

## LA PROFEZIA NEL CINQUECENTO, LA PROFEZIA NEL NOVECENTO

*Vincenzo Lavenia*

Non c'è storico, fra quelli della sua generazione, che più di lui alla teorizzazione abbia voltato le spalle. Per contro, non c'è storico della sua generazione che, come lui, abbia avvertito l'esigenza di procedere a ritroso, scendendo nel pozzo, per altro insondabile, del passato, per attingervi la fonte di quel che appariva in superficie [...]. Trattare della sua storiografia non sarà facile per chi se ne assumerà il compito, tale è l'articolata ricchezza dei suoi racconti<sup>1</sup>.

Sono alcune delle osservazioni con cui Gennaro Sasso, due anni fa, ha ricordato «Enzo» Cervelli per averlo conosciuto e letto sin da quando era un giovane studioso. Al contrario, chi scrive ha avuto la fortuna di incontrarlo solo nel 2002 perché, per alcuni mesi, mi sono trovato a collaborare con Luisa Mangoni, l'amata consorte, al reperimento di alcune lettere di Leone Ginzburg per un'edizione da lei curata<sup>2</sup>. L'ho ritrovato nel 2015 – più solo, ma non meno aperto – alla Scuola Normale di Pisa, in occasione di un incontro dedicato alla memoria della moglie, di recente scomparsa. Da quel momento, per oltre due anni, abbiamo condiviso un'intensa amicizia che mi ha lasciato molto e mi sorprende ancora, se penso alla sproporzione di mezzi intellettuali che mi separava da un uomo tanto colto. Spero che quanto verrò esponendo – limitandomi a parte di una produzione per nulla ingabbiata in confini angusti e specialistici – corrisponda a quello che avrebbe voluto ascoltare, lui così restio a raccontarsi in pubblico.

Avevo inizialmente pensato di affrontare il percorso che ha portato Cervelli a parlare di apocalittica, di messianismo, di millenarismo, di oracoli e di profezia; ma, davvero incauto, non avevo immaginato a quante «questioni sibilline» sarei andato incontro per scrivere queste poche pagine. Non sono neppure certo di avere interpretato bene alcuni dei suoi scritti, per i quali

<sup>1</sup> G. Sasso, *Ricordo di Innocenzo Cervelli*, in «La Cultura», LV, 2017, 3, pp. 457-463: 460.

<sup>2</sup> L. Ginzburg, *Lettere dal confino*, a cura di L. Mangoni, Torino, Einaudi, 2004.

occorrerebbe una robusta formazione di antichista che non possiedo; in ogni modo mi limiterò a suggerire come alcuni studi di Cervelli – il cui oggetto è lontanissimo, in parte o del tutto, dall'età moderna e dalla storia del XX secolo – abbiano una ricchezza di risvolti che si spinge ben oltre l'apparente erudizione classica. Nei primi venticinque anni di attività Enzo è stato senza dubbio uno storico della cultura politica e della storiografia contemporanea: si trattasse di affrontare la storia di Venezia, le pagine di Niccolò Machiavelli o di Paolo Paruta, i nodi interpretativi del Rinascimento, le ricerche di Delio Cantimori e Lucien Febvre; oppure – nella seconda fase della sua ricerca, preannunciata da brevi interventi – Gioacchino Volpe e Antonio Labriola, lo storicismo tedesco, la Prussia ottocentesca e la categoria di «cesarismo». Più tardi, dopo il 2002, con la ripubblicazione in due tomi di alcuni suoi articoli<sup>3</sup>, Cervelli sarebbe tornato al XIX secolo e alle prove rivoluzionarie del primo socialismo, fino a stilare il libro sulla Comune<sup>4</sup>: in sostanza, sarebbe tornato alla storia politica (aveva progettato persino un libro sul centrosinistra italiano e sul mancato riformismo negli anni Sessanta del Novecento che non ha voluto ultimare). E tuttavia, prima di questa quarta fase, come in un peregrino intermezzo, si colloca una selva di corposi saggi a prevalente contenuto antichistico che costituiscono una vera sfida alle partizioni temporali e ai limiti dell'erudizione con cui fanno i conti gli studiosi più comuni.

Quegli scritti sarebbero sfociati, in parte, nell'indagine testuale e iconografica che, anticipata nel 1993<sup>5</sup>, lo avrebbe accompagnato per anni sino alla stesura (2007) e alla tardiva pubblicazione di *Questioni sibilline*, dei suoi libri forse il più incompreso e il più negletto<sup>6</sup>. Ricerca minuta sull'«oracolarità al femminile»<sup>7</sup> e sul trapasso dalla vagheggiata *aurea aetas* antica all'attesa del millennio ebraico-cristiana, il testo, come sappiamo, si chiude con una carrellata sulla fortuna quattro-cinquecentesca delle sibille e sulla loro riappropriazione da parte della Chiesa romana trionfante di inizio Cinquecento, con un'attenzione non nuova per il metodo warburghiano e per il significato di decine di immagini note e meno note. Sembra quasi che

<sup>3</sup> I. Cervelli, *Rivoluzione e cesarismo nell'Ottocento*, 2 voll., Torino, Aragno, 2003.

<sup>4</sup> Id., *Le origini della Comune di Parigi. Una cronaca (31 ottobre 1870-18 marzo 1871)*, Roma, Viella, 2015.

<sup>5</sup> Id., *Questioni sibilline*, in «Studi Storici», XXXIV, ottobre-dicembre 1993, 4, pp. 895-1001.

<sup>6</sup> Id., *Questioni sibilline*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2011.

<sup>7</sup> Ivi, p. XI.

negli interessi di un Cervelli piú maturo il millennio si affianchi alla rivoluzione fino a eclissarla per qualche tempo. Con il tramonto della militanza politica che anticipa la fine della sinistra tradizionale e di un certo modo di fare storia guardando alle lotte presenti (e soprattutto al futuro), inizia una nuova fase di riflessione: quella in cui Cervelli accentua la propria latente e risalente curiosità per la storia e per la storiografia antica (da studente aveva ascoltato le lezioni di Mazzarino), interessandosi a Flavio Giuseppe, all'ebraistica, al collasso e alla rinascita del paganesimo antico, accumulando negli scaffali della casa romana e di quella veneziana centinaia di libri e di documenti sullo sterminio degli ebrei d'Europa. Insomma, come ho già accennato altrove<sup>8</sup>, mi pare che in questa serie di ricerche, piú orientate al cielo e al passato meno prossimo, per Cervelli abbia contato la fine dell'utopia socialista negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso; quasi che quella crisi – italiana e mondiale – lo abbia spinto a oscillare tra un'antica passione per i ribelli e una piú filtrata attenzione per il fatto religioso, per l'immaginario apocalittico, per le attese messianiche. Come l'amato Machiavelli, il laico Cervelli si mette allora a leggere «sensatamente» la Bibbia e «tutte le istorie»<sup>9</sup>, anche quelle piú notturne, marginali e lontane dall'impegno; e lo fa – questo il punto – non solo per ragioni politiche, ma per un costante interesse rivolto alla storiografia e alla scrittura della storia in una precisa congiuntura.

Nel 1987 muore Arnaldo Momigliano: una circostanza che scuote Cervelli fino a spingerlo a intraprendere una sorta di impegno di scavo a margine di alcuni scritti del grande storico dell'antico. Sin da un articolo apparso nel 1988<sup>10</sup>, Enzo concentra la sua attenzione su una serie di studi di Momigliano, e in particolare su *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi* (1980), *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica* (1986), *Profezia e storiografia* (1986, in tedesco), tutti confluiti nell'edizione einaudiana di *Pagine ebraiche*<sup>11</sup>, e su altri articoli come *La portata storica dei vaticini sul Settimo Re nel terzo libro degli oracoli sibilli-*

<sup>8</sup> V. Lavenia, *Ricordo di Innocenzo Cervelli (1942-2017)*, in «Studi Storici», LVIII, aprile-giugno 2017, 2, pp. 293-296.

<sup>9</sup> *Discorsi*, III, 30; I, 23.

<sup>10</sup> I. Cervelli, *Su alcuni aspetti della ricerca ebraistica di Arnaldo Momigliano*, in «Studi Storici», XXIX, luglio-settembre 1988, 3, pp. 599-643.

<sup>11</sup> A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987, rispettivamente pp. 33-39, 95-107, 109-125.

ni (1975)<sup>12</sup>, *Dalla sibilla pagana alla sibilla cristiana: profezia come storia* (1987)<sup>13</sup> e *Sybilline Oracles* (1982)<sup>14</sup>. Per dirla con le stesse parole di Cervelli, a colpirla, negli scritti di Momigliano, è anzitutto «il percorso [...] che va dal cambiamento sperato, atteso, ricercato, se si vuole, nella storia, al messianismo salvifico dell'escatologia: un percorso, senza soluzioni di continuità, fin paradigmaticamente ebraico, ma testimoniato attraverso esemplari ed esemplificativi contenuti egiziani». Negli stessi anni comincia a divorare gli scritti di Gershom Scholem, attratto in particolare dal «nesso restaurazione-utopia come fondamento della prospettiva messianica nella società ebraica»<sup>15</sup>. Per questo Cervelli scava nelle testimonianze dell'ellenismo, nelle pagine di Flavio Giuseppe, in quelle del tempo dei Maccabei, in quelle dei primi tre secoli cristiani, e cerca di cogliere le minime oscillazioni interpretative tra il primo Momigliano degli anni Trenta del Novecento, quello degli anni Sessanta e il suo lascito finale. Si chiede: ebbe un significato scismatico la fondazione del tempio di Leontopoli da parte dei giudei d'Egitto guidati da Onias III o da Onias IV? E in che senso – politico e religioso – si possono interpretare le spaccature interne all'ebraismo in epoca maccabaica? Non ho competenze per dire fino a che punto le minute obiezioni di Cervelli in quel saggio siano fondate; mi preme piuttosto sottolineare che il nodo, per lui, è lo stesso di Momigliano, e trascende l'ebraismo: è il momento in cui, con la mutazione di Roma in impero e la sua estensione in Asia e in Africa, alla filosofia e alla storiografia, le strade maestre per la comprensione del passato al tempo dei greci, si affiancano la profezia e il vaticinio sul passato. Nei *Libri sibillini*, osserva, la variante ebraico-cristiana è potentissima, ma ce n'è pure una pagana che serve a ordinare e a periodizzare il passato grazie alla visione di un futuro rivelato. Per questo gli ebrei e i cristiani si appropriano della tradizione oracolare prima di imparare a loro volta a fare storia; anzi, nella

<sup>12</sup> Ora in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, pp. 551-559.

<sup>13</sup> Id., *Dalla sibilla pagana alla sibilla cristiana: profezia come storia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, XVII, 1987, 2, pp. 407-428. La versione inglese, pubblicata in *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays*, ed. by A.C. Dionisotti, A. Grafton, J. Kraye, London, Warburg Institute, 1988, pp. 3-18, è stata ripubblicata in A. Momigliano, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. Di Donato, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 725-744.

<sup>14</sup> Ora in Momigliano, *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, pp. 349-354.

<sup>15</sup> Cervelli, *Su alcuni aspetti della ricerca ebraistica*, cit., pp. 606-607.

coniuntura dei secoli I-III dell'era cristiana, i vaticini hanno una funzione sostitutiva della storia.

L'attenzione di Cervelli per la profezia di Daniele e per la teoria della successione degli imperi parte anch'essa da qui, e lo si capisce meglio leggendo un secondo saggio dedicato a Momigliano<sup>16</sup>. L'occasione, questa volta, è l'uscita postuma della raccolta dei *Saggi di storia della religione romana*<sup>17</sup>. *Daniele*, così come *Oracoli sibillini III*, sono il punto di svolta di un ebraismo ellenizzato che tenta di scrivere una storia digeribile, per così dire, per i greci e per i latini. Gli ebrei ci sarebbero riusciti con Flavio Giuseppe, che tuttavia sarebbe scomparso presto nella successiva tradizione rabbinica per essere riscoperto solo in epoca umanistica (secondo la lettura ripresa da Yerushalmi)<sup>18</sup>. I cristiani dei primi secoli, secondo Momigliano, non avrebbero saputo fare altrettanto fino a Eusebio, che avrebbe interpretato la storia dei cristiani come quella di una nazione in lotta con un nemico dottrinale (l'eresia). Così la storia cristiana avrebbe incorporato quella greco-romana (ed ebraica) nel momento stesso in cui se ne separava. Cervelli, in proposito, cita un eloquente brano di Momigliano: «ebrei e cristiani concordano chiaramente su un punto: la loro concezione storica si distingueva da quella pagana, e poteva essere comunicata ai pagani solo con la funzione di oracoli sibillini. Ma non si può fare a meno di sospettare che gli ebrei e i cristiani provassero soddisfazione a pensare che una sibilla pagana poteva confermare la verità della fede ebraica o cristiana»<sup>19</sup>. Inoltre, il secondo saggio su Momigliano – questo mi preme sottolineare – scopre quali siano state in quegli anni le letture di Enzo, ispirate in larga parte dal confronto con il grande storico dell'antichità: si tratta di Walter Benjamin (secondo Cervelli poco in sintonia con Momigliano)<sup>20</sup>; di Scholem, di Ernst Bloch, ovverosia

<sup>16</sup> Id., *L'ultimo Momigliano. Costanti e variabili di una ricerca*, in «Studi Storici», XXX, gennaio-marzo 1989, 1, pp. 59-104.

<sup>17</sup> A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni, 1983-1986*, a cura di R. Di Donato, Brescia, Morcelliana, 1988.

<sup>18</sup> Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche, 1983, p. 29 (ed. or. Seattle, University of Washington Press, 1982).

<sup>19</sup> Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., p. 113 (*Profezia e storiografia*).

<sup>20</sup> Cervelli, *L'ultimo Momigliano*, cit., p. 74 (a proposito dei saggi su Leo Strauss, su Scholem e su Benjamin): «In riferimento a Benjamin la straussiana "ermeneutica della reticenza" [...] diviene "reticenza" *tout-court*, cioè attributo della persona (in ciò la differenza fra Benjamin e Scholem, che Momigliano ripropone in pagine anch'esse del 1980 [...] che sembrano complessivamente rivelare una scarsa sintonia di Momigliano nei confronti, appunto, di Benjamin)».

dei grandi maestri del pensiero ebraico del Novecento attenti alla profezia e al messianismo – o a loro volta profeti; nonché del Michael Walzer di *Esodo e rivoluzione*. Ma c'è un altro nome che non dovrà stupire, se solo si pensa agli ultimi seminari di Momigliano a Pisa: quello dell'Ernesto de Martino di *La fine del mondo*. Nella copia personale di Cervelli, che sono andato a guardare, è sottolineato tra gli altri un passaggio di de Martino che mi pare significativo: «La tecnica della destorificazione mediante iterazione dei modelli metastorici occulta la storicità della situazione presente non solo nel senso che la decisione attuale viene riassorbita nel già deciso *in illo tempore*, e “garantita” per tale decisione, ma anche nel senso della abolizione del passato e della riplasmazione del momento attuale come inizio assoluto»<sup>21</sup>. Come avrebbe scritto qualche anno dopo, per Cervelli bisognava incorporare il problema del «vissuto apocalittico» posto da de Martino nella storiografia sulla profezia e sul millennio, magari nelle congiunture vissute come trauma da parte di una comunità politico-religiosa (davanti a invasioni esterne o alla minaccia dell'eterodossia)<sup>22</sup>.

Se i nodi attorno a cui Cervelli si interroga sono questi, occorre dire che i suoi interessi per l'età moderna e contemporanea, in questa fase della sua ricerca – che corrisponde grosso modo agli anni Novanta –, sono occultati nelle pieghe di una produzione eruditissima e tutta rivolta a questioni di storia antica, sulla scia di Momigliano. Basti guardare al saggio su Flavio Giuseppe e Yohanan ben Zakkai, in cui si legge, tra l'altro, una penetrante nota in cui il brano in *Guerra Giudaica* III/340-408 è interpretato alla luce dell'Elias Canetti di *Massa e potere* a proposito della condizione del «sopravvissuto»<sup>23</sup>; o, nello stesso saggio, a un breve inciso in cui, ancora a

<sup>21</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977, p. 248.

<sup>22</sup> I. Cervelli, *Sapienza e predizione apocalittica del futuro. Alcune ricognizioni preliminari*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, dir. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, vol. I, *La produzione e la circolazione del testo*, t. 3, *I greci e Roma*, Roma, Salerno editrice, 1994, pp. 363-431: 373, nota. E più avanti, p. 376 (a proposito dello schema di contrapposizione hyksos/egiziani): «Invasione “asiatica” ed eterodossia religiosa sono allora due fattori che contribuiscono a delineare il profilo di una “situazione apocalittica” tale da riproporsi in diversità di tempi e di luoghi, dal punto di vista di una tipizzazione fattuale come da quello della conseguente reattività emotiva indotta».

<sup>23</sup> Id., *Dalla storiografia alla memoria. A proposito di Flavio Giuseppe e Yohanan ben Zakkai*, in «Studi Storici», XXXI, ottobre-dicembre 1990, 4, pp. 919-982, p. 964, nota: «La rivisitazione di Elias Canetti, che meriterebbe molto più spazio di quanto non se ne disponga qui, com'è ovvio del tutto funzionale alla trattazione del tema del sopravvissuto, lascia tuttavia da parte, per quanto concerne Flavio Giuseppe, il grande tema del suicidio, cioè la possibilità

proposito di Masada<sup>24</sup>, Cervelli rivela un interesse che lo avrebbe portato a introdurre, nello stesso anno, l'edizione italiana di *Levar la mano su di sé* del sopravvissuto Jean Améry<sup>25</sup>. Ma si guardi anche all'articolo su *Onias III e Gesù ben Sira*<sup>26</sup> e a *Sapienza e predizione apocalittica del futuro*: nella produzione di quegli anni a incuriosire il lettore digiuno di antichistica è l'uso che Cervelli fa della grande letteratura tedesca ed ebraica del XX secolo, ovvero di Thomas Mann e di Lion Feuchtwanger come interpreti delle storie bibliche e di Flavio Giuseppe. Ma sorprende anche la precoce attenzione di Cervelli per gli scritti di Aleida e Jan Assmann, oggi più noti di allora. Occorre poi sottolineare che il saggio del 1994 è forse quello più demartiniano di Cervelli, nell'insistenza per le congiunture apocalittiche (si potrebbe dire «di crisi») a cui si è già accennato<sup>27</sup>.

Bisogna tuttavia ricordare che non ci fu solo Momigliano nella mente del Cervelli studioso di profezia e di apocalissi, perché nello stesso anno 1987 da cui siamo partiti moriva anche Santo Mazzarino, che – stando a una nota di Cervelli del 1989 – doveva essere confrontato sempre con l'ebreo Momigliano<sup>28</sup>. Nelle *Note su «tempo e storia» nella riflessione di Santo Mazzarino*<sup>29</sup>, l'anticipazione di un contributo poi apparso negli atti del *Convegno per Santo Mazzarino*<sup>30</sup>, Enzo mette in luce con garbo i risvolti allusivamente confessionali e cattolici della ricerca di Mazzarino<sup>31</sup>, discute della fine del

che Eleazar ben Jair, il protagonista del suicidio collettivo di Masada [...] sia, oggettivamente e schizofrenicamente, il duplicato antagonistico del Flavio Giuseppe "sopravvissuto". Ne consegue che la lettura di Canetti riveste uno straordinario interesse tanto per quel che ha messo in risalto quanto per quel che ha omissso».

<sup>24</sup> Ivi, p. 975, nota, in cui si riflette sul discorso o i discorsi di Eleazar ben Jair in rapporto alla teologia zelota e alla tradizione stoico-cinica sul suicidio.

<sup>25</sup> I. Cervelli, *Suicidio e libertà di morire*, in J. Améry, *Levar la mano su di sé. Discorso sulla libera morte*, trad. di E. Gianni, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. VII-XXX (ed. or. Stuttgart, Klett, 1976), dove torna la riflessione su Flavio Giuseppe, Canetti, Masada e la dicotomia suicidio/martirio. Il testo e il saggio introduttivo di Cervelli hanno avuto una seconda edizione nel 2012.

<sup>26</sup> Id., *Note su Onias III e Gesù ben Sira*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XII, 1991-1994, pp. 182-261.

<sup>27</sup> Id., *Sapienza e predizione apocalittica del futuro*, cit., p. 367 (su Mann).

<sup>28</sup> Id., *L'ultimo Momigliano*, p. 60, nota.

<sup>29</sup> Id., *Note su «tempo e storia» nella riflessione di Santo Mazzarino*, in «Studi Storici», XXXII, luglio-settembre 1991, 3, pp. 577-596.

<sup>30</sup> Id., *«Tempo e storia» nella riflessione di Santo Mazzarino*, in *Convegno per Santo Mazzarino: Roma, 9-11 maggio 1991*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1998, pp. 253-280.

<sup>31</sup> Ivi, p. 260 (a proposito della discussione di Mazzarino con le tesi su Pietro di Oscar Cullmann).

mondo antico e di Daniele, ma soprattutto della *quaestio vexata* tempo ciclico/tempo lineare, per aprire alla lettura di autori come Karl Löwith (la secolarizzazione, dunque, oltre al secolo) e Pierre Vidal-Naquet<sup>32</sup>. Nella conclusione del saggio, d'altra parte, Cervelli torna sul Cinquecento e sul suo amato Machiavelli (forte anche delle letture di Gennaro Sasso), sottolineando come la concezione del tempo antica, riscoperta dall'umanesimo pagano, si distingueva da quella cristiana soprattutto per la tesi dell'eternità del mondo, che avrebbe messo in crisi la creazione – e dunque non poté che scomparire con il trionfo di un'idea del tempo chiuso tra un inizio databile e una fine apocalittica.

Così Cervelli si riaccosta al XVI secolo, o non lo lascia mai, per così dire. E lo dimostrano alcuni saggi per nulla minori nati a margine della ricerca sulle sibille, di cui sto tentando maldestramente di ricostruire la genesi. Si veda quel piccolo gioiello che è *Bodin, Daniele e Marco Polo*<sup>33</sup>. Partendo dalla lettura che il Campanella degli *Articuli prophetales* dà di Jean Bodin come autore anticristiano, empio, irrisore delle profezie di Daniele, nuovo Porfirio, filoislamico, in riferimento al capitolo VII della *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* e alla teoria della successione degli imperi, Cervelli in questo saggio si riallaccia agli studi di Bernard McGinn sull'Anticristo<sup>34</sup> e rivela la dipendenza delle pagine bodiniane dal IV libro di Esdra, per poi sottolineare come Bodin rifiuti la teoria cristiana della successione degli imperi senza liquidare il profetismo danielino ma mettendo in crisi l'idea degli imperi universali. Per il giurista, Daniele non parla del mondo ma delle dominazioni imperiali su una metastorica e storica Babilonia che Roma non ha mai conquistato. Bodin, inoltre, è il primo interprete moderno dell'idea di storia e di tempo a impiegare massicciamente la tradizione rabbinica e cabalistica, Leone Ebreo, le pagine di Flavio Giuseppe e Isaac Abravanel, per scompaginare la tradizionale teoria cristiana e filoromana (ovvero filopapale) degli imperi, senza però attaccare il profetismo (è di nuovo presente Scholem). Ma c'è di più, spiega divertito Cervelli. A proposito del dominio

<sup>32</sup> Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, il Saggiatore, 1989 (ed. or. Chicago, University of Chicago Press, 1949); P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Roma, Editori Riuniti, 1988 (ed. or. Paris, Maspero, 1981).

<sup>33</sup> I. Cervelli, *Bodin, Daniele e Marco Polo*, in «Il Pensiero politico», XXX, 1997, 2, pp. 233-249.

<sup>34</sup> B. McGinn, *Anti-Christ: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, Harper, 1994.



su Ninive-Baghdad (conquistate in successione dai Medi, dai Persiani, dai Macedoni, dai Parti e dai... mongoli-islamici, ma non dall'Impero romano), Bodin ricorre a quanto può attingere dalla lettura di un «Paulus Venetus», nominato tre volte, che altri non è se non Marco Polo<sup>35</sup>. Non quello in volgare italiano, più ricco, che Bodin non conosce, ma il più ridotto Marco Polo pubblicato a Basilea a partire dal 1532 in una retroversione latina dell'edizione portoghese del 1502 (*Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum*, per la cura di Simon Grynaeus). Campanella, scrive Cervelli, non colse affatto il senso dell'operazione di Bodin, e la sua modernità, intento com'era a esaltare Roma e a polemizzare con un presunto machiavellista; al contrario, per Cervelli le pagine dell'autore di *I sei libri dello Stato* sono un punto di rottura fondamentale. In questo saggio breve e acuto torna il nome di Mazzarino, compare più volte il Grafton di *Falsari e critici* (quasi mi stupisce che Enzo non abbia mai dedicato uno studio alle invenzioni genealogiche di Annio da Viterbo)<sup>36</sup>, ma anche Mario Miegge<sup>37</sup>. Soprattutto, Cervelli getta luce sul rapporto tra conquista europea del mondo, nuovo sapere geografico e ripresa dell'interpretazione profetico-millenaristica tipico del XVI secolo: non a caso Marco Polo, antico viaggiatore veneziano, fu tradotto in un Portogallo coloniale intriso di ebraismo, mentre si consolidava quel nesso America-apocalisse che Cervelli aveva ben presente anche attraverso gli studi di Adriano Prosperi<sup>38</sup>.

Il percorso sibillino, alla luce di Walzer e di Leo Strauss, lo spinge poi a rileggere alcune pagine del Segretario fiorentino che si confronta con il problema senza tempo degli oracoli (*Discorsi* I, 56.2) e con il profeta della Firenze dei suoi anni giovanili, Savonarola, prendendone sul serio l'identificazione con Mosè come legislatore e come capo politico (lo rivela anche un lapsus che Cervelli scova in una lettera a Ricciardo Becchi del 9 marzo 1498, dove il giovane Niccolò racconta delle prediche sull'Esodo di frate Girolamo e chiama Mosè predicatore invece che profeta). In un saggio del

<sup>35</sup> Cervelli, *Bodin, Daniele e Marco Polo*, cit., pp. 241-242.

<sup>36</sup> A. Grafton, *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino, Einaudi, 1996 (ed. or. Princeton, Princeton University Press, 1990). Per Annio da Viterbo si vedano anche R. Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 1995; G. Marcocci, *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

<sup>37</sup> M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1996.

<sup>38</sup> Cfr. i testi poi raccolti in A. Prosperi, *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999.

1998, ispirato anche dall'assidua lettura delle ricerche di Sasso, Cervelli mette in evidenza fino a che punto l'acume di Machiavelli abbia contribuito alla moderna lettura della Bibbia come libro di «istorie» fra tanti, e non rinuncia a una civettuola allusione al presente italiano della fine del XX secolo (per non dire di oggi) quando si lascia sfuggire, con voluto anacronismo, che la questione che colpì Machiavelli (e Guicciardini) nella Firenze dell'ultimo squarcio del Quattrocento fu la «sostanziale personalizzazione della politica» nella figura del frate, in Francesco Valori, in Bernardo del Nero<sup>39</sup>. In un secondo saggio dello stesso anno il Segretario fiorentino viene letto ancora una volta alla luce dell'Esodo, con un'analisi sottile (attenta all'emergere nelle pagine machiavelliane della figura mitica del «principe nuovo» Nino di Assiria) che parte dai versi del capitolo *De Fortuna* sulla successione degli imperi universali per approdare a *Discorsi* II, *Proemio* 13, allo scopo di rilevare – spiegandone il significato e le fonti – la presenza nel primo, e l'assenza nel secondo, dell'Egitto<sup>40</sup>. Basti citare un passaggio della ricerca per comprendere lo stile di Cervelli, capace di individuare percorsi inediti e interpretazioni testuali non scontate schermendosi con formule dubitative e litotiche: «Chissà – si legge – se la differenza esistente, nel merito di un impero universale egiziano, tra il capitolo *De Fortuna* e, circa un decennio più tardi, *Discorsi* II *Proemio* 13 non presupponga anche, da parte di Machiavelli, un articolato e complesso misurarsi con la versione poggiana di Diodoro»<sup>41</sup>.

Questo stile, oltre un decennio più tardi, prevale nelle pagine della monografia sulle sibille, in cui Cervelli, più che in altri libri, rinuncia a esplicitare le premesse della sua ricerca (una ludica sfida a Momigliano, ma anche il problema assai serio del significato del tempo nel trapasso dal paganesimo al messianismo giudaico-cristiano), lasciando al lettore la possibilità di smarrirsi in una selva di eruditi contrappunti testuali che coprono i secoli dall'antichità al Rinascimento. Come si legge nella scarna introduzione (ma l'autore la chiama «Avvertenza»), «perché la Sibilla è presto detto. Un'ora-

<sup>39</sup> I. Cervelli, *Savonarola, Machiavelli e il libro dell'«Esodo»*, in *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 243-298 (per la lettera a Becchi, cfr. p. 285; l'allusione all'Italia della fine del Novecento è a p. 251). Nella nota 90, p. 273, si fa riferimento anche al «lavoro fondamentale» di Jan Assmann su *Mosè l'egizio*, apparso l'anno prima.

<sup>40</sup> I. Cervelli, *Machiavelli e la successione degli imperi universali*, in «Rinascimento», II serie, XXXVIII, 1998, pp. 27-79.

<sup>41</sup> Ivi, p. 48.

colarità al femminile che ha sfidato il tempo. Nata pagana, fatta oggetto di appropriazione ebraica e cristiana, esemplifica un ambito particolare in cui si dispiegarono gli stessi rapporti fra politeismo e monoteismo». E qualche riga prima: il libro è «un po' una scorribanda, una sorta di frammentaria microavventura intellettuale, insomma, più che una vera e propria ricerca compiuta, soggetta quindi a tutti i rischi che l'avventura, per quanto di irrilevante entità, comporta»<sup>42</sup>. La verità, a dispetto del gioco di pazienza al quale l'autore ha sottoposto sé stesso, provando a ingannare con l'umiltà i lettori meno avveduti, è che si tratta di un libro erudito e ricchissimo fatto di tanti percorsi aperti a indagini successive – che infatti non sono mancate<sup>43</sup>. Spiccano, tra le altre, le pagine in cui Cervelli spiega come gli oracoli della sibilla Tiburtina siano stati piegati dai primi autori cristiani per identificare l'imperatore Giuliano con l'Anticristo<sup>44</sup>; quelle in cui la Cumana guida la cristianizzazione delle letture della IV Ecloga virgiliana (con Lattanzio che riconduce quei versi a Isaia e Agostino che ne avrebbe completato l'appropriazione cristiana)<sup>45</sup>; quelle in cui la Sibilla ebraica permette di interpretare meglio il michelangiolesco *Sacrificio di Noè* sulla volta della Sistina<sup>46</sup>, prima che Cervelli («cerebrale» come tutti i sibillisti)<sup>47</sup> apra all'ultimo densissimo capitolo, il quinto, dedicato ai significati culturali delle sibille in epoca rinascimentale, nella tradizione iconografica e in quella letteraria, in decine di occorrenze per così dire testuali: da Christine de Pizan ad Agrippa di Nettesheim, da Leonardo Bruni al Poliziano, dal *Polittico dell'Agnello mistico* di Jan van Eyck al Perugino. Cervelli definisce la sua una « rassegna parziale »<sup>48</sup>, ma si tratta di pagine davvero ricche in cui l'autore riesce a cogliere, con poche pennellate, come si sia modificata la

<sup>42</sup> Cervelli, *Questioni sibilline*, cit., p. XI.

<sup>43</sup> Cfr. per esempio R. Raybould, *The Sybil Series of the Fifteenth Century*, Leiden, Brill, 2016.

<sup>44</sup> Cervelli, *Questioni sibilline*, cit., p. 135: «L'impressione è che il costituirsi del nucleo di base della Sibilla Tiburtina cristiana, indipendentemente se latina o greca, possa essere fatto risalire alla dirompente e sconvolgente esperienza della temperie di Giuliano imperatore – effettivamente un “très-grand homme et rare”, come ebbe a definirlo Montaigne – non superata anche se conclusa, e quindi alle sue perduranti ripercussioni psicologiche su gruppi cristiani di Siria o di alcune zone siriane».

<sup>45</sup> Ivi, pp. 233-240, in part. p. 238: «L'eterno ritorno è dunque convertito nella prospettiva messianica del secondo avvento: è cancellato».

<sup>46</sup> Ivi, pp. 271-279.

<sup>47</sup> Ivi, p. 277.

<sup>48</sup> Ivi, p. 290.

rappresentazione delle sibille dopo il primo Cinquecento (la comparsa del turbante che ne orientalizza i tratti; l'insistenza sulla giovane età di quelle figure femminili). Non potevano mancare, in quel contesto, un paragrafo dedicato al magnifico pavimento del Duomo di Siena (in cui Cervelli sfuma le letture di Frances A. Yates e di André-Jean Festugière sulla base di Assmann)<sup>49</sup> e l'analisi dell'operazione ideologica di Egidio da Viterbo – già oggetto degli studi di John O'Malley –, con l'esaltazione del papato romano e l'attualizzazione senza profezia della IV Ecloga virgiliana dopo i trionfi militari di Giulio II e i successi portoghesi e cattolici in India (l'ideale continuità «Perugia, Bologna, Ceylon»)<sup>50</sup>. Così ancora una volta Cervelli si misura con le ricerche di Edgar Wind e di André Chastel, torna su Michelangelo<sup>51</sup> e chiude con il rovesciamento parodistico delle sibille cristianizzate nel *Guerrin Meschino*, testo da lui molto amato: in quelle pagine, prima di Rabelais, «il ribaltamento della sibillistica cristiana è avvenuto»<sup>52</sup>.

Eppure la vertiginosa, erudita fuga nella storia degli oracoli e della profezia, tra paganesimo, ebraismo e appropriazione cristiana, non distrae Cervelli dal mondo in cui vive. Lo colpisce soprattutto il nodo della violenza e dei conflitti in armi, tanto che, pacifista per natura, con il ritorno delle dottrine della guerra giusta, umanitaria, infinita e preventiva, negli anni Novanta del Novecento e all'alba di un nuovo secolo che prospetta per qualche tempo una missione imperiale statunitense (prima che una realtà più complessa, sul piano globale, attenui l'impressione di una fine della storia sotto egida americana), Enzo si interroga sulla lunga storia delle legittimazioni belliche e coloniali e stila un saggio, tra i suoi migliori, in cui ripercorre una sequen-

<sup>49</sup> Ivi, p. 319: «Il senso complessivo della tarsia sarebbe allora il seguente: il Trismegisto concepito come Mosè "egizio" o il Mosè "egizio" equiparato al Trismegisto (la contemporaneità, appunto, non l'identificazione, da non trascurare tuttavia anche questa, in ogni caso, sulla scia della lettura ficiniana di Artapano, per intendere il superamento) porge il libro ad un sapiente egiziano; fondamentale altrettanto degli altri due il seminascosto, discreto terzo personaggio [...], l'umanista, a significare probabilmente la cultura contemporanea a monte della tarsia».

<sup>50</sup> Ivi, p. 326.

<sup>51</sup> Molto fine il passo dedicato alla coppia sibilla Eritrea-Isaia nella Sistina (i cui affreschi, secondo Cervelli, nel loro programma iconografico, non sarebbero una mera dettatura di Egidio da Viterbo): «La collocazione frontale di quello specifico Profeta e di quella specifica Sibilla avrebbe [...] una sua logica [...]: le due figure sembrano rimandarsi l'una all'altra, comunicare, attraverso il libro, vicendevolmente. Perciò non dispiace immaginare che la pagina del libro aperto della Sibilla sia la stessa del libro semichiuso del Profeta, la cui mano destra tiene peraltro bene in evidenza il segno» (ivi, p. 336).

<sup>52</sup> Ivi, p. 344.

za di testi che parte dalle fonti egiziane e assire per giungere fino a Erasmo, ai dibattiti del XVI secolo e alla conquista del Nuovo Mondo<sup>53</sup>. La veste di questo scritto è, al solito, erudita, ma non bisogna lasciarsi ingannare perché si tratta di un intervento animato da una sensibilità politica e civile per nulla appannata, ma al contrario vigile e capace di usare le armi di una sconfinata cultura storica per fare i conti con le ideologie guerrafondaie del nostro tempo, nella congiuntura seguita all'11 settembre 2001 e all'enunciazione della tesi di un ineluttabile scontro di civiltà tra l'Occidente cristiano e l'Islam «asiatico». La religione, o meglio la sua strumentalizzazione, si stava riprendendo uno spazio pubblico inducendo Cervelli a ragionare delle genealogie dell'idea di «guerra santa».

Così il saggio del 2002, che cita ancora una volta Momigliano sin dalla prima pagina (ma tiene anche conto delle ricerche dell'amico Mario Liverani)<sup>54</sup>, parte da una riflessione di Schumpeter (per il quale, com'è noto, l'imperialismo non era nato con l'industrializzazione e con la mondializzazione, ovvero con la modernità, ma, almeno sul piano ideologico, nel mondo antico, come fenomeno «atavico»)<sup>55</sup> e raccoglie la sfida di rintracciare la storia della categoria di «guerra santa» partendo (per successione di imperi: tema che come abbiamo visto lo intrigava da tempo) dall'Egitto. A influenzarne la lettura è, ancora una volta, Assmann, ma secondo Cervelli – così sembra di capire – non è solo la distinzione mosaica giudaico-cristiano-islamica a porre le radici di un monoteismo bellicoso che legittima lo sterminio dei nemici di fede in nome di Dio<sup>56</sup>. Prima, e oltre Mosè, ci sono «Ahura-Mazda per la Persia; Ammone-Ra per l'Egitto; Assur per l'Assiria; Marduk per la Babilonia»<sup>57</sup>. Insomma, la guerra santa (la violenza sacralizzata contro gli avversari di una comunità politico-religiosa) avrebbe una lunga storia

<sup>53</sup> Id., *In principio fu «la guerra santa di An»*, in «Studi Storici», XLIII, luglio-settembre 2002, 3, pp. 777-839.

<sup>54</sup> A. Momigliano, *Alcune osservazioni sulle cause di guerra nella storiografia antica*, ora in Id., *La storiografia greca*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 156-173; M. Liverani, *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente, 1600-1100 a.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

<sup>55</sup> J.A. Schumpeter, *Sociologia dell'imperialismo*, Bari, Laterza, 1972, in part. pp. 27-29 (ed. or. Tübingen, Mohr, 1919).

<sup>56</sup> Cfr. J. Assmann, *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del monoteismo*, Milano, Adelphi 2011 (ed. or. München-Wien, C. Hanser, 2003); Id., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, il Mulino, 2007 (ed. or. Wien, Picus, 2007). Ovviamente i due testi sono successivi al saggio di Cervelli, che si confronta con Assmann anzitutto come egittologo.

<sup>57</sup> Cervelli, *In principio fu «la guerra santa di An»*, cit., p. 781.

fondata sul rapporto tra regalità imperialistica e divinità. E in questa storia rientra anche il dio di Israele che «suscita» una potenza esterna per punire o risvegliare lo «zelo» del suo popolo, favorendone il trionfo. Pongo alcune parole tra virgolette per evidenziare il lessico con cui Cervelli si confronta negando una distinzione netta tra guerra giusta e guerra santa almeno nella tradizione cristiana. Infatti, come sottolinea il testo, Agostino nelle sue opere riscrive non solo il linguaggio stoico della guerra giusta, ma anche la storia più remota dei conflitti, dagli Assiri in poi, come storia di guerre ispirate da un dio o da disegni provvidenziali. Al di là della prassi giuridica, con Agostino l'idea di guerra giusta inizia a trarre linfa dalla «denigrazione morale, quando non religiosamente ispirata del nemico»; dalla sua «criminalizzazione»<sup>58</sup>. A questo punto Cervelli compie un salto che porta il lettore nel cuore dei dibattiti della cristianità del Cinquecento, scossa dall'irenismo di Erasmo (che corrode i fondamenti della legittimazione agostiniana e crociata delle guerre dopo l'avvento del Messia) e dal nodo della liceità delle conquiste coloniali nel Nuovo Mondo. Partendo da Prosperi, da Tzvetan Todorov e da altri interpreti, Cervelli analizza le posizioni ambivalenti di Francisco de Vitoria, ma soprattutto una serie di racconti della conquista degli Aztechi su cui si era soffermata anche la curiosità di Italo Calvino<sup>59</sup>. Così le pagine di Bernardino de Sahagún (una figura che aveva intrigato il giovane Benjamin, come non si manca di puntualizzare)<sup>60</sup>, di Diego Muñoz Camargo, di Francisco López de Gómara, di Diego Durán, evocano l'esperienza apocalittica (è il caso di dirlo) subita dagli indigeni messicani e la violenza cieca dei coloni cristiani mascherata da guerra giusta e santa. Da allora in poi ogni aggettivo legittimante – questo il nodo del saggio – non può che essere un orpello ideologico buono a travestire i meri rapporti di forza che si esplicano in guerre senza aggettivi. E chi, come Norberto Bobbio, nel 1991 è passato dal denunciare l'idea di guerra giusta, come aveva fatto negli anni del terrore atomico, al legittimare le guerre statunitensi in Medio Oriente in nome di un presunto onere di protezione umanitaria e della lotta alla tirannia, risulta l'obiettivo polemico di un uomo, come il mite Cervelli, che non sopportava alcun tradimento dei chierici:

<sup>58</sup> Ivi, p. 813; e più avanti, p. 822, dove Cervelli discute la posizione più sfumata di Peter Brown.

<sup>59</sup> I. Calvino, *Montezuma e Cortés*, presentazione a C.A. Burland, *Montezuma signore degli Aztechi*, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>60</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano, Adelphi, 1992, p. 62 (ed. or. Frankfurt am M., Suhrkamp, 1975).

piú agostiniano che erasmiano, dunque, sembrerebbe Norberto Bobbio in una congiuntura recente di fine millennio che registrò lo stupefacente riemergere di questioni antiche e antichissime che si sarebbero volute per sempre sepolte<sup>61</sup>.

Di questioni antiche e antichissime, come si è visto, Cervelli era un conoscitore insuperabile; ma questo non lo frenava dal manifestare curiosità e passioni anche per la materia viva del presente. Sospetto che quando, quattro anni fa, mi ha fatto dono di una copia dell'autobiografia di Malcolm X volesse ancora una volta parlarmi di profezia e di quel riscatto che Enzo ha atteso solo in questo secolo.

<sup>61</sup> Cervelli, *In principio fu «la guerra santa di An»*, cit., p. 818. In polemica con N. Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto nel Golfo*, Venezia, Marsilio, 1991, l'autore sembra propendere per il realismo di Carl Schmitt.

