paulo Butti de Lima

Edizione digitale
URL: http://journals.openedition.org/anabases/3053
DOI: 10.4000/anabases.3053
ISSN: 2256-9421

Editore
E.R.A.S.M.E.

Edizione cartacea
Data di pubblicazione: 1 marzo 2007
Paginazione: 27-55
ISSN: 1774-4296

Notizia bibliografica digitale
Paulo Butti de Lima, « I Melii in attesa della *revanche* », *Anabases* [Online], 5 | 2007, Messo online il 01 janvier 2012, consultato il 20 octobre 2019. URL : http://journals.openedition.org/anabases/3053 ; DOI : 10.4000/anabases.3053

© Anabases

Anabases 5 (2007), p. 27-55

I Melii in attesa della *revanche*

PAULO BUTTI DE LIMA

Nel dialogo tra gli Ateniesi e i Melii, che Tucidide riporta nel V libro (c. 85 ss.), sono lapidariamente raccolte in una dottrina le durezze e gli orrori della ragione di Stato e della politica di potenza [1].

Nel 1924, studiando « la norma della azione politica e la legge motrice dello Stato » – norma secondo la quale « dappertutto si governa » –, Friedrich Meinecke individua un compito prioritario dell'indagine : l'analisi delle testimonianze del mondo antico. Compito non eseguito, naturalmente, dall'autore, che si appresta a tracciare note pagine su Machiavelli, attento, tuttavia, a riscontrare in Tucidide la prima espressione di quella dottrina, la consapevolezza della norma generale. Il machiavellismo di Tucidide era già un *topos* antico e ricorrente, e il dialogo dei Melii il suo esempio più chiaro. Ma la menzione del dialogo nell'età dei nazionalismi e dalla parte dei vinti ridà forza a questa lettura, che constata nello storico ateniese una « dottrina » della politica che è, al contempo, espressione greca e principio universale.

Nel testo di Tucidide non si trova, però, soltanto l'elemento che permette questo ravvicinamento, che ci rende « greci » nella loro – prima che nostra – universalità. Questo stesso testo può segnare la differenza e la distanza : sentite, in principio, da quanti intravedono la presenza o l'esigenza della norma etica a reggere la politica delle

1 Meinecke (1924), p. 39. Questo lavoro è stato presentato a Toulouse, per i seminari di « Erasme », nel febbraio 2006, a cent'anni dalla pubblicazione del *Voyage de Sparte* di Maurice Barrès. A Pascal Payen e Corinne Bonnet il mio ringraziamento.

nazioni. Ma anche, e forse soprattutto, da quanti, nell'assecondare con le proprie parole le azioni degli Stati e i sentimenti « nazionali », non riscontrano in quel dialogo, ad accompagnare le massime della *Realpolitik*, il « pathos della regola morale [2] ».

Walter Benjamin osserva, attraverso l'opera di Julien Benda, il tradimento degli ideali universalistici da parte degli intellettuali. Per quanto riguarda il mondo britannico, sono ricordati i nomi di Rudyard Kipling e Arthur Conan Doyle – partecipi, tutti e due, della guerra contro i Boeri, e rispettivamente cantore e storico dei combattimenti britannici, una guerra già sentita dai contemporanei come esempio tra i più feroci della espansione imperiale [3]. Ma l'attenzione di Benjamin, così come quella di Benda, si rivolge soprattutto al mondo francese, laddove i nomi di Charles Maurras e Maurice Barrès esprimono nel modo più chiaro la rinvigorita fioritura dei temi dell'affermazione nazionale. Il *pathos* maurrassiano si plasma anche sulle forme rievocate della grecità antica – ciò che rende più significativa la doppia presa di distanza di Barrès, tacitamente dall'amico e apertamente dalla idealizzazione greca. Non è però un caso che, negli stessi anni, un altro dibattito richiami il dialogo tucidideo – tanto più interessante perché avviene, anch'esso, a livello per così dire « letterario ». Il ricordo delle polemiche antipatriottiche guiderà Remy de Gourmont – i cui saggi saranno considerati da Ezra Pound « la migliore testimonianza che si possegga dell'animo civilizzato dal 1885 al 1915 » (Pound, 1920, p. 440) – nell'accompagnare i successi britannici in Africa di fronte ad una Francia ancora in attesa della *revanche*.

Modelli greci

> Revenons chaque jour à la sagesse, à la beauté, qui ceint les murailles d'Athènes. Répétons quelquefois l'oraison magnifique d'Ernest Renan sur l'Acropole, lorsqu'il fut parvenu à comprendre le rythme épuré de Minerve (Maurras, 1891*b*)

Il proposito giovanile di Charles Maurras (1868-1952) non perderà la sua forza, per quanto riguarda l'ideale ateniese, ma si affievolirà presto, relativamente all'ammirazione per Renan. « L'abisso degli dei morti » era già allora un'espressione aborrita, ma l'ambivalenza del testo renaniano sembrerà sempre più sminuire l'oggetto della preghiera, un oggetto che lui, Maurras, si accingeva a far vedere nel suo proprio splendore.

Inviato dalla *Gazette de France* in Grecia, in occasione dei giochi olimpici del 1896, Maurras pubblica sul giornale le sue osservazioni – il *Viaggio di Atene* –, raccogliendole poi in *Anthinea. D'Athènes à Florence*, che appare presso F. Juven alla fine del 1901. Atene e Firenze sono ravvicinate etimologicamente ed idealmente, aggiungendosi, con una qualche naturalità, la Provenza. Il successo dell'opera ne determinerà

2 « Pathos der sittlichen Vorschrift » : Benjamin (1928), p. 107, brano ripreso dall'autore in Benjamin (1934), p. 270.

3 Benjamin (1928) ; Benda (1927), p. 102.

varie ristampe, complete e parziali. Se nel 1912, nella quinta edizione di *Anthinea*, Maurras ricorderà la data di composizione dei vari saggi – tra il 1896 e il 1901 –, questo sarà inteso a farne risultare l'anteriorità, « pour prévenir toute confusion », senza « revendiquer dans l'ordre de l'intelligence un droit de propriété qui n'existe pas ».

Sono anni decisivi : Maurras fa risalire al viaggio in Grecia la sua conversione alla causa monarchica. Nell'agosto 1898, appena rientrato dal suo viaggio a Londra, dove era intento ad osservare i marmi greci al Museo Britannico, Maurras interviene sull'affare Dreyfus (Zola si era espresso il 13 gennaio su *L'Aurore*). L'anno seguente appare la rivista *L'Action Française* [4]. Nella composizione di *Anthinea*, il viaggio di Atene occupa la prima parte e si divide tra le lettere inviate dai giochi, il testo di Atene antica – conseguenza del mancato viaggio a Sparta, nell'impossibilità di allontanarsi dalla città riverita – e infine, la visita al Museo Britannico – dove l'autore può vedere i pezzi trasportati da Lord Elgin, racchiusi in questo « rude bâtiment » ed espressione della forza barbara di un popolo dedito a vani trionfi [5].

La descrizione di questa visita – intitolata « la naissance de la Raison » – si chiude con una *Méditation*, richiamo alla preghiera renaniana. Ma l'ammirazione per l'antico provoca la rottura con il modello precedente, ambiguo e « irritante » nella sua adesione parziale. Prevale ancora l'ispirazione religiosa e, in fondo, l'aspirazione non velata a raggiungere quei principi ammirati. La dea ateniese è anzitutto l'emblema dell'ordine e della ragione, e come tale si incarna negli uomini. « Fille de la plus haute puissance élémentaire, Pallas d'Athènes se fait homme toutes les fois que l'homme fait usage de la raison. » Ecco la « religion politique », la città intera si riconosce nella divinità in quanto tipo eroico ed astratto. Ne sono lontani gli uomini contemporanei – e piuttosto vicini all'autore : « Ce n'était pas un simple culte rendu par la ville d'Athènes au *moi* athénien. » L'eco del tema barresiano – il culto dell'io – viene taciuta con la negazione antica dell'egoismo, laddove tutto dipende « d'une faveur anonyme des circonstances et, si l'on aime mieux, d'une grâce mystérieuse ». Sempre sulla scia delle distinzioni

4 Per queste notizie cf. Maurras (1931), p. 43-44 ; 76.

5 Cito *Anthinea* dall'edizione del 1926 (diventata *Anthinéa*), Flammarion-Champion, « revue et corrigée par l'auteur ». In una lettera a Barrès, Maurras rende chiaro l'ordine dei suoi vari contributi alla *Gazette de France* e delle aggiunte, rimaneggiate nelle edizioni del volume : sei cronache da Atene, due, al ritorno, sull'Atene moderna, due, posteriori, sulla storia della scultura e un « noël païen » da Londra – tutti contributi per la *Gazette de France* ; più una cronaca per *Soleil*, sull'École Française d'Athènes. Cf. Barrès-Maurras (1970), n° 244, p. 275-277, lettere del 29 marzo 1900 (poco prima della partenza di Barrès per Atene). Per l'interessamento di Barrès alla pubblicazione di *Anthinea* cf. n° 241, p. 272 (18/3/1900 : proposta di Barrès) ; n° 242, p. 273 (marzo, risposta di Maurras) ; ancora a marzo, n° 244 (*supra*) ; n° 245, p. 277-279 (30/3 : risposta di Barrès, che prepara la redazione e chiede un titolo ; ma l'opera verrà pubblicata alla fine dell'anno seguente). L'esemplare di *Anthinea* appartenuto a Barrès, con una recensione, brevi annotazioni e sottolineature – e dedica di Maurras (« à Maurice Barrès, mon vieil ami, Charles Maurras ») –, è conservato presso la Bibliothèque Nationale a Parigi (Z-Barrès 22842).

renaniane, la nascita della ragione, « l'événement le plus grand de l'histoire du monde », si pone in contrasto con le procedure catalogiche e onomastiche della Bibbia.

L'identificazione con i Greci passa dalla comunità e dalla religione politica, portatrice di ordine e di armonia. Ne è solo un aspetto la visione della reale natura politica della democrazia ateniese – vituperata nei momenti più radicali, ma sempre forma superiore di dominio dell'elite. La presenza della schiavitù permette l'ideale greco, le realizzazioni ateniesi sono l'espressione di gruppi più o meno ristretti di cittadini : il Partenone, espressione più alta, è opera libera dal lavoro schiavile e i periodi democratici ad Atene sono solo momenti di sperpero, da parte di un'elite allargata, delle ricchezze accumulate da una società ben ordinata [6].

« Nous ressemblons en un point aux Athéniens de l'Antiquité », aveva detto nel 1870 Fustel de Coulanges ai Tedeschi : « Eux aussi, ils se plaisaient à dire du mal d'eux-mêmes [7]. » Motivi ben diversi venivano recuperati da Maurras, nella sua simpatia greca. Non certamente una vicinanza nei risvolti di una cultura autocritica e libertina, che finiva per rispecchiare un tratto « nazionale » negli eroi omerici scatenati nelle scene della *Belle Hélène* (1864). Tanto meno una vivificazione immediata della politica antica nelle forme radicali dei conflitti ottocenteschi, un'utopia alla rovescia, come quella del poeta e grecista Louis Ménard, che riscontrava l'Atene antica nella Parigi comunarda – le funzioni pubbliche non rimunerate – e, constaterà Barrès, finiva per sognare la città governata dalla « demagogia di Pericle ». La Francia ateniese di Maurras è permeata dall'ideale classico, elemento artistico e letterario, prima che politico, e come tale Atene può rifiorire nelle forme moderne della nazione monarchica e nei suoi autori, Racine e La Fontaine. Prova dell'eccezionale vigore della *Prière* renaniana, la *Méditation* di Maurras ne rivela anche l'intima ambiguità. In Renan, « le rythme chanteur est de nous », ma non le parole, osservano, in *Anthinea*, le ombre degli antichi Greci. Maurras illumina la ragione letteraria di quel componimento e aspira forse anche lui, con la propria prosa, ad un simile ritmo « originale ».

Tanto più lontano sembra allora snodarsi il percorso di Maurice Barrès (1862-1923), non solo per quanto riguarda l'ideale monarchico – e la valorizzazione estrema della sua forma storica nella vita della nazione francese – ma anche nella lettura della Grecia antica e nel ravvicinamento simpatetico alle sue manifestazioni culturali e artistiche. Il viaggio greco di Barrès – tra l'aprile e il maggio del 1900 – è successivo a quello dell'amico e sembra tacitamente contrastarlo in più di una istanza. « Maurras s'est mis à l'école d'Athènes et veut s'en faire de par le monde le missionnaire. Moi, j'aime mieux oublier cette leçon », annotava Barrès nel 1901 (*Mes Cahiers*, II, 267-

6 Maurras (1901), p. XII e p. 279-281. Sulla visione di Maurras della democrazia ateniese cf. anche la sua prefazione a Lasserre (1909). Lasserre aveva recensito *Anthinea* per il *Mercure de France* (n° 150, juin 1902, p. 589-612). Rompe con Maurras e lascia l'Action Française nel 1914.

7 *À Messieurs les Ministres du Culte Évangélique de l'Armée du Roi de Prusse* (18/10/1870), ristampato in Fustel de Coulanges (1893), p. 514.

268). Non va di mezzo soltanto la forma letteraria topica e piuttosto esangue del viaggio in Grecia, ma la costruzione dei temi guida dell'azione politica, del ricupero storico e programmatico di tradizioni diverse [8].

Se Barrès parte già disincantato per la Grecia è perché questa stessa distanza, destinata a rivelarsi feconda per quel che riguarda ogni manifestazione antica sul suolo greco, è in qualche modo presente nella appassionata riappropriazione dei temi regionali e nazionali – nella loro resa politica, come principio generale ed anche come elemento di riconsiderazione delle tradizioni storiche. L'individuo dissolto nella propria terra, negli antenati, nelle sue radici e tradizioni, è frutto di una visione che, in primo luogo, lo allontana da se stesso e lo fa « gettarsi nell'azione », come diceva il giovane Maurras : un'azione che è anzitutto creazione del terreno su cui fondarsi [9].

Il *pathos* della dottrina è in Barrès, paradossalmente, il risultato pragmatico di una tale distanza e dell'esigenza *programmatica* di radicamento – questa forse è l'origine della sua forza e della violenza della sua applicazione. « Le durezze e gli orrori della ragione di Stato », che Meinecke vedrà esplicitate nel testo di Tucidide, sono qui negate nella loro nudità e limitatezza « greche », ma sono allo stesso tempo vivificate in diverse forme dottrinali. Commenterà più tardi Maurras, cercando di annettersi quanto di fatto gli era stato rifiutato : « Barrès disait en 1889 qu'il n'y avait espoir de restaurer la chose publique en France sans une doctrine. Cette doctrine politique, nous nous sommes efforcés de l'édifier [10]. » Anche per questo, l'apparentemente marginale menzione del dialogo dei Melii, in un contesto che sfuma sempre di più la preminenza euristica e ideale della cultura che lo esprime, può servire da guida nella comprensione di un processo di ben più ampie conseguenze. Tra universalismo e particolarismo, il dialogo antico permette l'espressione delle forme contemporanee della cultura e della politica. Ma per capire la qualità propria di questa espressione si fa necessario partire da più lontano.

---

8 *Le Voyage de Sparte* di Barrès esce in volume presso Juven all'inizio del 1906, dopo la sua pubblicazione a puntate nella *Revue des Deux Mondes*. Ci sono varie riedizioni (nel 1922 l'aggiunta di una « lettre à André Beaunier » e di note). Il testo è ora presente in *Romans et voyages* di Maurice Barrès, a cura di V. Rambaud (Rambaud 1994). Sul *Voyage* si veda Frandon (1952) e l'introduzione e note in Rambaud (1994). Sugli anni di formazione letteraria e politica di Barrès si veda Sternhell (2000). Sempre su questi anni e sul movimento patriottico di cui parleremo avanti Sternhell (1978).

9 Mentre « les amis d'esprit » di Barrès, « par excès de culture », « demeurent à se lamenter » – notava significativamente Maurras in una recensione giovanile (Maurras, 1891*a*, p. 51) – Barrès stesso « se précipite à l'action avec les propos d'optimisme inséparables de toute marche en avant ».

10 « La doctrine », in *L'Action Française*, 28/9/1928, rist. in Maurras (1932), I, p. 20 (sul detto di Barrès cf. anche Maurras, *Le pape, la guerre et la paix*, 1917, in Maurras, 1932, I, p. 238).

Gloria Victis

A partire dall'immagine antica della *Nike* può lo scultore tolosano Marius Jean Antonin Mercié (1845-1916) comporre il suo più celebre monumento, elevato a simbolo di una nazione sconfitta che riafferma i propri valori e rende omaggio ai suoi caduti (fig. 1, p. 55). Non quindi una vittoria : la figura femminile alata riscatta la nazione nel portare tra le braccia, con fermezza e slancio, il soldato ferito. Alla impossibile *Nike* subentra una *Gloria Victis*.

Mercié poteva avere presente l'immagine della *Nike* più celebre, ritrovata sull'isola di Samotracia da Charles Champoiseau, e portata al Louvre nel 1863. Allievo e collaboratore di Falguière, Mercié vince nel 1868 il Prix de Rome, soggiorna in Italia e compone un « fiorentino » e già allora fortunato *David* ; espone, infine, nel Salone del 1874, quella che sarà la sua opera di più grande successo. Il gruppo in gesso viene fuso in bronzo e presentato al Salone dell'anno seguente. Reso monumento pubblico e simbolo patriottico, il gruppo scultoreo è riprodotto in varie forme e pubblicamente esposto a ricordo degli avvenimenti della guerra franco-tedesca. Nella sua attività successiva, Mercié non dimenticherà i temi di forte significato nazionale [11].

Dalla antica Vittoria al ricordo della recente sconfitta, i simboli si alternano e si oppongono, tra antico e moderno, anche nell'attribuzione del nome al gruppo : al liviano « Vae victis » – affermazione del gallo Brenno [12] – subentra il compassionevole « Gloria victis », destinato, in questi tempi propizi, ad un'ampia fortuna. A giocare con la ripresa dell'antica espressione era già stato Renan, che sulla *Revue des Deux Mondes* aveva, nel 1870, avvertito i Prussiani con un « Vae victoribus ». Ne sarà memore, anni dopo, il patriottico Paul Déroulède, quando intitola così l'ultima poesia dei suoi *Chants du Soldat* (1885).

Memoria dei caduti, memoria degli sconfitti. Alla guerra contro il nemico esterno era seguita la guerra civile, il cui ricordo doveva forzosamente restare conflittuale. Ai temi patriottici facilmente si congiungevano altri, il cui richiamo non era ugualmente condiviso all'interno della nazione. Louis Ménard (1822-1901), poeta, chimico, pittore ed ellenista, poteva ricordare, davanti ai caduti della Comune, le uccisioni del 1848. Già in occasione di questa prima repressione della rivolta cittadina, egli si era pronunciato a favore degli sconfitti, in prosa e versi, denunciando il silenzio verso i ribelli caduti (« … sans honneur, entassés pêle-mêle / dans la fosse commune on va jeter vos corps »). Quest'attenzione per i morti resterà un tema ricorrente nell'opera di Ménard, e lo ravvicinerà anche a quanti saranno lontani dai suoi ideali politici. Ma al lamento

11 Sul monumento di Mercié e sulla figura dell'artista cf. Schmoll Gen. Eisenwerth (1994), p. 231-234 ; Benezit (1999), t. IX, p. 499 ; Sondergaard (2001). Sulla presentazione dell'opera nel Salone del 1875 cf. Langenavais (1875), p. 936. L'opera viene descritta nel *Magasin Pittoresque* del 1875 (da dove abbiamo preso l'illustrazione, anche se non del tutto precisa). Il monumento è oggi esposto al Museo del Petit-Palais di Parigi.

12 Tito Livio, V, 48,9. L'espressione è anche in Plauto, *Pseudolus*, 1318.

funebre, nel componimento del ’48, corrispondeva la denuncia della violenza praticata contro i ribelli da parte delle forze repressive (« vous quittez avant nous une terre maudite / où Dieu même est toujours du parti du plus fort, / où le pauvre est esclave… » ; « nous vous avions promis de justes représailles / et nos bras enchaînés ne vous vengeront pas »).

La narrazione degli avvenimenti e i versi partigiani, infine pubblicati nel 1849, valsero all’autore un periodo di esilio a Londra. Nel *Prologue d’une Révolution*, questo ricordo poetico era anonimo [13]. Durante i fatti del 1872, Ménard si trova fuori Parigi, ma ricorda ancora una volta i caduti nelle *Rêveries d’un païen mystique*, che pubblicherà per la prima volta nel 1876 (seconda edizione 1886) e che ristamperà negli anni ’90 aggiungendovi alcuni capitoli insieme ad alcune poesie (Ménard 1895). Più che mai, in questa edizione, è guidato dal ricordo dei morti. La « religion de la cité » è solo uno dei temi che fanno pensare a Fustel de Coulanges, la cui opera era stata da lui criticamente recensita anni prima e alla quale aveva offerto una delle sue letture che diventeranno ricorrenti, quella di una visione apologetica cristiana [14]. Tuttavia, è Ménard stesso che ora avvicina le masse cristiane alle masse proletarie :

> Les philosophes et les lettrés se perdent en conjectures pour deviner comment les religions commencent, et quand ils pourraient assister à cette genèse, ils ne veulent pas ouvrir les yeux. Voyez dans Tacite l’opinion des Romains de ce temps-là sur le christianisme naissant : c’est un mélange d’horreur et de dédain. N’est-ce pas exactement ce qu’éprouvent aujourd’hui les classes dirigeantes quand, à des funèbres anniversaires, il y a des couronnes d’immortelles rouges déposées au Père-Lachaise, le long du mur des fédérés ? Rappelez-vous qu’il y a quinze ans, dans la *Critique Philosophique*, j’avais prédit ces pèlerinages : était-je prophète ? C’est que je savais que Paris n’oublie pas ses morts : *gloria victis* ! La religion de la cité, c’est le souvenir de ceux qui sont morts pour elle, *plebeiae deciorum animae* [15].

---

13 In forma anonima lo vediamo ancora nella ristampa del *Prologue* apparsa nel « Cahier de la Quinzaine », di Charles Péguy, nel 1905, dopo la morte dell’autore. In una copia dei suoi *Poèmes* di 1855, Ménard aveva aggiunto un ritaglio di giornale con la poesia, intitolata, a mano, « Les insurgés à leurs frères morts », juin 1848 (BNF, Naf 2481). Su Louis Ménard si veda Peyre (1932). Si veda anche Vidal-Naquet (1989), p. 262-263 (da vedere anche per la *Prière* di Renan).

14 *Année philosophique*, 1e année (1867), p. 469-498, in particolare p. 496-498. Fustel era accusato di avere scritto « un plaidoyer contre l’antiquité en faveur des sociétés chrétiennes ».

15 Ménard 1895, p. 219-220 (la citazione latina è tratta dall’ottava satira di Giovenale, v. 254). Questo brano era già stato pubblicato nella *Critique philosophique* (la rivista di Charles Renouvier) del 1889 (Ve année, p. 333-336 : « Le jour des morts »). Il riferimento è sempre alla *Critique philosophique* del 1876 (IVe année, p. 24-32), « Catéchisme religieux des libres penseurs », dove la menzione del Père-Lachaise era stata censurata. Diceva la nota del redattore : « Ici le manuscrit de l’auteur contenait quelques lignes que nous n’avons pas cru pouvoir insérer dans le journal. »

Ménard applica, ai morti della Comune, l'espressione patriottica, e rivive, nella nuova strage, il ricordo delle uccisioni del 1848. Sempre nella ristampa delle *Rêveries* del 1895, *e solo allora*, anteporrà, al componimento del '48 fino a questo momento anonimo, il titolo *Gloria Victis*. Con questo titolo la poesia ricompare quando l'autore pubblica le lezioni che, nel 1895, teneva all'Hôtel de Ville, dove ritornava ai racconti del *Prologue d'une Révolution* [16].

Tuttavia, *Gloria Victis* restava, in primo luogo, il ricordo della guerra, espressione logora e anche temuta da quanti speravano nella *revanche*, più che nella consolazione. Altro verrà ascoltato da Ménard, che non i temi del suo socialismo singolare : il curioso panteismo e soprattutto le considerazioni insistite sui culti dei morti. Maurice Barrès aveva ascoltato le *Rêveries* lette da Auguste Burdeau, suo maestro al Liceo, futuro deputato e ispiratore del personaggio Bouteiller, nei *Déracinés*. Frequenterà più tardi Ménard, e ne traccerà una acuta biografia dopo la morte. In essa ricorderà le sue prese di posizione politica e il suo componimento, *Gloria Victis*. Ma la passione del letterato ellenista per i sollevamenti popolari è ormai una parte della sua « figura bizzarra » : in effetti, « le rêve d'une société où régnerait le bonheur et la vertu », per Ménard, « ce fut la Grèce » (Barrès 1906, p. 18).

Questa biografia di Ménard dà inizio al *Voyage de Sparte* di Barrès [17]. Dopo aver suggerito – parlando di aneddoti raccontati da Leconte de Lisle – che « tutti gli aneddoti sono falsi », Barrès ne riferisce vari e brillanti sul conto di Ménard – e nella loro « falsità » fanno risplendere la figura dell'ellenista. Il *Gloria Victis* di Ménard – la pietà per i caduti del '48 e del '72 – non era un tema prediletto da Barrès, ma alla fine è la stessa Grecia di Ménard che si mostra a lui come dovere e fastidio. Ménard restava, però, figura centrale per Barrès, nella costruzione di una « memoria » e nel ritrovamento poetico dei temi che gli saranno più vicini : in particolare, il culto dei morti. Se l'atteggiamento di Ménard poteva infastidire chi, come Barrès, osteggiava per principio ogni rottura dell'ordine sociale, quindi ogni guerra civile, la sua *pietas* non poteva lasciare indenne il lettore appassionato di *Antigone*. « Il nous faut inventer des ancêtres à nos idées. Ils ajouteront leur autorité à ce grave enseignement *par la terre et par les*

16 Cf. « La plume », 16 sept. 1898, n° 9, « La Seconde République », p. 551-556 (la poesia a p. 553). Alcuni rimaneggiamenti accompagnano ogni riedizione della poesia da parte di Ménard.

17 A Ménard, Barrès aveva dedicato un contributo nel volume pubblicato l'anno dopo la morte del poeta da Édouard Champion : *Le Tombeau de Louis Ménard. Monument du souvenir*, H. Champion, Paris 1902. E poi, sulla *Revue Bleue* (n° 2, 4e série, t. XVIII, 12/7/1902, p. 33-40), « Quelques notes sur Louis Ménard », in parte riprese all'inizio del *Voyage de Sparte*. Subito dopo la morte di Ménard era apparso « Louis Ménard », di Ph. Berthelot (1901), e poi, dello stesso autore, *Louis Ménard et son œuvre*, Juven, Paris 1902. Per la ristampa delle *Rêveries*, Rioux de Maillou ha preparato una « préface », ed. G. Crès, Paris, 1911. Remy de Gourmont allora scriverà *Louis Ménard, païen mystique*, poi in *Promenades littéraires*, 4e série, Mercure de France, Paris, 1912, p. 161-169.

morts, auquel nous nous sommes dévoués et que chaque jour rallie des magnifiques appuis » (Barrès 1902, p. 36).

Ancora negli anni ’80 Ménard aveva scritto una *Histoire des Grecs* (Ménard 1884), di cui si disse che era la sola opera « que nous puissions opposer aux travaux allemands et anglais [18] ». L’episodio dei Melii vi era spiegato con la « decadenza morale » degli Ateniesi. Sarebbe possibile notare che il verso di Ménard per i caduti del ’48, « où Dieu même est toujours du parti du plus fort », sembrava evocare l’episodio antico. Sono gli dèi ad aver stabilito, sin dall’origine, la legge della forza. « Jamais la doctrine politique de la force primant le droit n’a été exposée d’une façon plus nette ; quant à la pratique, le christianisme et la philosophie n’y ont rien changé, et cette théorie immorale est encore appliquée aujourd’hui » (p. 513).

In mezzo agli Imperi

Gennaio 1903. Sulle pagine del *Mercure de France*, Remy de Gourmont (1858-1915) intitola uno dei suoi *Épilogues* : « La Fin des Boers ». Dopo la vittoria degli Inglesi nella guerra in Sudafrica, nel 1900, i Boeri non si erano rassegnati e avevano dato inizio a un intenso periodo di azioni di guerriglia. La strenua resistenza della piccola popolazione sudafricana e la durezza della repressione britannica – con la creazione di campi di concentramento per le comunità boere – aveva richiamato l’attenzione dell’Europa e aveva suscitato voci discordanti anche all’interno della potenza dominante. Le azioni boere provocavano ben altre simpatie, che non quelle – precedenti e contemporanee – dei popoli neri. Non era, però, soltanto l’origine europea dei Boeri che portava le nazioni in Europa a interessarsi alle vicende del conflitto : esse vedevano i propri cittadini in mezzo alle forze in lotta – la Francia vi aveva perso nel 1900 l’avventuroso Colonel de Villebois-Mareuil –, vi era stata la richiesta di mediazione del conflitto, e, infine, si imponeva a tutti il feroce gioco tra le grandi potenze coloniali. L’umiliazione di Fachoda, dove, nel 1898, gli Inglesi avevano bloccato l’espansione francese in Sudan, aveva lasciato il suo segno, e le oscillazioni nella politica estera francese potevano essere lette secondo quelle scelte precise – filoinglesi o filotedesche – che Maurras ha voluto chiamare di « deux grands poèmes diplomatiques [19]». Espansione coloniale e parole d’ordine nazionalistiche s’intrecciavano con gli impeti patriottici. Gourmont poteva quindi iniziare il suo *Épilogue* : « Elle semble enfin passée de mode, l’antienne *Gloria victis.* »

18 L’affermazione è di Berthelot (1901), p. 587.

19 Ch. Maurras (1910), p. 216 (cf. G. Dupré, in Barrès-Maurras, 1970, p. L). In particolare, il cambio tra i ministri agli Affari esteri, da Gabriel Hanotaux (fino al 1898) a Théophile Delcassé (dal 1898 al 1905), aveva chiaramente indicato un diverso posizionamento rispetto alle potenze europee e al ruolo dei Francesi di fronte alle vicende dell’espansione coloniale in Africa.

Il ricordo compassionevole dei caduti della guerra franco-tedesca era stato alla base del movimento patriottico – richiamo continuo alla memoria della nazione smembrata e riaffermazione della sua necessaria ricomposizione. L'affievolirsi di questa memoria poteva essere temuto da quanti dediti al rafforzarsi dei nuovi ideali. Tuttavia, non solo ai derisori della propaganda patriottica, come Gourmont, la ripetuta menzione dei caduti poteva suscitare fastidio. Anche per i *revanchistes*, l'eccesso di auto compiacimento nella sconfitta era considerato un ostacolo all'azione. « Non, ne dites pas *Gloria victis* », scrive Barrès tra il 1906 e il 1907 (*Mes Cahiers*, V, p. 272), e, nel 1908, sotto l'influenza dello scultore Baffier, descrive, senza nominarlo, il monumento di Mercié : « Cet épuisé que soutiennent des femmes » (*Mes Cahiers*, VII, p. 34). Sembra acuirsi in quegli anni la sensibilità per l'aspetto deleterio di un culto che poteva offuscare l'ardore di una ripresa e di una guerra che, sappiamo – e allora lo presentivano –, non doveva tardare [20]. Attento ai temi che restavano comunque di predilezione barresiana, Maurras cercherà, nel 1910, di stabilire delle distinzioni : « Le culte attentif et pieux d'un souvenir de deuil est une idée très juste. La *glorification des vaincus* (corsivo mio) est une idée fausse. Elle nous a fait, ces derniers quarante ans, un immense mal. » E così giunge presto all'accusa : « Ce patriotisme de théâtre et de tribunal était fait pour tourner tôt ou tard à la trahison [21]. »

Gourmont restava ostile ai temi patriottici – così come a quelli popolari, che però contavano solo su voci isolate tra i letterati, come era stata quella di Louis Ménard. Contro la propaganda patriottica Gourmont si era pronunciato già nel 1891, con un articolo sul *Mercure de France* che aveva suscitato una forte reazione e che gli era costato il suo posto di *attaché* alla Bibliothèque Nationale. Le *Joujou patriotisme* iniziava con una sarcastica critica a Paul Déroulède, il fondatore, nel 1882, della Ligue des Patriotes, l'autore dei *Chants du Soldat*, del 1885, figura guida tra i *revanchistes*, nonché futuro fallito golpista del '99. Gourmont ci raffigura una Francia stanca dei suoi difensori e concorde in ciò con il suo proprio sentimento :

> Nous aussi : le désir de renouer à la chaîne départementale les deux anneaux rouillés qui un heurt un peu violent en a détachés ne nous hante pas jour et nuit. Nous avons d'autres pensées plus urgentes ; nous avons autre chose à faire. Personnellement, je ne donnerais pas, en échange de ces terres oubliées, ni le petit doigt de ma main droite ; il me sert à soutenir ma main, quand j'écris ; ni le petit doigt de ma main gauche ; il me sert à secouer la cendre de ma cigarette.

20 Alcuni esempi citati in McWilliam (2000) p. 270 (in particolare, E. Poiré, *Les monuments nationaux en Allemagne*, 1908 : « Fallait-il, au rebours de nos belliqueux ancêtres qui disaient *Vae Victis* ! chanter, partout, à présent, le *Gloria Victis* ? Comme s'il y avait de la gloire à être vaincu ! ») ; Becker (1997), p. 672 (Louis Bertrand, nel 1913, poi in *Le sens de l'histoire*, Paris 1917, p. 39 : « Neanche una città senza una *Gloria victis*… La Francia dovrebbe essere la casa dei vivi o dei morti ? »).

21 « La médaille », *L'Action Française*, 12/2/1910, rist. in Maurras (1932), II, p. 149-150.

Gourmont ostentava, nel suo articolo, allo stesso tempo, l'importanza dei suoi legami con la cultura tedesca e il fastidio per i discorsi svincolati dall'azione. La *revanche* rinviata poteva infastidire anche altri, ma in Gourmont quelle parole, in generale, indicavano la mancanza di senso di principi che non erano fondati sulla forza concreta capace di affermarli :

> La question, du reste, est simple : l'Allemagne a enlevé deux provinces à la France, qui elle-même les avait antérieurement chipées : vous voulez les reprendre ? Bien. En ce cas, partons pour la frontière. Vous ne bougez pas ? Alors foutez-nous la paix.

Ecco quindi l'apparente sollievo, molti anni più tardi – nel 1903 –, per l'« antienne *Gloria victis* » passata di moda. Non altri erano i toni delle più recenti affermazioni gourmontiane, dal sapore nietzscheano, miranti a indicare il carattere illusorio di ogni regola morale e l'ineluttabile imposizione della forza nei rapporti umani, all'interno della nazione e nei conflitti internazionali. Ma la guerra dei Boeri ritorna con insistenza negli scritti di Gourmont, lasciando trasparire un disagio per l'uso spietato della forza da parte del grande rivale inglese e, al tempo stesso, il desiderio di fare rispecchiare, nelle vicende del piccolo popolo così sicuro dei propri valori, la visione propria dei temi nazionali nella Francia sconfitta. Nel 1900, nell'*Épilogue* intitolato *Boeromanie*, Gourmont affermava : « Il faut, pour bien comprendre les événements de l'Afrique du Sud, les ramener à des propositions européennes. » Se è vero che « les droits sont limités par l'idée même que nous faisons de la Force », se « la Force crée le droit », quanto all'azione inglese c'è da osservarne un uso eccessivo che può essere « outrageant pour la sensibilité humaine ». Al contrario, « dans la lutte entre la France et l'Allemagne, la Force s'exerça, non son abus ».

Siamo nel giugno 1900, quando appare la *Boeromanie*. Maurice Barrès era allora appena tornato dal suo viaggio in Grecia, effettuato tra aprile e maggio. Qualche mese prima, a gennaio, si era realizzata a Nancy – ed il luogo è di per sé significativo – una « Conférence pour les Boers ». Barrès aveva inviato una lettera ai partecipanti (*Mes Cahiers*, II, p. 169-170) : i Boeri sono « un peuple de héros », essi « nous sont un exemple [22] ». La politica inglese è « brutale » e particolarmente odiosa ai Francesi a causa dell' « affront de Fachoda », che non può essere « effacé par la gloire de Marchand », il generale francese rientrato in patria. I Boeri sono quindi un esempio e in qualche modo anche uno speranzoso riscatto per la Francia fallita in Africa. Ma non possono essere anche una consolazione. « Il ne faut pas… que nous nous hypnotisions sur l'impérialisme anglais… Il ne faut pas… faire le silence sur les ressentiments qui subsistent chez nous contre les Allemands [23]. » Nel timore di un silenzio che darà poi

22 I Boeri erano già nel 1897 esempio per Barrès del « nationalisme » : cf. Barrès-Maurras (1970), p. 137 nota 2.

23 Barrès e Fachoda : cf. Barrès (1902*a*), II, p. 91-105 : « Le Commandant Marchand et ses rapports avec le Parlement. »

un qualche sollievo a Gourmont, Barrès sente il dovere di reagire : « Il est devenu de mode d'insinuer que la question d'Alsace-Lorraine n'est pas d'importance capitale pour nous… C'est un mensonge. Les intérêts permanents d'un grand peuple ne sont pas livrés aux fluctuations de l'opinion publique. »

L'interesse di Gourmont per le questioni africane non era nuovo, e in esso non nascondeva la sua sensibilità antibritannica, secondo un esplicito desiderio di espansione coloniale : « Il appartient surtout à la France et à l'Allemagne de maintenir leur droit de reconstituer, en Afrique et en Asie, d'autres Frances et d'autres Allemagnes » (*Épilogues*, *Mercure de France*, janvier 1899). Nello stesso gennaio 1900 in cui si realizzava a Nancy la « conférence pour les Boers », Gourmont parlava lungamente, e ironicamente, sempre nel *Mercure de France*, della « généreuse Angleterre [24] ». Identificandosi per un momento con l'opinione dei propri concittadini, Gourmont cerca di spiegare la propria e altrui simpatia :

> Il n'y a presque rien d'européen, si ce n'est les canons, dans ce pays qui n'a pas beaucoup dépassé la période pastorale, et cependant c'est avec une émotion fraternelle que nous songeons à ses destinées. Peut-être que le Transvaal et l'Orange nous donnent en ce moment le plaisir d'une fable ou d'une tragi-comédie (p. 228).

L'emozione fraterna per i Boeri, la simpatia per i deboli e per i vinti, poteva trasformarsi, in Francia, nel sentimento della nazione, sconfitta nella guerra, amputata nel suo proprio territorio e bloccata nella sua espansione coloniale.

Gli Ateniesi in Africa

I Boeri servono da esempio e scuotono la sensibilità dei Francesi. E permettono che si parli di politica, nella sua logica e nella sua universalità. La resistenza boera, dopo il 1900, viene duramente sconfitta con le armi e con i campi di concentramento. La simpatia per la loro causa deve ora sottostare alle « ragioni » della politica. Sei mesi dopo la *Boeromanie*, Gourmont ritorna sul tema in un altro *Épilogue* : *De l'arbitrage ou guerre à la guerre* (gennaio 1901). Altre analogie toccano i sentimenti e confortano la ragione disincantata dei rapporti di forza : un arbitraggio tedesco sfavorevole alla Francia, nei confronti del Brasile, rivela i limiti di tali procedure di giustizia, e l'imposizione del dominio britannico sulle terre boere, nel settembre 1901, conferma le ragioni del potere. Il presidente e comandante boero sconfitto, Paul Krüger, partito per l'Europa, vi riceve

24 Si tratta di un *Épilogue* incluso poi nella *Nouvelle Suite d'Épilogues* apparsa nelle *Promenades littéraires* VII, p. 226–233. Due esempi significativi nella sterminata serie di interventi sulla guerra boera : sulla *Revue des Deux Mondes*, mars 1900, un lungo articolo del giurista Arthur Desjardins su « L'Afrique Australe et le droit des gens » ; il pacifista Destournelles de Constant, sempre nel marzo 1900, pubblicava « Le Transvaal et l'Europe divisée », sulla *Revue de Paris* (p. 439-444).

una calorosa accoglienza, viaggiando da Marsiglia ad Amsterdam. La sua richiesta di una mediazione da parte delle nazioni europee è assurda, considera Gourmont, vista l'importanza del contendere e la discrepanza tra le forze : significherebbe richiedere l'intervento armato europeo contro l'Inghilterra. « Ce qui s'accomplit dans l'Afrique du Sud est odieux et blessant pour la sensibilité ; mais ni des discours y remédieront, ni des pétitions, ni de douces sentences. Il n'y a de droit contre la force que la force elle-même. »

Gourmont sembra aver conferma nei fatti e nel gennaio 1903 appare l'*Épilogue : La fin des Boers*. Ma quale poi la ragione di cui si fa cantore Gourmont ? Quella del dominio dei più forti, dell'inutilità dei valori morali e anche dell'accettazione di questi fatti da parte di una popolazione dimenticata, i Boeri sconfitti… e infine, un po' più lentamente, dell'oblio della sconfitta della propria nazione. Questa Francia ora senza pietà per gli sconfitti rivela « une meilleure santé morale et moins de sensiblerie que ne le feraient croire certaines déclamations politiques. Nous avons encore du goût pour la vie, pour la force, pour les attitudes de domination ». La *pietas* per i vinti fa parte « de notre sentimentalisme chrétien ». Gourmont ne sarebbe immune ? Non è chiaro, importa dichiarare la legge implacabile del dominio, la sua universalità. Dovendo farne un esempio, Gourmont si richiama però ad una altra *gloria victis*, che non quella della nazione francese sconfitta dai Prussiani : si tratta della Comune, vista nella sua « verità » dagli Inglesi, secondo un articolo del *Times* del 21 marzo 1871 : Comune contro Assemblea, è la forza contro il diritto « et c'est la solution de la première qui décidera des mérites de la seconde ». Un linguaggio scientifico, commenta Gourmont, e quindi bello. « La Commune avait tort, puisqu'elle a été vaincue, et durement. » Le forze socialiste sono vinte, erano quindi falsi i diritti pretesi. Curiosamente, senza che vi sia alcun richiamo esplicito, è il *Gloria victis* di Ménard ad essere qui concretamente contrastato. Ma lo stesso avviene con gli altri sconfitti, come si può constatare ora con i Boeri e, forse – almeno sembra così auspicato – con la Francia di fronte all'Alsazia e la Lorena conquistate.

Il linguaggio restava ambiguo, gli esempi incerti. La sconfitta atroce dei Boeri lasciava i segni sulla « sensibilità » più che sulla ragione – e la richiesta della forza era operata proprio da quanti avevano trasformato, con grande facilità, i temi patriottici in pretese nazionali.

Lontano dal « sentimentalismo cristiano », Gourmont presenta quindi « l'émouvant dialogue entre les Athéniens et les Méliens » riportato da Tucidide e letto nella traduzione di Charles Zévort : un traduttore, secondo Egger, « plus philosophique qu'helléniste », e una traduzione in cui « l'élégance » e la « fermeté habituelle de son style » contrasta con « quelques défauts du texte grec » (*Journal des savants,* 1873, p. 406). Gourmont non ci spiega perché questo dialogo è « émouvant » – rispetto, ad esempio, al « furchtbar » con cui era stato caratterizzato da Nietzsche [25], autore che

25 *Menschliches Allzumenschliches*, II, 92, *Ursprung der Gerechtigkeit*, all'interno della *Geschichte der moralischen Empfindungen*. Meinecke, nel passo citato, ricorre a *Furchtbarkeit*.

Gourmont doveva avere qui ben presente – e cerca di accentuare, nella sua lunga citazione, il richiamo ateniese all'universalità dei propri principi e della propria azione. Gli Ateniesi, in Tucidide, esprimono la realtà della politica, dell'imposizione della forza tra gli uomini e tra le nazioni. Gourmont parte dal discorso degli Ateniesi nel primo libro (I, 76, 2) : « C'est une loi que nous n'avons pas établie les premiers, elle est de tous les temps, que le plus faible doit obéir au plus fort. » E prosegue con gli Ateniesi a Melo :

> Il faut s'en tenir à poursuivre ce qui est possible, en choisissant pour base un principe sur lequel nous pensons de même et n'avons rien à vous apprendre. C'est que, dans les affaires humaines, on se soumet aux règles de la justice quand on y est contraint par une mutuelle nécessité : mais que, pour les forts, le pouvoir est la seule règle, comme pour les faibles, la soumission (da Tucidide, V, 89).

I Melii « n'ont rien à dire à cela », ma si appellano alla « protection des dieux » e parlano dei « droits sacrés [26] ». La religiosità dei Melii – e dei Boeri – è fonte di illusioni, ed erano già gli Ateniesi a dirlo : « Nous ne faisons rien qui ne soit d'accord avec les idées religieuses admises parmi les hommes… partout où il y a une puissance, une nécessité fatale veut aussi qu'il y ait domination » (da Tucidide, V, 105). La regola è universale, dicono gli Ateniesi, non smentiti nella storia successiva dai Macedoni e dai Romani – oratori meno loquaci e meno capaci. L'esempio cristiano è presente a Gourmont, che si era riferito a « notre sentimentalisme chrétien », come era presente a Ménard. Gourmont osserva la « realtà » per mezzo di Tucidide, il quale sembra consapevole di affermare una regola che non è solo greca. Una regola che conserva il suo valore nella moderna Europa delle nazioni così come nell'Africa infine spartita fra le potenze europee. Ma, diversamente da Tucidide, l'esposizione di questa verità conduce, secondo Gourmont, alla rassegnazione – si accetta « più volentieri » la legge del più forte dopo aver letto il dialogo – e si traduce anche nella forma dell'ammonimento e del consiglio :

> Les Boers auraient mieux fait de lire Thucydide que la Bible. Un peu de prudence leur eût permis d'échapper à leur triste sorte et de ne pas figurer, avec les Méliens, parmi les victimes historiques de la crédulité religieuse.

La scelta di Sparta

Non doveva essere facile per Barrès dimenticare la sarcastica osservazione di Remy de Gourmont in una lontana recensione al *Jardin de Bérénice*, apparsa sul *Mercure de France* nell'aprile 1891 :

> Scandaleuse confession, sans doute : – je n'aime pas M. Barrès. Quand je lis un roman de M. Barrès, je crois lire un roman de M. Renan.

26 Da Tucidide V, 104 : *tyche ek tou theiou – hosioi pros ou dikaious histametha.* Per le traduzioni della prima espressione cf. Canfora (2000), comm. ad loc.

L'ombra di Renan doveva certamente accompagnare l'autore di *Huit Jours chez M. Renan* (1888) ancora quando decise di intraprendere il suo viaggio in Grecia [27]. Renan restava la figura ingombrante di « intellettuale » *avant la lettre*, la *Prière*, elemento simbolico e modello letterario che però si sbiadiva con le nuove generazioni di letterati e di eruditi.

Sullo stesso numero del *Mercure* in cui recensiva Barrès, Gourmont aveva anche pubblicato *Le Joujou Patriotisme*, dove una breve menzione di Barrès ne sottolineava criticamente l'impegno politico-patriottico. Gourmont ritornerà spesso e sempre criticamente, nelle sue recensioni, sull'opera e sulla figura di Barrès [28]. Inoltre, i due letterati si scontrano più di una volta sulle questioni principali della vita politica del paese. Gourmont, che già nel 1895 aveva ironizzato sulla proposta barresiana di espulsione degli stranieri, e che, in quello stesso anno, aveva svolto una inchiesta sui rapporti intellettuali franco-tedeschi cui aveva risposto anche Barrès, si asterrà su Dreyfus e sarà a fianco di Gide, contro Barrès e Maurras, nella discussione sui « déracinés [29] ». Noncurante delle cattive recensioni precedenti di Gourmont a Barrès, Maurras scriveva all'amico nel 1897, suggerendogli l'invio di *Les Déracinés* a Gourmont, il quale, nonostante fosse « un lépreux et un bavard », aveva anche « des éclairs [30] ».

---

27 Barrès ristampa *Huit Jours* nel 1904, con l'aggiunta di *Renan au Purgatoire*.

28 Una recensione a *Trois stations de psychothérapie* appare qualche mese dopo sul *Mercure* (giugno 1891). L'anno seguente è la volta di *L'Ennemi des Lois* (febbraio 1893). Barrès diventa poi l'oggetto di una delle *Masques* (nel *Mercure*, 1897, poi nel *II^e Livre des Masques*, 1898). Successivamente, nelle *Promenades Littéraires*, 1904, appare un saggio dal titolo *Le sentimentalisme de M. Barrès*.

29 Barrès e gli stranieri : *Épilogue*, *Mercure de France*, novembre 1895 (sono i primi *Épilogues*), poi in *Promenades VII*, p. 161. Su Dreyfus, *Épilogues*, dicembre 1897 (*Épilogues*, I) ; e in molti interventi successivi. Sui *transplantés*, *Promenades littéraires*, 1904 (orig. *The Weekly Critical Review*, 30/7 e 10/9/1903).

30 Lettera di Maurras a Barrès di ottobre 1897, in Barrès-Maurras (1970), n° 133, p. 141. Poche le menzioni di Gourmont nei *Cahiers* : cf. IV, p. 45, e soprattutto XIV, p. 97-98 (un Gourmont « pentito »). Nel Fonds Barrès alla Bibliothèque Nationale si trovano alcune lettere e biglietti inviati da Gourmont a Barrès, già datati del periodo del « Joujou Patriotisme » (Gourmont spiega a Barrès il suo allontanamento dalla Biblioteca Nazionale), poi per occasione della « Masque » di Barrès (che ne aveva chiesto un « tiré à part »), infine la lettera del 13 dicembre 1914 (il « pentimento » : « Merci, mon cher Barrès, la vie m'a, en effet, appris beaucoup de choses et les plus vraies, quoique les plus douloureuses, en ce temps-ci »). Già nel Fonds Barrès stampati (Z-Barrès), sempre alla Bibliothèque Nationale, si trovano vari invii di Gourmont a Barrès, alle volte accompagnati da biglietti da visita di Gourmont : in particolare vi troviamo alcuni *Épilogues* e le *Promenades littéraires*. Barrès possedeva l'edizione del *Mercure de France* del 1903, dove sono presenti i brani del dialogo dei Melii. Ringrazio i conservatori Marie Odile Germain e Jean-François Foucaud per avermi agevolato la consultazione, rispettivamente, dei fondi manoscritti e stampati di Maurice Barrès.

Di fronte a questa continua attenzione per la propria opera, Barrès sembra tacere su Gourmont. Gourmont doveva però restargli presente non solo attraverso quelle parole a lui riferite direttamente, ma anche per mezzo dei vari argomenti « gourmontiani » che toccavano Barrès – l'antipatriottismo e il suo filogermanismo, i termini stessi impliciti nella inchiesta sui rapporti franco-tedeschi condotta da Gourmont. Ma forse Gourmont restava presente anche laddove questa presenza era meno apparente, tracce di una lettura e di un accompagnamento non necessariamente riconosciuti da Barrès. L'eco degli interventi di Gourmont – in ogni caso, la pregnanza e la risonanza delle sue osservazioni – può essere riscontrata ben al di là dei riferimenti espliciti al personaggio e alla sua opera. Probabilmente anche in quel racconto di viaggio – genere non frequentato dal sedentario Gourmont –, in cui Barrès doveva fare i conti con Renan e con il richiamo all'ideale antico [31]. Ma in cui doveva anche, e forse soprattutto, fare i conti con Maurras, con il suo ideale greco e, indirettamente, con il suo progetto politico.

Renan, Ménard e Maurras. Già nel titolo dell'opera in cui racconta il suo viaggio in Grecia Barrès si contrappone all'Atene variamente idealizzata dei suoi interlocutori. *Le Voyage à Sparte* appare, cinque anni dopo il viaggio in Grecia, sulla *Revue des Deux Mondes* – la stessa rivista della *Prière* di Renan – a quattro riprese, tra la fine del 1905 e l'inizio del 1906, e subito in quest'anno viene pubblicato in volume come *Le Voyage de Sparte*, presso Juven, lo stesso editore di *Anthinea*. I toni finali della preghiera di Renan, riscontrando la distanza e la noia nei confronti dell'arte antica, prevalgono e offuscano le immagini ancora difese ed esaltate da Ménard o da Maurras. Il viaggio di Barrès si realizza a partire da questa delusione e ne offre la conferma. Non vi è alcun miracolo, in queste forme, toni, parole antiche così distanti dal sentimento dell'autore e dei suoi contemporanei, nella propria temporalità e nella propria geografia.

Non sono « ricordi d'infanzia » e l'uomo maturo, scrittore acclamato, parte infastidito alla realizzazione di questo suo « devoir de lettré ». Si tratta di un insuccesso, ma non poteva essere altrimenti. « Un bon voyage, c'est un cas de mimétisme », e questo mimetismo non avviene, nella distanza da quel mondo troppo spesso rimarcata, sin dall'inizio, prima del contatto. Una curiosità che nasceva « du dehors, plutôt que de mon cœur profond ». Maurras aveva mancato il viaggio a Sparta, nell'impossibilità di allontanarsi da Atene. Il *Viaggio di Sparta* cerca di riconsiderare ogni devozione e ogni miracolo in quella terra distante, secondo un gioco di spostamenti, di offuscamento e di variazione della sensibilità [32]. Da un lato, poiché di devozione si tratta, manca il

31 Gourmont non menziona il *Voyage de Sparte* di Barrès sul *Mercure*. Sull'*Ermitage*, che lui dirigeva insieme a André Gide, appare una recensione a firma di Michel Arnaud (1906, vol. 34, primo semestre, p. 134 ss.). Si noti che Gide aveva recensito molto favorevolmente *Au service de l'Allemagne*, sull'*Ermitage* del secondo semestre 1905 (vol. 33, p. 41-44).

32 Sentimento della distanza : « Sur le paquebot du Pirée, je songe qu'en peu d'heures, j'aurais pu gagner Barcelone et gravir le Montserrat, ou bien franchir une fois encore le ravin de Tolède… »

sentimento e l'idea di appartenenza, criteri che si impongono al di sopra di altre logiche. D'altro lato, il chiarore che era all'origine dell'ammirazione per il « classico » viene attenuato, secondo uno sguardo attento e rinnovato su quanto si afferma nel campo del bello e della ragione.

Vari erano stati i consigli prodigati da Maurras a Barrès, quando, un anno prima, quest'ultimo aveva pensato di estendere fino ad Atene il suo viaggio nel Nord Italia [33]. Alcuni saranno poi effettivamente seguiti da Barrès, che porterà con sé la guida « Joanne » – edizione 1896, di Haussoullier, aveva precisato Maurras [34]. Altri saranno particolarmente apprezzati, ma erano rilegati da Maurras in un *post-scriptum* : « Je vous recommande d'entrer dans les petites chapelles orthodoxes perdues dans la campagne. » « Il y a de si belles choses » – dice Maurras – « que ce n'est pas la peine d'en chercher des curieuses » – ma non sembra che Barrès abbia acquietato la propria curiosità e la particolarità dei suoi interessi. Sull'Acropoli, « refaites-y une prière en mémoire de moi »… Il viaggio di Barrès è rinviato, e nel 1900 Maurras cerca di pubblicare *Anthinea*. Il 19 aprile di quell'anno Barrès parte per la Grecia, dove certamente non farà la preghiera sull'Acropoli che gli era stata richiesta. Durante il viaggio nuovi consigli gli arrivano dall'amico – che teme che Barrès sia già passato da Eleusi verso Sparta, un timore che gli fa ancora ricordare Renan : « À moins que ceci ne vous rejoigne en voyage, à Sparte, par exemple, et que la *maîtresse d'erreurs sombres* vous souffle ses malignités [35] ! » Lui stesso non era riuscito a lasciare Atene per Sparta, ricorda ancora Maurras al futuro autore del *Voyage de Sparte*.

La devozione di Barrès si esprimerà quindi « altrove », che non ad Atene e nei suoi simboli. Sarà presso la chiesa di Dafnè, sulla strada di Eleusi, dove Barrès si sofferma, significativamente, con il suo amico l'Abbé Brémond (1865-1933). Il futuro autore della *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* trasformerà le proprie impressioni di questo viaggio in *Le Charme d'Athènes*, una « méditation sur Athènes » apparsa in rivista nel 1902 – l'anno in cui Barrès intraprende finalmente il racconto del proprio

33 Barrès-Maurras (1970), n° 209, p. 237-279, lettera dell'aprile 1899.

34 Bernard Haussoullier, l'editore della *Costituzione ateniese* aristotelica, aveva pubblicato la guida *Grèce* presso Hachette, nella collezione di guide Joanne, in due volumi, già nel 1888-1891, con ristampa nel 1896 (volume I : *Athènes et ses environs*) e 1897 (*Grèce continentale et îles*). Gli esemplari utilizzati da Barrès nel suo viaggio, con la firma « Maurice Barrès, Athènes, avril 1900 » e qualche sottolineatura, sono conservati presso la Bibliothèque Nationale (Z-Barres – 20561 e 20562).

35 Barrès-Maurras (1970), n° 247, p. 280-282, lettera di maggio 1900. Cf. anche la lettera n° 246, p. 279-280, « début avril 1900 », prima della partenza di Barrès. Le reazioni di Maurras subito dopo la pubblicazione del *Viaggio* di Barrès sulla *Revue des Deux Mondes* sono ambigue – nella lettera n° 386, p. 457, dec. 1905, parla delle sue « grimaces », ma nello stesso mese dirà : « J'aime trop votre voyage » (n° 388, p. 462).

viaggio – e poi in volume nel 1905, con dedica a Barrès [36]. Oppure quella devozione sarà ritrovata nel ricordo, spesso cancellato, di un passato greco più recente, che è anche francese e che significa tradizione e continuità, e non solo ideale e distanza – come nella presenza, in quel mondo, dei crociati, o nell'indignazione per la torre medievale costruita sull'Acropoli dai duchi di Atene e poi abbattuta dagli archeologi. Sarà infine la devozione che si rivela nella scelta di Sparta, anche in assenza di monumenti e reliquie.

Barrès ricostruisce la propria memoria del viaggio nel lungo periodo che intercorre tra il suo ritorno, il 25 maggio 1900, e la consegna del testo alla *Revue des Deux Mondes*, alla fine del 1905 – testo poi ancora rivisto per l'edizione del 1906. All'intenzione dichiarata di raccontare la propria esperienza segue un continuo rinvio della scrittura, e il ricordo del viaggio emerge nella sua distanza già alla fine del 1901. Quella visita appariva inutile per la comprensione dell'antico (*Mes Cahiers*, II, p. 234-235), e, diversamente da Maurras, Barrès non si sentiva « missionaire » di quel mondo (II, p. 267-268). Restava in ogni caso la provocazione sempre viva dell'ideale antico :

> Repensé à Athènes – Voyage mauvais, car il laisse entrevoir une perfection dont il faut que j'écarte l'idée. La vie n'est pas assez longue. Dans cette voie où Athènes m'invite je dois renier Hugo qui m'apparaît comme un charlatan, zim, boum, boum ; la Lorraine qui est un chétif canton ; mon œuvre, où il y a quelques promesses d'ordre et de raison, mais qui s'adresse tout de même à des esclaves. Athènes : équilibre et raison (*Mes Cahiers*, II, p. 265).

Ma questo resta un miraggio, e a partire dal 1902 Barrès riprende più di una volta la scrittura della sua esperienza. Il timore per « l'invito » ateniese – e per la costruzione della propria identità – sembra svanito. « Pour ma Grèce, à propos de l'admiration un peu stérile qu'inspire Athènes… » « Notre capitale est maintenant chez les Barbares, nous sommes d'eux, nous parlons pour eux [37]. » Nel richiamo alla Grecia antica Barrès può riaffermare la propria tradizione e il proprio paesaggio.

« La filosofia di Barrès è una filosofia dell'eredità [38] », ed è quindi tutta l'eredità greca che viene messa in gioco, e quanti credevano riceverla, come Charles Maurras e Jean Moréas. L'affinità con Brémond si mostra particolarmente significativa, nel recupero programmatico della tradizione. Insieme al compagno di viaggio gesuita – si dice

36 Henri Brémond avera studiato a Aix-en-Provence nello stesso « Collège catholique » frequentato da Maurras (cf. Barrès-Maurras, 1970, p. 482 nota). L'amicizia tra Brémond e Barrès è comprovata anche dai reciproci riferimenti nelle proprie opere, mentre critici saranno i rapporti tra Brémond e Maurras. Brémond parla di Maurras e Ménard in un contributo per *Études*, citato da Barrès (1902*b*), p. 38.

37 *Mes Cahiers*, III, p. 131, Neuvième Cahier, 17/4/1903 – 10/1/1904.

38 Benjamin, 1934, p. 267. Commentava con acume Gourmont : « M. Barrès croit dur comme fer aux mystères de l'hérédité, il y croit aussi fort que ce pauvre Zola, pour qui c'était article de foi » (*Mercure de France*, t. LXXII, 1/4/1908, n° 259, p. 537).

in una nota alla prima edizione del *Voyage* [39] –, Barrès è pronto ad accettare il principio dell'autocorrezione, se gli manca la percezione del bello : « Aussitôt que le beau lui cause de l'ennui, un honnête homme s'examine et travaille à se corriger » – un'affermazione di Maurras, da *Anthinea*, critico ancora una volta verso Renan e la noia suscitata dall'antico, e che doveva servire da epigrafe al libro di Barrès [40]. Questa modesta e penitente ammissione della propria inferiorità o impotenza nell'accogliere l'antico contiene, tuttavia, molto di più di quanto sembra esprimere, a incominciare dalla scelta della propria eredità e dalla costruzione di un *sentimento* della politica.

Bibelots

La visita all'Acropoli di Atene rende perciò il senso di un viaggio che sarà « di » Sparta. L'esperienza renaniana è vissuta alla rovescia, e così riconosciuta, secondo una consapevolezza che precedeva il viaggio.

Barrès si avvicina ad Atene. Il lettore, avvertito del distacco iniziale del viaggiatore rispetto all'oggetto del suo racconto, era stato ambiguamente sollecitato da immagini antiche grazie al paesaggio campestre e pastorale delle terre del Peloponneso avvistate dall'imbarcazione : un « miraggio » che minaccia di imporsi sui « lieux du miracle hellénique ». La visione di Atene, ancora lontana, può provocare una rinnovata e, tuttavia, attesa emozione. « Le cœur hésite, le doigt, le regard interrogent », di fronte alla rocca, ad alcune colonne, al triangolo del frontone del tempio. E subito quell'immagine prende l'apparenza di « un autel abandonné ». « Le plus précieux morceau de matière que soit au monde s'expose si familièrement. » E' secondo il sentimento e con una certa devozione che il viaggiatore si avvicina ad Atene, e la semplicità dell' « altare » Partenone rivela al lettore, allo stesso tempo, un disprezzo per la debolezza del simbolo

39 *Voyage de Sparte*, p. 287-289, note 1. In questa nota Barrès fa inizialmente la cronologia del suo viaggio rispetto a quello di Maurras – 18 mesi dopo il suo ritorno esce *Anthinea* –, cita poi il volume di Brémond appena uscito e si riferisce anche al *Voyage de Grèce* di Jean Moréas. Tuttavia, Barrès sembra essere venuto tardi a conoscenza di quest'opera : cf. Barrès-Maurras (1970), n° 387, p. 461, dicembre 1905, e n° 388, p. 462, stessa data.

40 *Mes Cahiers,* IV, p. 118-119, dopo luglio 1905. Barrès ha cambiato idea poco prima della pubblicazione, scegliendo una frase di Sainte-Beuve (« l'idée qu'on se faisait de la Grèce, de cette littérature et de cette contrée celèbre, n'a pas toujours été la même en France, et elle a passé depuis trois siècles par bien des variations et des vicissitudes »). In effetti, già prima, nel 1902, sempre a partire dalla stessa affermazione di Maurras, commentava Barrès : « Je suis cet honnête homme ; j'ai visité la Grèce et j'ai encore beaucoup à travailler » (Barrès, 1902*b*, p. 38). E allora concludeva, preparando la nuova epigrafe : « Mais comment "travailler à me corriger", où trouver la vraie conception polythéiste, si je ne dois plus croire à l'hellénisme de Ménard ? Je ne suis pas né pour me faire une conception personnelle de l'Antiquité grecque, et je vois beaucoup de conceptions absolues que se contredisent. »

e l'emozione per il suo significato religioso. Al linguaggio elevato, che sovrappone l'aspettativa del lettore al sentimento del viaggiatore, segue la visione dissacrante che svuota la stessa aspettativa e annulla la memoria letteraria che la crea, nel lettore e nell'autore congiuntamente :

> Ce petit rocher ruineux se rattache en nous à tant d'idées préalablement associées que ce seul mot des passagers : « Athènes ! voici l'Acropole ! » détermine dans ma conscience le même bruissement qu'un coup de vent dans les feuilles de la forêt. Mon jugement propre n'avait aucune part dans mon enthousiasme, car ce premier aspect d'Athènes, exactement, me déconcertait par son apparence de bibelot bizarre ; mais les Chateaubriand, les Byron, les Renan, les Leconte de Lisle s'agitaient, faisaient une rumeur de foule dans les parties subconscientes de mon être.

« Apparence de bibelot bizarre. » Con la breve espressione Barrès deride esplicitamente l'esperienza dei suoi predecessori e, implicitamente, si allontana dagli ideali dei suoi amici e interlocutori. L'efficacia della immagine risiede nell'accostamento, all'oggetto più elevato e simbolico, della realtà più banale e spregevole nei percorsi del turista [41]. E' contenuta, in queste parole, la ragione dell'intellettuale viaggiatore poco avvezzo al « mimetismo » del viaggio e desideroso di distinguersi dai suoi pari. Ma vi è anche la violenza dell'individuo che si pone come regola il sentimento e la contiguità nel rapportarsi all'altro e l'esclusione di ciò che non vi trova spazio. Con quest'atto fa però trasparire l'artificio nella visione comune del monumento e riporta in luce il problema della costruzione del « passato ». E' proprio l'immagine del *bibelot* – applicata all'oggetto di preghiera e di ammirazione da parte della stessa tradizione cui si rifaceva Barrès – ad esprimere il senso più profondo di questo viaggio e di questo rapporto con il mondo classico. Ed è curiosamente attraverso Remy de Gourmont che lo possiamo capire meglio.

Bisogna anzitutto dire che il *bibelot* è un aspetto importante di ciò che richiama l'*attenzione* di Barrès durante il suo viaggio e del modo in cui indica ad altri la particolarità dei suoi interessi. Era già così per Venezia, nell'accentuare, con l'identificazione dei monumenti a *bibelots*, e con il richiamo alla limitazione « municipale » della realtà,

41 Nel mese di luglio 1904, a Bagatelle-Vézelay, mentre medita sulla storia della Francia, Barrès riprende la narrazione del suo viaggio in Grecia e cerca di « decifrare » le note allora prese : « des notes vieilles de trois années déjà, à demi effacées, matériellement, et moralement aussi, et qu'il faut ranimer pour essayer de retracer ce que peut ressentir un *Français* non érudit en Grèce » (*Mes Cahiers*, III, p. 251 e 343-344). Nel mese di ottobre è al castello di Cheney, e lo paragona al Partenone : « … ce caractère de bibelot précieux qu'a le Parthénon, mais sans divinité » (III, p. 294). E' significativo che in questo periodo Barrès pensasse alla « conclusione » del suo racconto (III, p. 249) e che proprio allora menzionasse varie espressioni che illustreranno la sua visita ateniese – oltre il *bibelot*, i « morceaux de boutique » (III, p. 255 ; cf. *infra*) ; e dunque l'imperativo : « Au Parthénon. Ici créer une des plus belles *illusions* » (III, p. 255).

la distanza dagli interessi profondi – e nazionali – dell'osservatore [42]. Per il viaggio in Grecia, ce lo rivela lo scrittore guatemalteco Gomez Carrillo (1873-1927), ad Atene insieme a Barrès e che nella narrazione del proprio viaggio, pubblicata poco dopo il *Voyage de Sparte*, parla continuamente del suo « amico Maurice », dei suoi percorsi e delle sue osservazioni (Gomez Carrillo 1906). Carrillo menziona gli interessi di Barrès ad Atene : « Dans les vitrines que mon ami examine avec tant de soin, on voit toute la coquetterie, tout le goût et tout le désordre de cette vie d'Athènes. »

Le osservazioni di Barrès si sovrappongono alle parole di Carrillo e lasciano impreciso l'autore di queste riflessioni : « De plus, un *leit motif* donne à toutes les vitrines athéniennes un air de parenté : c'est le bibelot de marbre, le jouet ancien, le moulage classique […]. Tout ce qui incarne l'âme divine de l'ancienne Athènes se fait bibelot, se fait enseigne, se fait meuble… » (p. 33).

Tuttavia, all'interesse personale di Barrès per i *bibelots* [43], al punto di osservare come tale l'oggetto di più forte significato dell'Atene antica – apparentemente ancora prima del contatto con la profusione turistica delle copie e chincaglierie – c'è da accostare la ripresa insistita e rivelatrice del termine da parte di Remy de Gourmont. In Barrès l'immagine del *bibelot* si contrappone a quella dell'altare abbandonato, in Gourmont, questa immagine ci riavvicina alla reliquia, e l'aspetto religioso rimane in qualche modo presente nell'accostamento dissacrante.

Bibelot – segno e oggetto – era allora « alla moda ». Nel 1898, sulla *Zeitschrift für Romanische Philologie*, il noto romanista Wendelin Foerster (1844-1915) si era dedicato a studiare termini quali *bibelot*, *bimbelot*, *babioles* (Foerster 1898). Punto di partenza, il doppio significato della parola, chiaramente distinto : anzitutto, « Kindspielzeug » ; ovvero « jouet », « joujou » ; poi « Nippsachen », e cioè, « oggetto di poco valore », « cianfrusaglia », « bibelot » nel suo senso più abituale. L'uso meno comune era ben presente a Barrès, che nell'*Homme libre* (1889) si riferiva a « un petit joujou précieux, un bibelot vivant ». Gourmont, che nel 1896, a proposito del poeta de Montesquiou, si riferiva a « bibelots et babioles », poteva avere presente il lavoro di Foerster quando, nel 1899, negava che l'alternanza « bibelot » – « bimbelot » fosse uno « des accidents graves dans l'évolution d'une langue » (Gourmont 1899, p. 106) [44].

---

42 Cf. *La mort de Venise*, in *Amori et Dolori Sacrum*. Sulla stratificazione di questo testo (tra il 1897 e il 1902) cf. Rambaud (1994), p. 959 nota 17. Per Venezia, Barrès parla di « religione municipale », per Atene (*infra*), sarà la « ragione » ad essere limitata in questo modo.

43 Scrive Barrès nel 1894 : « L'élégante société bonapartiste a fait des gloires du premier Empire un bibelot » (in Barrès, 1902*a*, II, p. 245). Cf. anche *Mes Cahiers*, III, p. 318, articolo per *Patrie* del 24/10/1902, gli « Israeliti » come « grands bibelotiers ».

44 Per l'interesse di Gourmont per le ricerche romanistiche degli studiosi tedeschi si veda già quanto dice nel *Joujou Patriotisme* : « Les Allemands ont inauguré, et détiennent encore, la philologie romane, et s'il faut chercher des professeurs connaissant mieux l'ancien français que les maîtres de l'École de Chartes, c'est en Allemagne. »

Un altro lavoro, però, doveva essere presente a quanti, come Gourmont e Barrès, recuperavano l'importanza del termine *bibelot* nei suoi vari accostamenti e nel suo significato « storico ». Paul Bourget (1852-1935), che diventerà poi uno dei punti di riferimento per il pensiero conservatore francese – e così anche per Barrès, di cui fu spesso interlocutore – aveva scritto pagine importanti sull'argomento in un articolo dedicato ai fratelli Goncourt (Bourget, 1885). Anche Barrès doveva avere presente delle pagine in cui, parlando del museo in contrapposizione alla chiesa cristiana, alla dimora e al *tempio antico*, dice :

> L'œuvre d'art est ici comme déracinée, détachée du coin spécial du monde pour lequel l'artiste l'avait conçue et créée, isolée, par suite, du cortège d'impressions analogues qui, en expliquant sa nécessité, lui constituaient comme un vivant commentaire [45].

Sradicamento, mancanza di eredità, democrazia. Bourget sembra offrire i termini per il futuro vocabolario barresiano. Per Bourget, la modernità dei Goncourt risiede in questo fatto : sono uomini di museo – e il museo ora si estende oltre le collezioni, si introduce « dans le moindre détail de l'ameublement » e crea così il bibelot.

> Le bibelot – manie raffinée d'une époque inquiète où les lassitudes de l'ennui et les maladies de la sensibilité nerveuse ont conduit l'homme à s'inventer des passions factices de collectionneur, tandis que sa complication intime le rendait incapable de supporter la large et saine simplicité des choses autour de lui ! (p. 455)

Il bibelot diventa il segno distintivo del secolo XIX. Al « regard blasé » dell'uomo moderno, « il faut du joli, du menu, de la bizarrerie ». Il bibelot conquista anche coloro che non amano i musei o che non hanno i mezzi per acquistare vere opere d'arte :

> L'analyste de notre société contemporaine ne peut pas plus la négliger [la moda del bibelot] que l'historien du grand siècle ne saurait laisser sous silence le paysage taillé du parc de Versailles (p. 456).

Ai fratelli Goncourt si riferisce Gourmont nel *IIe Livre des Masques* (1898), dove troviamo anche un sarcastico ritratto di Barrès (un ritratto comunque riconoscente della sua capacità letteraria). Gourmont, senza citare Bourget, tratta della *Histoire de la Société française pendant la Révolution et sous le Directoire* dei Goncourt : un'opera, osserva con acume, che « ouvrit l'ère du bibelot ». Considerato il tono abituale dell'autore, l'ironia o il sarcasmo sembrano sottostare a questa osservazione, ed è lui stesso che si pone subito a precisare : « Et que l'on ne voie pas en ce mot une intention dépréciatrice ; le bibelot historique jadis s'appela relique : c'est le signe matériel qui témoigne devant le présent de l'existence du passé. »

Gourmont riprende in questo modo quanto sembrava sepolto sotto il termine spregiativo e fa leggere, diversamente e più profondamente, l'opera dei Goncourt –

45 Bourget (1885), p. 454. Il testo è modificato nelle edizioni dei *Nouveaux Essais*.

un'opera che, come il Musée Carnavalet, fa rivivere un passato diverso da quello contemplato nei lavori storiografici ufficiali, recuperando ciò che, per questi storici, era « *enfantillage* ». Il « bibelot historique » prima si chiamava « reliques », e già nel 1891 Gourmont aveva parlato delle « reliques bizarres », guardando criticamente agli oggetti religiosi devozionali [46]. Nel '92, un anno dopo il *Joujou patriotisme*, si sofferma sul « joujou » : a partire dal ritrovamento di un giocatolo nella villa di Nerone, Gourmont procede all'ironica generalizzazione – si tratta di un oggetto appartenente « à tous les temps et à tous les pays » –, per poi espandersi sul suo significato : « un signe, un abrégé du réel, un authentique fragment du monde [47]… ».

Non sappiamo con sicurezza se Barrès aveva in mente Gourmont, oltre che Bourget, quando parlava di « bibelot bizzarre ». Ma *dopo* Gourmont, la sua constatazione e la sua espressione, nell'osservare ancora da lontano la forma simbolica della Grecia classica, acquisisce un senso proprio e sorprendente : e può quindi illuminare quell' « altare abbandonato » – che, in quanto *bibelot*, « témoigne devant le présent de l'existence du passé », e che costituisce la prima impressione del viaggiatore prevenuto davanti all'Acropoli di Atene.

I Melii

La visione disincantata che Barrès ha di Atene e dell'eredità dell'« antico » non si esprime solo attraverso l'osservazione del monumento e nella riflessione su di esso, nella considerazione del « segno » nel suo significato storico e nel sentimento che precede necessariamente l'apprensione del reale. Deve trasformarsi con la ripresa di quella *letteratura* antica che permetteva l'affermazione del miracolo, al di là del dato visivo – la visita al monumento, che in Renan era la finzione del viaggio giovanile e che era anche la narrazione di un altro viaggio e di un'altra visita, quella che da Oriente l'apostolo compì sull'Acropoli. Nel gioco dei sentimenti e delle affinità, Barrès deve andare oltre il ravvicinamento visivo e plastico, che assorbe di maniera quasi esclusiva l'esperienza di Maurras. Né può trovare, nella letteratura degli antichi Greci, una forma qualsiasi di immedesimazione, come avveniva ad esempio nelle « rêveries » pagane di Ménard [48]. Ed è così che, dopo la visita all'Acropoli, Barrès « analyse son désarroi d'Athènes ».

---

46 « Les Reliques », *Éclair*, 28/8/1891, poi in Gourmont (1926).

47 « Le Joujou » *Le Journal*, 26/12/92, poi in Gourmont (1926).

48 « Celui qui se flatterait de trouver le Péloponnèse au Pérou serait moins ridicule que celui qui le chercherait dans la Morée. » Barrès cita De Maistre e annota : « Mais Ménard, Maurras protestent » (*Mes Cahiers*, II, p. 235, tra il 30/7/1901 e il 1/5/1902). Nell'articolo su Ménard (Barrès, 1902*b*, p. 38) : « Pour les Ménard et pour les Maurras, Athènes est moins une ruine divine et l'une des trois grandes histoires (avec la juive et la romaine) qu'une source d'énergie et un symbole moral, une leçon d'ordre et d'harmonie […]. Il y a des hommes, des villes et des œuvres d'art qui sont des drapeaux. »

In seguito a Gourmont, che leggeva nel dialogo tucidideo tra i Melii e gli Ateniesi la realtà inalterabile di una politica che restava camuffata nelle parole della Bibbia, e che valeva in ogni tempo e ovunque, Barrès riprende quel dialogo per renderlo alla sua particolarità e per, sotto la sola guida di Tucidide, cancellare l'ideale e il miracolo. Il riconoscimento delle inevitabili relazioni di dominio tra gli uomini e del concreto rapporto di forze tra le città e le nazioni che avviene attraverso le parole di Tucidide non ne sopprime la limitatezza, ad essere superata con il sentimento più intimo di altri ideali – e di altre eredità – a ricomporre il quadro della politica.

Barrès deve forzosamente partire dalla « tradizione » che riponeva nell'Acropoli – vera particolarità geografica e visiva, e già simbolica – il significato più alto e universale :

> Il y a quelques années, l'hellénisme, sur le haut de cette Acropole, apparaissait à l'humanité dans une lumière spéciale et, chaque soir, le soleil couchant mettait au golfe d'Athènes une coloration d'apothéose. O beauté, maître idéal, décisive révélation ! Les plus virils penseurs professaient une foi naïve dans le miracle grec. Ils trouvaient ici une beauté, une vérité que ne dépendaient d'aucune condition et qu'ils regardaient comme nécessaires et universelles : l'absolu. Et de qui veux-je parler ? De ceux-là mêmes qui dénient qu'une vérité universelle existe, des maîtres qui substituèrent à la notion de l'absolu la notion du relatif.

Renan, Taine – dalla accoglienza più profonda alle loro e nostre questioni, si passa all' « examen positif ». Ma se una tale positività nasce dal « contact des choses », per opposizione ai « plus lyriques commentaires », queste « choses » si rivelano nelle *parole* degli antichi. Barrès enuncia subito il risultato di questa sua esperienza di *lettore* :

> À mon avis, Pallas Athéné n'est pas la raison universelle, mais une raison municipale, en opposition avec tous les peuples, même quand elles les connaît comme raisonnables.

La ragione « municipale » può fare pensare a interpreti più recenti, come Fustel de Coulanges, ma è a Tucidide (V, 89) che si rivolge Barrès, nella traduzione ora di Eli Ami Bétant :

> Pour entendre sa voix, penchez vous, par exemple, sur le dialogue des Athéniens et des Méliens, élégant et dur, et d'un souverain bon sens. Les Méliens refusaient d'accepter le joug d'Athènes, ils plaidaient leur bon droit, l'honneur, la justice ; les autres répondaient froidement : « Il faut se tenir dans les limites du possible et partir d'un principe universellement admis : c'est que, dans les affaires humaines, on se règle sur la justice quand de part et d'autre on en sent la nécessité, mais que les forts exercent leur puissance et que les faibles la subissent. »

Tucidide, e il dialogo dei Melii in particolare, è la « guida » che permette a Barrès di capire Atene e l'Acropoli. Barrès non nega la verità o l'universalità di quelle parole tucididee – che è la prospettiva con cui sono state spesso rilette, come ad esempio da Gourmont. L'eleganza e la durezza del dialogo antico sembrano però limitate dal

« buon senso » che esso esprime – possiamo pensare che è proprio questa sua caratteristica universale a svuotarne l'idealità :

> Toute bête de proie qui serait capable de raisonner ses mœurs réinventerait naturellement cette formule.

Se la regola universale è quella propria degli animali – e ricordiamo che nell'ambito dell'animalità si poneva anche il « partito del ventre », formula con cui da destra si consideravano i socialisti con le loro pretese universalistiche –, allora come ritrovare il miracolo nell'espressione bassa di queste violente discordie municipali e nel continuo ricorso alle guerre civili ?

> Dans l'intérieur d'Athènes, au nom de l'intérêt public, les partis se déciment tour à tour, comme ils s'étaient accordés pour exterminer les cités rivales. L'Athéna colossale, dressée en bronze par Phidias à l'entrée de l'Acropole, enveloppait sa ville d'un sourire caressant : c'est un sourire électoral. MM. Heuzey et Pierre Paris remarquent que l'étiquette orientale imposait aux visages des rois et des dieux une expression impassible, mais que la vie libre des cités grecques obligeait les chefs des peuples et les dieux eux-mêmes à paraître aimables, à chercher la popularité [49].

Da una parte il non riconoscimento di un'unità o idealità superiori, nelle divisioni violente tra le città. D'altra parte la rottura interna, la democrazia e la demagogia. Questa Atene non più ideale sembra seguire i passi della Francia repubblicana e democratica. Tucidide, e il sorriso di Atena, parlano di una verità bassa e di « buonsenso », e fanno intravedere un miraggio orientale, suggerito, per contrasto, nell'unità e nell'autorità impassibile di re e divinità (in sostanza, un miraggio « senofonteo »). Nessuna idealità greca – e di quella « universalità » Barrès non poteva essere contento : « Cette déesse de la Raison est proprement la *raison d'État* » *(corsivo mio)*.

Questa è forse la sua verità, letta attraverso Tucidide – ma per Barrès essa è soprattutto, essenzialmente, la sua limitatezza. Barrès continuerà, nel suo « désarroi » e nel suo viaggio – ancora nella osservazione della statuaria : « Nous ne possédons que des morceaux de boutique, des répliques commerciales » –, nella riscoperta e ricreazione di tradizioni dimenticate, infine nel viaggio di Sparta. Ma il senso proprio e compiuto di questo suo « devoir de lettré » si esprimeva subito ad Atene, nello scontento per la sua « moralità » e per la sua « ragione ». Gli Ateniesi davanti ai Melii parlano per tutta Atene, ed è la città che si esprime nella forma della sua immagine divina, ed è secondo

49 Barrès si riferisce ad un'opera di P. Paris (1889), da lui posseduta, e che, alle p. 170-171, parla delle statue di Egina conservate a Monaco di Baviera : « L'étiquette orientale imposait aux images des rois et à celles des dieux un visage impassible : dans la vie libre des cités grecques, les chefs du peuple et les dieux eux-mêmes veulent paraître aimables et cherchent la popularité. »

l'ordine, la logica e la ragione collettiva che bisogna considerare la raffigurazione plastica della divinità :

> Chez cette Pallas Athéné, dont les poètes et les philosophes tiennent le règne pour les temps de l'âge d'or, nulle autre moralité que la force. Sa tête portait le casque et son bras gauche un bouclier. Quand sa lance lui échappa, toute sa perfection et tout son prestige ne servirent de rien : elle subit cette même loi que de son clair regard elle avait reconnue.

Barrès non cancella del tutto il miraggio antico con le parole di Tucidide, che permettono di scoprire il velo ingannatore dei poeti e filosofi moderni ; né seppellisce completamente l'ideale « lettré » che l'aveva costretto alla partenza. Quest'ideale però si dilegua, di fronte ad altri imperativi e tradizioni diverse, ad altre eredità e sentimenti. La verità dissacrante di Tucidide – necessaria a realizzare l'allontanamento da quel mondo ammirato – non può soddisfare i desideri profondi degli uomini e delle nazioni contemporanee. Un viaggio è un « déplacement mensonger », dice Maurras (*Anthinea*, pref., p. XIV), e Barrès, secondo una simile sensazione, riporta continuamente le ragioni della narrazione alla sensibilità nazionale ed esclusiva, quindi violenta, con cui costruisce la propria figura intellettuale. La distanza da Maurras prende allora dei contorni più chiari, ma la negazione di Renan si mostra piuttosto apparente, considerata l'ambiguità del maestro. Gourmont aveva colto la verità in questo Barrès « renaniano », che resta tale, paradossalmente, anche in occasione della sua effettiva presenza sull'Acropoli. Con Barrès possiamo capire pienamente che la preghiera di Renan era non solo l'annuncio del miracolo, ma anche il sentimento della sua fine come richiamo nella costruzione della modernità.

Indicazioni bibliografiche

BARRÈS, M. 1902*a*. *Scènes et doctrines du nationalisme*, Juven, Paris (citato dall'edizione Plon, 2 vol., 1925).

BARRÈS, M. 1902*b*. « Quelques notes sur Louis Ménard », *Revue Bleue*, n° 2, 4e série, t. XVIII, 12/7/1902, p. 33-40.

BARRÈS, M. 1906. *Le Voyage de Sparte*, Juven, Paris.

BARRÈS, M. *Mes Cahiers*, vol. I-XIV, Plon, Paris, 1929-1950.

BARRÈS, M. - MAURRAS, Ch. 1970. *La République ou le Roi. Correspondance inédite (1888-1923)*, réunie et classée par H. et N. Maurras, commentée par H. Massis, introd. et notes G. Dupré, Plon, Paris, 1970.

BENDA, J. 1927. *La trahison des clercs*, Grasset, Paris (citato dall'edizione italiana, Einaudi, Torino, 1976).

BENEZIT, E. 1999. *Dictionnaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs*, nouv. éd. sous la direction de J. Busse, Gründ, Paris.

BENJAMIN, W. 1928. « Drei Bücher », in *Humboldt-Blätter. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, Heft 8, trad. it. di G. Agamben in *Ombre corte*, Einaudi, Torino, 1993.

BENJAMIN, W. 1934. « Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers » (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 [1934], p. 54-77), in *Angelus Novus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, p. 264-291.

BECKER, A. 1997. *War Memorials : A Legacy of Total War ?*, in *On the Road to Total War*, ed. by S. Forster – J. Nagler, Cambridge, p. 657-680.

BERTHELOT, Ph. 1901. « Louis Ménard », *Revue de Paris*, année VIII, t. III, mai-juin 1901, p. 572-590.

BOURGET, P. 1885. « Psychologie contemporaine (notes et portraits) – MM. Edmond et Jules Concourt », *La Nouvelle Revue*, 7e année, tome 36, septembre-octobre 1885, p. 449-481 (poi in *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Alphonse Lemerre, Paris, p. 137-198).

CANFORA, L. 2000. *Tucidide e l'impero*, Laterza, Roma-Bari.

GÓMEZ CARRILLO, E. 1906. *La Grèce éternelle*, traduit de l'espagnol par Ch. Barthez, Préface de J. Moréas, Perrin et Cie, Paris (ed. originale : *Grecia.* Prologo de J. Moréas, J. Blass, Madrid).

FOERSTER, W. 1898. « Französische Etymologien », *Zeitschrift für Romanische Philologie*, Bd. 22, p. 263-273 ; « Nachträge zum *bibelot*-Aufsatz », p. 509-520.

FRANDON, I.-M. 1952. *L'Orient de Maurice Barrès. Étude de genèse*, Droz, Genève.

FUSTEL DE COULANGES, N. 1893. *Questions historiques*, Paris, Hachette.

GOURMONT, R. (de) 1899. *Esthétique de la langue française*, Mercure de France, Paris.

GOURMONT, R. (de) 1926. *Le Joujou et trois autres essais*, Éditions de la Belle Plage, Paris.

LANGENAVAIS, F. (de) 1875. « Le Salon de 1875 », *Revue des Deux Mondes*, 15/6/1875.

LASSERRE, P. 1909. *La science officielle de M. Alfred Croiset, historien de la démocratie athénienne*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

MAURRAS, Ch. 1891*a*. « La Vision du Moi de Maurice Barrès », *La Revue Indépendante*, t. 19, n° 54, avril 1891, p. 43-53.

MAURRAS, Ch. 1891*b*. « Barbares et Romans », *La Plume*, n° 53, 1er juillet 1891, p. 229-230.

MAURRAS, Ch. 1901. *Anthinea. D'Athènes à Florence*, Juven, Paris.

MAURRAS, Ch. 1910. *Kiel et Tanger. 1895-1905*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1910.

MAURRAS, Ch. 1931. *Au signe de Flora. Souvenirs de vie politique*, Les Œuvres Représentatives, Paris.

MAURRAS, Ch. 1932. *Dictionnaire politique et critique*, 5 vol., édition par les soins de P. Chardon, Fayard, Paris, 1932.

MCWILLIAM, N. 2000. *Monumental Intolerance : Jean Baffier, a Nationalist Sculptor in Fin-de-Siècle France*, The Pennsylvania State University Press.

MEINECKE, F. 1924. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. 3. durchgesehene Auflage*. R. Oldenbourg, München-Berlin, 1929, cit. dall'edizione italiana : *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it. di D. Scolari, Vallecchi Editore, Firenze, 1942.

MÉNARD, L. 1876. *Rêveries d'un païen mystique*, A. Lemerre, Paris (seconda edizione 1886) ; cf. Ménard (1895).

MÉNARD, L. 1884. *Histoire des Grecs*, C. Delagrave, Paris.

MÉNARD, L. 1895. *Poèmes et rêveries d'un païen mystique*, Librairie de l'Art Indépendant, Paris (cf. « édition définitive » di Rioux de Mailloux, G. Crès, Paris, 1911).

PARIS, P. 1889. *La sculpture antique*, Maison Quantin, Paris.

PEYRE, H. 1932. *Louis Ménard (1822-1901)*, Yale University Press, New Haven.

POUND, E. 1920. *Remy de Gourmont*, in *Saggi letterari*, trad. it. di Nemi d'Agostino, Garzanti, Milano, 1973, p. 433-458.

RAMBAUD, V. 1994. (a cura di), Maurice Barrès, *Romans et voyages*, II, Robert Laffont, Paris.

SCHMOLL GEN. EINSENWERTH, J.A. 1994. *Rodins « Ehernes Zeitalter » und die Problematik Französischer Kriegerdenkmäler nach 1871*, in R. Koselleck – M. Jeismann (Hrsg.), *Der politische Totenkult. Kriegdenkmäler in der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München, p. 223-248.

SONDERGAARD, S.M. 2001. *When Tradition becomes Modern*, in *Gloria Victis !*, ed. by Fl. Friborg, Skira, Milano.

STERNHELL, Z. 1978. *La droite révolutionnaire*, Éditions du Seuil, Paris (traduzione italiana Corbaccio, Milano, 1997).

STERNHELL, Z. 2000. *Maurice Barrès et le nationalisme français* (prima edizione : 1972), Fayard, 2000.

VIDAL-NAQUET, P. 1989. « Renan et le miracle grec », in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Paris, 1990.

Paulo BUTTI DE LIMA
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Università di Bari
Piazza Umberto I
I – 70121 Bari
butti@lettere.uniba.it



Fig. 1