

NICOLA PACE

# Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene

Firenze, La Nuova Italia, 1990

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università  
degli Studi di Milano, 133)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL' UNIVERSITÀ DI MILANO

CXXXIII

SEZIONE A CURA DELL' ISTITUTO DI FILOLOGIA CLASSICA

2

NICOLA PACE

RICERCHE SULLA TRADUZIONE DI RUFINO  
DEL "DE PRINCIPIIS" DI ORIGENE



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Pace, Nicola**

Ricerche sulla traduzione di Rufino  
del « De principiis » di Origene. —  
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia  
dell' Università di Milano ; 133. Sezione a cura  
dell' Istituto di Filologia classica ; 2). —  
ISBN 88-221-0846-9

1. Origene. « De principiis » — Traduzioni latine  
I. Tit.  
230

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1990 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: aprile 1990



*Al mio Maestro Alberto Grilli*



# I N D I C E

<i>Presentazione</i>	p. XI
NOTA INTRODUTTIVA	XIII
PREMESSA	p. 1
1. - UN ESEMPIO DEL MODO DI TRADURRE DI RUFINO	p. 13
2. - ALTERAZIONI	p. 18
2.1. Lettera e ἱστορία delle Sacre Scritture	18
2.2. I destinatari dei significati delle Sacre Scritture e la rivelazione del senso spirituale	24
2.3. La cultura filosofica	46
2.4. Atteggiamento verso gli eretici	57
a. ἀπολογία	58
b. Soppressione di riferimenti agli eretici	63
c. Inserimento di riferimenti agli eretici?	65
2.5. Atteggiamento verso gli Ebrei	69
2.6. Difficoltà di comprensione o di traduzione del testo greco	71
2.7. Volontà di sintesi e semplificazione	83
2.8. Sviluppi di immagine	90
3. - PASSI DELLA TRADUZIONE DI RUFINO CHE NON TROVANO CORRISPONDENZA NEL TESTO GRECO	p. 109
3.1. Grosse interpolazioni di Rufino	109
3.2. Anticipazioni	136

3.3. Rimandi	p. 145
3.4. Interpolazioni di passi scritturali inadatte al contesto	146
4. - PASSI PRESENTI NEL TESTO GRECO CHE NON TROVANO CORRISPONDENZA NELLA TRADUZIONE DI RUFINO	p. 151
5. - I PASSI DOTTRINALMENTE PERICOLOSI E LA TRADUZIONE DI RUFINO E DI GEROLAMO	p. 162
CONCLUSIONI	197
Indice dei passi del <i>De Principiis</i>	p. 211
Indice dei passi delle altre opere di Origene	220
Indice dei passi di altri autori	221

## PRESENTAZIONE

*La traduzione che Rufino fece del De principiis di Origene da lungo tempo ha dato campo a indagini dirette a sincerarsi sulla sua maggiore o minore genuinità. Ma nessuno degli studiosi, pur di vaglia, che si sono cimentati nel problema ha preso in considerazione la totalità dei testi; sicché ne sono derivate opinioni notevolmente diverse.*

*N. Pace ha ritenuto di prendere in esame quanto del De principiis è conservato nella traduzione di Rufino e nell'originale (frammentario) di Origene, studiando sistematicamente e minuziosamente tutti i passi in cui comparivano differenze tra le due redazioni.*

*L'autore ha ritenuto opportuno, per un maggiore rigore filologico, di accostare le alterazioni che si presentavano analoghe, in modo da poterle vedere nella loro identità o diversità: così il Pace ha distinto omissioni rispetto all'originale, addizioni e alterazioni vere e proprie. Il procedimento ha permesso di cogliere alcune costanti, a seconda del tipo di passi trattati, ma anche ha messo in luce come i motivi di alterazione possano essere molto varii. È emersa dal lavoro anche la profonda conoscenza che Rufino aveva dei testi di Origene (anche all'infuori del De principiis), e il Pace ha saputo servirsi di questi risultati per giungere a più valide spiegazioni di tale o tal'altra alterazione.*

*Brevemente, ma sempre con rigore, il Pace ha preso in esame infine anche passi dottrinalmente pericolosi e, per meglio valutare la traduzione rufiniana le ha affiancato, ove possibile, quella di Gerolamo.*

*Le conclusioni mostrano, sulla base di tutto il materiale studiato, come i motivi di alterazione dipendano talvolta da incapacità di Rufino a dominare il testo, specie dove compaiono riferimenti filosofici, ma più spesso da ragioni storiche, moralistiche, stilistiche o di gusto letterario.*

ALBERTO GRILLI  
FERNANDA DECLEVA CAIZZI  
LUIGI LEHNUS  
GIOVANNI ORLANDI



## NOTA INTRODUTTIVA

### 1. TESTI ED EDIZIONI

In questa ricerca intendo esaminare la traduzione di Rufino del *De principiis* di Origene in rapporto ai due lunghi frammenti del testo originale conservato nella *Filocalia*, l'antologia delle opere di Origene fatta da Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea<sup>1</sup>. L'edizione del *De principiis* su cui principalmente mi sono basato nel mio lavoro e a cui faccio riferimento nelle citazioni è quella recente apparsa nelle « Sources Chrétiennes »:

— Origène. *Traité des Principes*. Tome I (Livres I et II): Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction. Tome II (Livres I et II): Commentaire et fragments. Tome III (Livres III et IV): Introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Rufin, traduction. Tome IV (Livres III et IV): Commentaire et fragments. Tome V: Compléments et Index. Par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Les Editions du Cerf (Sources Chrétiennes, 252, 253, 268, 269, 312), 1978-1984.

I frammenti della *Filocalia* con la relativa traduzione di Rufino sono compresi nel III volume e commentati nel IV.

Mi sono valso anche dell'edizione del Koetschau, vecchia ma ancora utilissima (soprattutto per la ricchezza dell'apparato critico):

— Origenes *Werke*. Fünfter Band: *De principiis* (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ) herausgegeben von Paul Koetschau, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.

Infine ho sempre tenuto presenti le note critiche dell'ottima edizione apparsa (contemporaneamente a quella di Crouzel-Simonetti) in Germania:

— Origenes. *Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Texte zur Forschung, 24), 1976.

Questa edizione (un'*editio minor* di quella del Koetschau, nelle intenzioni degli

<sup>1</sup> *Philoc.* XXI = *princ.* III 1,1-24; *philoc.* I 1-27 = *princ.* IV 1,1-3,11.

autori) si distingue non solo per le molte e felici *emendationes*, ma anche per l'accuratissima disposizione tipografica dei frammenti in relazione alla traduzione di Rufino.

È stato pubblicato nel 1978 (e non è pertanto segnalato e utilizzato nelle due edizioni critiche recenti succitate) un foglio di un codice papiraceo conservato ad Amsterdam (*P. Amst.* I 25) contenente due frammenti di *De principiis* III 1 (per la precisione III 1, 6-7 = p. 40, r. 148 - p. 42, r. 166 dell'ed. Crouzel-Simonetti e III 1, 8 = p. 48, r. 203 - p. 52, r. 224):

— K. Treu-K.A. Worp, *Origenes De principiis* III 1, 6-8 in einem *Amsterdamer Papyrus*, « ZPE » 35, 1979, pp. 43-47.

Le poche varianti che il papiro presenta rispetto alla tradizione testuale della *Filocalia* (elencate a p. 46 dell'*art. cit.*) non sono di grande importanza e dovrò discuterne in uno solo dei passi da me presi in esame. Comunque il papiro, per la cui datazione gli editori pensano alla fine del III o al IV secolo, è importante in quanto dimostra la qualità della tradizione manoscritta medievale della *Filocalia*.

Per le altre opere di Origene rinvio alle seguenti edizioni:

— Origenes *Werke*, Leipzig-Berlin (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte...) 1899-1955:

I, *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus...* herausgegeben von P. Koetschau, 1899;

II, *Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, hg. von P. Koetschau, 1899;

III, *Jeremiabomilien. KlageliederKommentar. Erklärung der Samuel-und Königsbücher*, hg. von E. Klostermann, 1901;

IV, *Der Johanneskommentar*, hg. von E. Preuschen, 1903;

V, *De principiis*, hg. von P. Koetschau, 1913;

VI, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, hg. von W.A. Baehrens (erster Teil: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*), 1920;

VII, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, hg. von W.A. Baehrens (zweiter Teil: *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judges*), 1921;

VIII, *Homilien zu Samuel I, zum Hobelied und zu den Propheten, Kommentar zum Hobelied* in Rufins und Hieronymus' Uebersetzungen, hg. von W.A. Baehrens, 1925;

IX, *Die Homilien zu Lukas* in der Uebersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der *Homilien* und des *Lukas-Kommentars*, hg. von M. Rauer, 1959<sup>2</sup>;

X, *Origenes Matthäuserklärung*, I, *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, hg. von E. Klostermann-E. Benz, 1935;

XI, *Origenes Matthäuserklärung* II, *Die lateinische Uebersetzung der Commentariorum Series*, hg. von E. Klostermann-E. Benz, 1976<sup>2</sup>;

XII, *Origenes Matthäuserklärung* III, *Fragmente und Indices*, erste Hälfte, hg. von E. Klostermann-E. Benz, 1941; zweite Hälfte, hg. von E. Klostermann-L. Fruechtel; dritte bearbeitete Auflage von Ursula Treu, 1976.

— Origenis *Opera omnia*, accurante J.P. Migne, PG XI-XIV, Paris 1857 (riproduce l'edizione di Ch. e Ch. V. Delarue, Paris 1733-1759). Questa edizione è citata per le opere di Origene che non compaiono in GCS e in SC.

— *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Introduction, texte, traduction et notes



de Jean Scherer, Paris (Sources Chrétiennes, 67) 1960.

— Origène. *Contre Celse*. Tome I-IV. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris (Sources Chrétiennes, 132, 136, 147, 150) 1967-1969.

— Origène. *Homélie sur Jérémie*. Traduction par Pierre Husson et Pierre Nautin. Édition, introduction et notes par Pierre Nautin. Tome I: Homélie I-XI. Tome II: Homélie XII-XX et Homélie latine, Paris (Sources Chrétiennes, 232, 238) 1976-1977.

— The *Philocalia* of Origen. The Text Revised with a Critical Introduction and Indices by J. Armitage Robinson, Cambridge, 1893.

— Origène. *Philocalie*, 1-20. Sur les Écritures. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, Paris (Sources Chrétiennes 302) 1983.

— Origène. *Philocalie*, 21-27. Sur le libre arbitre. Introduction, texte, traduction et notes par Eric Junod, Paris (Sources Chrétiennes, 226) 1976.

Per la *Lettera ad Avito* di Gerolamo (*epist.* 124):

— Saint Jérôme. *Lettres*: tome VII. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris (Collection des Universités de France) 1961.

Per il *Contro Rufino* dello stesso:

— Saint Jérôme. *Apologie contre Rufin*. Introduction, texte critique, traduction et index par Pierre Lardet, Paris (Sources Chrétiennes, 303) 1983.

Per le opere di Rufino (ivi incluse le prefazioni alle sue traduzioni, ad eccezione di quelle al *princ.*).

— Tyrannii Rufini *Opera*, recognovit Manlius Simonetti, Turnhout (Corpus Christianorum. Series Latina, 20) 1961.

## 2. ABBREVIAZIONI

<i>princ.</i>	= <i>De principiis</i>
add.	= interpolazione/i
om.	= omissione/i
alt.	= alterazione/i

Nelle citazioni dei passi (greci e latini) compresi in *De principiis* III 1,1-24 e IV 1,1-3,11 indico con O l'originale origeniano e con R la traduzione di Rufino, cui faccio seguire A per indicare III 1,1-24 e B per IV 1,1-3,11. Non indico il numero del paragrafo, ma quello della riga seguendo la numerazione dell'edizione Crouzel-Simonetti (ad. es.: OA 50 = III 1, 3, riga 50 del testo greco) Per B (che è diviso in tre capitoli), davanti al numero della riga il capitolo viene indicato dalle lettere a b c (Ba = IV 1; Bb = IV 2; Bc = IV 3).

Per tutti gli altri passi del *De principiis* l'indicazione è quella comune: libro, capitolo, paragrafo, riga.

Le abbreviazioni delle opere di Origene e degli altri scrittori greci cristiani sono normalmente quelle usate in:

— *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H. Lampe, Oxford 1961.

Quelle degli scrittori greci pagani sono quelle usate in:

— *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones..., Oxford 1940.

Quelle degli scrittori latini e dei libri della Bibbia sono quelle del *Thesaurus linguae Latinae*.

### 3. BIBLIOGRAFIA

La bibliografia che do qui sotto è essenziale: comprende solo le opere citate più spesso e quindi attraverso un'abbreviazione.

— Bardy, *Citations* = G. Bardy, *Les citations bibliques d'Origène dans le « De principiis »*, « RBi » 28, 1919, pp. 106-135.

— Bardy, *Recherches* = G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « De principiis » d'Origène*, Lille 1923.

— Crouzel = Origène. *Traité des Principes*. Tome IV (Livres III et IV): Commentaire et fragments. Par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris (SC 269) 1980.

— Crouzel, *Connaissance* = H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges-Paris (Museum Lessianum, section théologique, 56) 1961.

— De Faye III = E. De Faye, *Origène: Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, tome III: *La doctrine*, Paris 1928.

— GLNT = *Grande lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, Brescia 1962 (ed. orig. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von Gerhard Kittel, herausgegeben von Gerhard Friedrich, Stuttgart, 1933-1973).

— Görgemanns-Karpp = Origenes. *Vier Bücher von den Prinzipien* (citato sopra).

— Hammond Bammel = C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Uebersetzung*, Freiburg (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 10) 1985.

— Harl = Origène. *Philocalie, 1-20*. Sur les Écritures. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, Paris (SC 302) 1983.

— Koch = H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 22) 1932.

— Koetschau = Origenes *Werke*. Fünfter Band: *De Principiis* (ΠΕΠΙ ΑΡΧΩΝ) herausgegeben von Paul Koetschau, Leipzig, 1913.

— *Origeniana* = *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973) dirigé par Henri Crouzel-Gennaro Lomiento-Josep Rius Camps*, Bari (Quaderni di « Vetera Christianorum » 12), 1975.

— *Origeniana secunda* = *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977). Textes rassemblés par Henri Crouzel-Antonio Quacquarelli*, Roma (Quaderni di « Vetera Christianorum » 15), 1980.

— Pohlenz = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., trad. it., Firenze 1967 (ed. orig. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948-1959).

- Prat = F. Prat, *Origène. Le théologien et l'exégète*, Paris 1907.
- Rist = J.M. Rist, *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in « De Principiis », Book III*, in *Origeniana*, pp. 97-111.
- Robinson = *The Philocalia of Origen. The Text Revised with a Critical Introduction and Indices* by J. Armitage Robinson, Cambridge 1893.
- Simonetti = *I Princípi*, di Origene, a cura di Manlio Simonetti, Torino (Classici delle religioni. Sezione quarta) 1968.

Milano, luglio 1987.



## PREMESSA

Il compito che mi sono proposto potrà lasciare perplesso il lettore, in quanto già diversi studiosi hanno dedicato la loro attenzione a questo specifico problema, in particolar modo Gustave Bardy, nel libro citato in bibliografia.

Io stesso, all'inizio della ricerca, non sapevo se avrei trovato molto di nuovo. Ma man mano che procedevo nell'esame della traduzione di Rufino e nella lettura degli studi sull'argomento, scoprivo che gran parte dell'esame della traduzione doveva ancora essere fatto e quel poco che era già stato fatto verificato o, talora, rifatto.

Il libro del Bardy, infatti, esamina scrupolosamente la traduzione di Rufino in rapporto ai 24 frammenti della Lettera a Mena di Giustino<sup>1</sup> e ai frammenti della traduzione di Gerolamo<sup>2</sup>, ma in modo limitato e senza approfondimento in rapporto ai frammenti della *Filocalia*<sup>3</sup>. Limitato in quanto prende in considerazione (eccezion fatta per le grandi interpolazioni e omissioni di Rufino e per le omissioni dei Filocalisti) solo la prima parte di A (OA 1-343 RA 1-473), cioè meno di un quarto del testo greco e della traduzione latina; non approfondito in quanto, oltre a tralasciare molte interessanti alterazioni<sup>4</sup>, è sbrigativo nel commento delle singole discrepanze (alt., om., add.); di esse molte

<sup>1</sup> Bardy, *Recherches*, Livre II, Chapitre III: *La traduction de Rufin et les doctrines origénistes*, pp. 133-153.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Livre II, Chapitre V: *La lettre à Avitus et les fragments de la traduction hiéronymienne*, pp. 177-202.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 41-48 e Livre II, Chapitre II: *Examen de la traduction de Rufin*, pp. 106-132.

<sup>4</sup> Il Bardy, ad es., non nota la traduzione del termine φαντασία OA 26 RA 36-37, OA 27 RA 39-40, OA 29 RA 42-43.

sono semplicemente segnalate, ma non commentate e discusse.

Non voglio con ciò negare i grandissimi meriti del Bardy, in primo luogo quello di aver messo in luce i caratteri fondamentali della traduzione di Rufino, in secondo luogo quello di aver dato su di essa un giudizio positivo che, per quanto eccessivo, è servito da controparte alle eccessive critiche e accuse di studiosi precedenti e contemporanei (*in primis* il Koetschau).

La parte piú valida del capitolo « *Examen de la traduction de Rufin* » è pertanto quella costituita dai §§ III-IV-V, dove viene evidenziata la scarsa familiarità di Rufino con la terminologia filosofica (pp. 120-123), il modo di tradurre le citazioni bibliche (pp. 123-126)<sup>5</sup>, infine l'uso di reminiscenze virgiliane e di quello che il Bardy chiama « *style liturgique* » (pp. 126-130).

Il giudizio positivo del Bardy, per cui la traduzione di Rufino è una parafrasi esatta, è eccessivo perché esatta la parafrasi non è sempre, anche quando Origene non si esprime con linguaggio e concetti filosofici. Ci sono interi paragrafi in cui la traduzione è sostanzialmente fedele, ma altri (e non sono pochi) in cui un'alta concentrazione di alt., om. e add. muta profondamente il pensiero dell'autore.

Dopo lo studio del Bardy sono passati piú di quarant'anni prima che comparissero altri contributi di rilievo sull'argomento.

Di notevole importanza è il commento di Manlio Simonetti al *princ.* Il Simonetti, che basa la sua traduzione principalmente sul testo greco dei Filocalisti, non tralascia di prendere in considerazione nelle note i problemi posti dal raffronto tra questo e la traduzione di Rufino. Molte discrepanze sono commentate in modo penetrante e felice. Va segnalata inoltre quella parte dell'*Introduzione* (pp. 13-24), in cui il Simonetti lucidamente e sinteticamente prende in esame le principali testimonianze del *princ.* Il giudizio che egli dà alla traduzione di Rufino mi sembra, tra i molti espressi finora, quello piú equilibrato, anche se, sulle tracce del Bardy, non rileva la gravità delle alterazioni che si trovano nei passi dottrinalmente non pericolosi.

Altrettanto importanti sono due articoli comparsi in *Origeniana*.

L'articolo di J.M. Rist segna un progresso decisivo negli studi sull'argomento, non solo per la chiarezza con cui vengono analizzate molte discrepanze tra testo e traduzione, ma per l'intento dell'autore di vedere in esse, o meglio, dietro di esse, le due diverse mentalità, i due di-

<sup>5</sup> Qui il Bardy espone brevemente i risultati del suo articolo citato in bibliografia.

versi mondi di educazione e di cultura di Origene e Rufino. « The aim of this paper, if expressed in inflated terms, would be to identify and distinguish the worlds of thought in which Origen and Rufinus lived, and to isolate substantial divergences between them » (p. 99).

Il Rist, dunque, non studia la traduzione di Rufino unicamente per poter pronunciare su di essa un giudizio di valore complessivo, ma per vedere, caso per caso, il modo in cui il traduttore si confronta col pensiero di Origene. È un tipo di esame che va al di là della semplice constatazione del fenomeno, cerca di leggere in esso e commentarlo. Di conseguenza il Rist non si limita a considerare le grandi alt., om. e add., ma anche quelle appena percettibili, che sono tuttavia segno del diverso « world of thought » dei due scrittori. Quello che offre questo studioso è un metodo di indagine veramente nuovo che, per quanto mi sarà possibile, cercherò di seguire ed estendere. Nel breve articolo, infatti, viene preso in considerazione un limitato numero di discrepanze all'interno di A.

L'articolo di Henri Crouzel<sup>6</sup>, invece, si occupa in particolar modo delle due più vistose discrepanze di B, due lunghi passi che sono nella *Filocalia* e mancano in Rufino<sup>7</sup>, sostenendo con valide argomentazioni che non si tratta di omissioni intenzionali di Rufino.

Ma il contributo maggiore del Crouzel sta nel commento al *princ.* nell'edizione delle « Sources Chrétiennes » (Tome IV, SC 269). Rielaborazione del commento del Simonetti, esso si distingue soprattutto per la cura con cui vengono segnalate ed analizzate le discrepanze tra testo e traduzione. Non sempre, a dire il vero, l'analisi è accurata come quella del Rist e talora il Crouzel si ferma alla semplice constatazione del fenomeno. Lo studioso francese è più attento e preciso quando si arriva alle parti finali dei frammenti, cioè alle parti più 'audaci' dove si trovano alcune omissioni da parte dei Filocalisti e per le quali disponiamo anche dei frammenti della traduzione di Gerolamo.

Dopo questa breve considerazione dei contributi più importanti<sup>8</sup>

<sup>6</sup> H. Crouzel, *Comparaisons précises entre les fragments du Peri Archôn selon la Philocalie et la traduction de Rufin*, in *Origeniana*, pp. 113-121.

<sup>7</sup> OBc 131-145; OBc 165-203.

<sup>8</sup> Mi sembra doveroso ricordare anche i due articoli di B. Studer (*A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin*, « Vet Chr » 5, 1968, pp. 137-155; *Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Uebersetzung von Origenes' « De Principiis »*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser*, Paris 1972, pp. 403-414),

sarà opportuno delineare l'ordine, il metodo e i limiti della presente ricerca.

Premetto che non mi fermerò ad illustrare il carattere e le tendenze generali della traduzione di Rufino. Di esse hanno già trattato in modo soddisfacente non solo il Bardy, ma anche gli studiosi che hanno esaminato le altre traduzioni di Rufino<sup>9</sup>.

Per lo stesso motivo non prenderò in esame sistematico le dichiarazioni di Rufino sul metodo e sugli scopi che si prefiggeva come traduttore<sup>10</sup>. Farò ad esse riferimento laddove sarà necessario per la spiegazione dell'alterazione.

Mio intento è quello di prendere in considerazione il maggior numero possibile delle discrepanze fra testo greco e traduzione che o non sono mai state analizzate dagli studiosi o che lo sono state, ma in modo insufficiente, talora sbagliato. In primo luogo prenderò in considerazione le alterazioni di Rufino, tutti quei passi, cioè, in cui la traduzione di

anche se affrontano problemi non direttamente connessi con il mio campo di ricerca. Nel primo articolo lo Studer considera e cerca di spiegare la presenza del titolo cristologico *dominus et salvator* nelle traduzioni di Rufino e Gerolamo delle opere origeniane, titolo che non si trova nel testo greco, nel secondo analizza le formule ed espressioni trinitarie e cristologiche nella traduzione di Rufino dei primi due libri del *princ.* in rapporto alla concezione trinitaria e cristologica del maestro alessandrino. In entrambi gli articoli l'autore cerca di valutare ed individuare le discrepanze della traduzione rispetto all'originale alla luce del diverso contesto culturale (teologico-dogmatico, s'intende) in cui autore e traduttori vivevano. Il secondo articolo è particolarmente importante, in quanto rappresenta un coraggioso tentativo di giudicare la fedeltà di Rufino laddove non disponiamo dei frammenti greci e di quelli di Gerolamo per il confronto.

<sup>9</sup> Oltre all'articolo di H. Hoppe, *Rufin als Uebersetzer*, in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie quinta: scienze storiche, 16), Milano 1937, pp. 133-150, vedi gli studi sulle singole traduzioni di Origene e degli altri Padri greci (va ricordato in particolare, per l'ampiezza e il metodo d'indagine, M.M. Wagner, *Rufinus, the Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen*, Washington (Patristic Studies 73), 1945; una ricca bibliografia degli altri studi è in F. Winkelmann, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Uebersetzungstheorie und - methode*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, II, Münster 1970, p. 532, n. 1; tra gli studi più recenti vorrei ricordare A.F. Memoli, *Fedeltà di interpretazione e libertà espressiva nella traduzione rufiniana dell'« Oratio XVII » di Gregorio Nazianzeno*, « *Aevum* » 43, 1969, pp. 459-484 e C.P. Hammond Bammel, *Philocalia IX, Jerome, Epistle 121, and Origen's Exposition of Romans VII*, « *JThS* » N.S. 32, 1981, pp. 50-81).

<sup>10</sup> Oltre ai già citati studi della Wagner (vedi in particolare il primo capitolo) e del Winkelmann, cf. H. Marti, *Uebersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, München (Studia et Testimonia antiqua 14), 1974.



Rufino altera piú o meno gravemente il significato del testo greco pur prendendo spunto da esso, in cui la libert  di traduzione sfocia nell'arbitrio e nell'infedelt .

Si prenderanno in considerazione in primo luogo le alterazioni (chiaramente intenzionali o fatte in modo inconscio) indicative di ben determinati atteggiamenti di Rufino nei riguardi dei contenuti del *princ.*, mentre poi ci soffermeremo sulle alterazioni che nascono dalla difficolt  di comprensione o di traduzione del testo greco e su quelle che derivano dalla volont  di sintesi e di semplificazione o, al contrario, di sviluppo.

Non ci si dovr  stupire se   alle alterazioni che ho rivolto soprattutto la mia attenzione; ci    anche dovuto al fatto che coloro che si sono occupati della traduzione del *princ.* (fatta eccezione del Rist) hanno sempre preferito esaminare le interpolazioni e le omissioni di Rufino e le omissioni dei Filocalisti.

L'alterazione, in effetti,   pi  difficile da circoscrivere, da descrivere, da analizzare: si possono prendere dei grandissimi abbagli per non aver compreso il pensiero di Origene e talora anche quello di Rufino. L'alterazione, d'altra parte, pi  di ogni altra discrepanza ci illumina sull'atteggiamento del traduttore nei confronti del testo originale, sul mod  in cui lo comprende e lo manipola.

In secondo luogo vedr  i passi della traduzione di Rufino che non trovano corrispondenza nel testo greco.

Fa notare il Simonetti (pp. 18-19) che   in molti casi difficile stabilire se ci troviamo di fronte ad una add. di Rufino o ad una om. dei Filocalisti o, ancora, a una om. commessa da un copista in tempo anteriore o successivo a quello della compilazione della *Filocalia*<sup>11</sup>.

I criteri fondamentali sui quali mi sono basato per decidere se il passo   o non   add. di Rufino, sono essenzialmente tre:

1) vedere se nel passo di Rufino ci sono concetti che, anche se origeniani, sono inadatti al contesto, inadatti non solo perch  danno al ragionamento un'altra direzione, ma anche perch  introducono un 'tono' omiletico e fortemente moralistico;

<sup>11</sup> Dice bene il Simonetti, pp. 19-20: « ma non possiamo per  neppure trascurare altre due possibilit : 1) alcune omissioni potrebbero essersi verificate meccanicamente nel corso della tradizione manoscritta; 2) alcune omissioni e alterazioni potrebbero addirittura rimontare ad un periodo anteriore alla compilazione dell'antologia, s  che l'*excerptor* avrebbe lavorato su un testo gi  qua e l  diverso da quello al cui si sarebbe di l  a poco servito Rufino per la traduzione ».

2) vedere se il testo greco si regge bene così com'è oppure se si nota qualche mancanza, un'incoerenza, una lacuna, uno iato concettuale che la traduzione di Rufino colma;

3) vedere se i concetti presenti in Rufino possono aver spinto gli *excerptores* all'omissione.

Si faccia attenzione al seguente fatto: i Filocalisti avevano interesse a fare dei tagli laddove compaiono le idee più 'audaci' del maestro alessandrino (soprattutto nelle parti finali dei due frammenti); altrove l'omissione intenzionale da parte loro non si spiega<sup>12</sup>. Infatti in questi casi i passi della traduzione di Rufino che non trovano corrispondenza nel testo greco non contengono nulla di particolarmente 'audace' dal punto di vista dottrinale. Si può, dinanzi a questi passi, pensare ad omissioni avvenute nella tradizione manoscritta del testo greco<sup>13</sup>. Ma tali omissioni lasciano nel testo una traccia abbastanza evidente (un'incoerenza, una lacuna concettuale). Qualora non sia possibile rinvenire tale traccia, è legittimo pensare ad interpolazioni di Rufino.

Esaminerò poi i passi che sono nel testo greco e non trovano corrispondenza nella traduzione di Rufino. Si tratta soprattutto di omissioni di Rufino, non di rado però anche di omissioni del copista del *Lucullanus* (l'archetipo perduto dei manoscritti latini) o di omissioni presenti nel codice del *princ.* su cui lavorava Rufino. Interpolazioni da parte dei Filocalisti non ce ne sono, come ha dimostrato E. Junod, *Particularités de la Philocalie*, in *Origeniana*, pp. 193-197.

Cercherò di capire il perché delle omissioni di Rufino, esaminando il testo greco omissivo, il suo significato, la sua potenziale pericolosità dal punto di vista dottrinale, le sue difficoltà concettuali e linguistiche.

Spesso esaminerò insieme interpolazioni e alterazioni, o omissioni e alterazioni, o omissioni di Rufino e interpolazioni ecc., proprio perché rientrano nello stesso contesto e si spiegano a vicenda: quando, ad es., l'interpolazione viene a ribadire e chiarire il concetto che nel passo alterato ha sostituito quello del testo originale, oppure l'interpolazione sostituisce 'quantitativamente' il passo omissivo (è il caso delle sostituzioni).

<sup>12</sup> Non penso che i Filocalisti abbiano omissivo dei passi per ragioni d'ordine letterario; in questo mi scosto dal Junod: « L'explication peut être d'ordre littéraire (il est écarté de la *Philocalie* parce qu'il alourdit inutilement le texte) » (*art. cit.*, *infra*, p. 197).

<sup>13</sup> Cf. n. 10.

La suddivisione delle discrepanze nei tre gruppi che abbiamo detto resta dunque una suddivisione di massima, per nulla rigida.

Da ultimo si vedrà la traduzione di quei passi che contengono le idee piú pericolose dottrinalmente. A questo punto è bene fare una precisazione. Si è detto che il raffronto tra i due frammenti della *Filocalia* e la traduzione di Rufino non ci rivela che un aspetto dell'attività di Rufino, poiché in questi passi l'ortodossia è irreprensibile e dunque Rufino nel tradurre non ha preoccupazioni di carattere dottrinale<sup>14</sup>.

Questo è solo parzialmente vero: nella parte finale dei due frammenti sono conservate alcune tra le idee piú pericolose dottrinalmente di Origene e che furono accusate come eretiche al termine del IV sec., quella della preesistenza delle anime e quella del passaggio degli esseri razionali dall'uno all'altro degli stadi dell'universo (Cielo-Terra-Ade) e dall'una all'altra delle condizioni angelica, umana e demoniaca a seconda dei meriti o demeriti precedenti.

È bene notare che queste idee non solo avevano suscitato scandalo al tempo di Rufino ed erano state oggetto degli attacchi degli antiorigenisti<sup>15</sup> (tant'è vero che per questi passi oltre alla traduzione di Rufino abbiamo a disposizione i frammenti della traduzione di Gerolamo), ma anche già a metà del IV secolo risultavano sospette: è infatti nelle parti finali dei due frammenti che si riscontrano le uniche sicure om. da parte dei Filocalisti.

D'altra parte Rufino, nell'*Apologia ad Anastasium*, sostiene che sull'origine dell'anima vi erano teorie differenti all'interno della Cristianità e che questo problema non trovava risposta nell'insegnamento ecclesiastico<sup>16</sup>. E, a proposito delle *creaturae rationabiles* (cioè dunque sempre in connessione con il problema dell'anima), nella prefazione di Rufino al III e IV libro del *princ.* leggiamo: *De creaturis vero rationabilibus si quid novi dixisse visus est, quia non in hoc est summa fidei, scientiae gratia et exercitii, cum forte nobis adversum nonnullas haereses tali ordine necessario respondendum est, neque in his libellis neque in superioribus praetermisi* (III praef. Ruf. r. 27-31).

In sostanza, dunque, Rufino non considerava le speculazioni di

<sup>14</sup> Cf. soprattutto Bardy, *Recherches*, pp. 111-112.

<sup>15</sup> Cf. G. Fritz, *s.v. Origenisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 1932, cc. 1567-1574 e A. Guillaumont, *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, pp. 81-101.

<sup>16</sup> *Apol. ad Anast.* 6.

Origene sull'anima, sulla sua preesistenza e sulle creature razionali come in contrasto con la 'regola di fede' e con l'insegnamento della Chiesa, proprio perché all'interno di tale insegnamento queste problematiche non erano ancora state affrontate e risolte. Sempre in quel passo dell'*Apologia ad Anastasium* a cui mi sono sopra riferito, Rufino dice di non volere essere sostenitore delle idee sull'anima del maestro alessandrino; ciononostante egli le fa conoscere al mondo occidentale, in un momento in cui, in seguito alla grande controversia origenista degli anni 393-397, meglio sarebbe stato neppure nominarle. Dice il Koetschau, p. CXXIX: «Rufin war eben ein Anhänger des Origenes und suchte dessen Lehren, soweit dies damals möglich war, im Abendland zu verteidigen»<sup>17</sup>.

Quando dunque si dice che i frammenti della *Filocalia* e la relativa traduzione di Rufino non contengono teorie eterodosse, lo si dice mettendosi nella prospettiva di Rufino (che era un fautore del pensiero di Origene); ma bisogna ricordare che, al tempo della traduzione del *princ.*, le idee di cui si è parlato erano accusate di eresia dagli antiorigenisti.

Non si può dunque sostenere che Rufino, nel tradurre questi passi, non avesse preoccupazioni di carattere dottrinale<sup>18</sup>: egli sapeva fin troppo bene come certi passi, anche se non in contrasto con l'insegnamento ecclesiastico, avrebbero scandalizzato un gruppo di influenti lettori (in particolar modo il gruppo degli antiorigenisti romani, alla testa dei quali stavano gli amici di Gerolamo: Pammachio, Oceano, Marcel-la). Quando li traduce fedelmente, è lecito vedere in ciò una presa di posizione contro gli antiorigenisti.

Altrove invece Rufino, forse desideroso di non calcare troppo la mano, cerca di attenuare affermazioni troppo 'spinte' del maestro alessandrino.

Vediamo ora i limiti che mi sono posto nella presente ricerca.

Non segnalerò e non esaminerò tutte le numerosissime discrepanze tra testo greco e traduzione, ma solo quelle significative. Ci sono, ad es., in Rufino molte add. di carattere introduttivo, ricapitolativo, di tra-

<sup>17</sup> La necessità di tener conto, nella valutazione delle traduzioni di Rufino, del fatto che egli fosse un partigiano di Origene è stata espressa anche di recente dalla Hammond Bammel, pp. 50-51.

<sup>18</sup> Come dice il Bardy, *Recherches*, p. 112: «Au reste, la comparaison n'en sera à certains égards que plus instructive, car elle nous permettra de voir comment se conduisait l'interprète latin, lorsqu'il n'était pas gêné par des considérations doctrinales, et qu'il se bornait à traduire».

passo che non hanno alcun bisogno di commento, altre che esplicitano il pensiero di Origene senza aggiungervi nulla di nuovo. Vi sono, poi, alterazioni minime, che non incidono sul pensiero e non sono nemmeno indicative di un certo atteggiamento del traduttore.

In secondo luogo non prenderò in considerazione la traduzione delle citazioni bibliche (che oltre tutto darebbe al mio studio dimensioni intollerabili) perché il problema è stato già affrontato con rigore e chiarezza dal Bardy nell'articolo citato in bibliografia.

Lo studioso francese non ha certo preso in esame tutti i casi più significativi, ma le conclusioni a cui è giunto sono, per quanto ho potuto constatare di persona, esatte ed esaurienti.

Mi si potrebbe chiedere perché non ho preso in esame la traduzione di Rufino degli altri frammenti greci del *princ.* di cui noi disponiamo, in particolar modo dei 24 frammenti contenuti nella Lettera di Giustiniano a Mena.

Non ho fatto ciò per due ben precisi motivi.

1) Per quanto riguarda i frammenti nella Lettera di Giustiniano, è assai dubbio che essi ci rendano il testo originale del *princ.* con quella fedeltà con cui ce lo rende la *Filocalia*<sup>19</sup>.

La mia ricerca intende esaminare una traduzione sospetta di alterazioni alla luce di un testo greco il più possibile sicuro e non sospetto a sua volta di alterazioni ed arbitrii. Le mie deduzioni vogliono fondarsi su una base sicura; nel caso dei frammenti di Giustiniano, quando c'è una discrepanza con la traduzione di Rufino, non si sa se ad alterare sia stato Rufino o l'*excerptor*.

2) Per quanto riguarda tutti i frammenti, in generale essi sono troppo brevi perché se ne possa capire con sicurezza l'autentico significato. In Origene, come in ogni altro pensatore che non si esprima per aforismi o in maniera disorganica, non si può isolare un passo dal suo

<sup>19</sup> Cf. Simonetti, p. 22: « Non si tratta di una silloge preparata personalmente da Giustiniano, ma fattagli pervenire dai monaci palestinesi antiorigeniani: e il passaggio da una trascrizione all'altra non ha certo giovato alla esattezza delle citazioni ». Ma il motivo principale per cui si diffida del testo di questi frammenti sta nell'intento polemico e nella « tendenziosità che ha ispirato sia la lettera in cui vengono addotti e confutati gli errori di Origene sia la silloge dei 24 passi tratti dai *Principi*, di cui la lettera è corredata... » (Simonetti, *ibid.*). È opportuno citare anche Bardy, *Recherches*, p. 73: « mais il reste que ce sont des fragments détachés de leur contexte, choisis à dessein pour noircir la mémoire du célèbre docteur; qu'ils expriment sous une forme affirmative des hypothèses simplement proposées par Origène, peut-être même attribuées par lui à d'autres philosophes; qu'ils ont pu être quelquefois tronqués ou que des interpolations s'y sont glissées ».

contesto senza perderne l'autentico significato: in Origene soprattutto, dove i problemi vengono affrontati da piú angolature e con diverse ipotesi di soluzione. Ognuna di esse ha senso se messa in relazione con le altre e con il problema in genere<sup>20</sup>.

Inoltre, come si constaterà nel corso della ricerca, Rufino ama talora anticipare concetti che nel testo originale sono espressi piú avanti o riprendere concetti già espressi in precedenza. Egli non è legato al passo che traduce: spazia liberamente su un largo contesto in modo da poter integrare quei passi in cui gli sembra che manchi qualcosa all'evidenza del ragionamento.

Questo metodo di traduzione rende non dico impossibile, ma molto insicura l'analisi della traduzione dei brevi frammenti greci.

Ho voluto evitare di mettere a raffronto e far coincidere con le mie singole osservazioni quelle analoghe fatte dagli studiosi delle altre traduzioni di Rufino e soprattutto con le mie conclusioni quelle a cui essi sono giunti. Ciò è richiesto dalla peculiarità della traduzione del *princ.*: essa non solo è la prima ampia traduzione di Rufino, fatta un anno appena dopo il suo ritorno dall'Oriente, ma anche la traduzione dell'opera piú complessa e piú 'audace' del maestro alessandrino, opera diversa per impostazione e destinazione da quelle esegetiche che furono in seguito affrontate da Rufino. Il *princ.* poi, abbiamo prima ricordato, fu da Rufino fatto conoscere all'Occidente in un momento estremamente delicato, subito dopo la prima controversia origenista. Tutti questi fatti distaccano notevolmente la traduzione del *princ.* dalle altre sue traduzioni (di Origene e degli altri padri greci); in esse Rufino non ha piú quelle preoccupazioni che lo attanagliano davanti al *princ.* come traduttore e come sostenitore di Origene: la difficoltà di tradurre per la prima volta in latino (lingua che, per sua stessa ammissione<sup>21</sup>, non era piú abituato ad usare dopo il lungo soggiorno in Oriente), cercando un metodo di traduzione, la difficoltà poi di tradurre concetti che non solo erano assai complessi e difficilmente accessibili al lettore occidentale, ma anche suscettibili di attacchi da parte degli antiorigenisti, infine il desiderio polemico di mantenere nella loro sostanza molti di questi concetti e di farli apprezzare. E infatti, mentre nel rendere il *princ.* Ru-

<sup>20</sup> Cf. Simonetti, p. 21: « Si tenga presente il carattere di proposta con cui certe dottrine son presentate da Origene in forma alternativa: bastava porre l'accento sull'una invece che sull'altra per far sí che Origene si esprimesse in forma apodittica invece che dubitativa su punti pericolosi di dottrina ».

<sup>21</sup> Cf. *apol. adv. Hier.* 1,11.

fino si atterrà per lo piú al testo originale, facendone una parafrasi che non ne stravolge i contenuti, in molte traduzioni successive (in particolar modo quelle delle opere esegetiche di Origene) si sentirà libero di fare una rielaborazione dell'originale tale da spingere gli amici a chiedergli perché non si attribuisse la paternità dell'opera<sup>22</sup>.

È dunque evidente che chi studia la traduzione del *Commento ai Romani* si trova di fronte a problemi e tendenze ben diversi da quelli che si riscontrano nella traduzione del *princ.* (ad esempio la tendenza accentuata ad omettere e a ridurre<sup>23</sup> o la necessità di integrare le parti di cui non si poteva piú disporre al suo tempo<sup>24</sup>). Tale diversità di problemi e tendenze, si badi, non è sempre necessariamente o direttamente connessa con la diversità dei contenuti delle opere tradotte.

In base a tutte queste considerazioni ritengo rischioso cercare di mettere a raffronto i risultati dell'esame di traduzioni così diverse, anche se può essere stimolante in quei passi in cui, pur nella diversità di intenti e di contesto, è affrontato da Origene lo stesso tema.

<sup>22</sup> Epilogo alla traduzione del *Commento ai Romani* (CC 20, p. 276, 28-29): *Aiunt enim mihi: In his quae scribis, quoniam plurima in eis tui operis habentur, da titulum nominis tui.*

<sup>23</sup> Rufino nella prefazione alla traduzione dice di dover ridurre di metà l'opera originale (CC 20, p. 275, 16-20): *Addis autem, ne quid laboribus meis desit, ut omne hoc quindecim voluminum corpus, quod Graecus sermo ad quadraginta fere aut eo amplius milia versuum produxit, abbreviem et ad media, si fieri potest, spatia coartem.*

<sup>24</sup> *Ibid.* (CC 20, p. 275, 12-16): *Desunt enim fere apud omnium bibliothecas (incertum sane quo casu) aliquanta ex ipso corpore volumina; et haec adimplere atque in Latino opere integram consequentiam dare, non est mei ingenii, sed, ut tu credis qui haec exigis, muneris fortasse divini.*





## UN ESEMPIO DEL MODO DI TRADURRE DI RUFINO

Prendiamo in considerazione l'inizio di B, in quanto la traduzione di Rufino presenta qui molti di quei caratteri che contraddistinguono il suo operare.

## OBa 7-16

Ἐπεὶ περὶ τηλικούτων ἐξετάζοντες πραγμάτων οὐκ ἀρκούμενοι ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις καὶ τῇ ἐναργείᾳ τῶν βλεπομένων, προσπαραλαμβάνομεν εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θεῶν γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς, λόγῳ τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν, καὶ οὐδέπω περὶ τῶν γραφῶν ὡς θεῶν διελέχθημεν· φέρε καὶ περὶ τούτων ὀλίγα ὡς ἐν ἐπιτομῇ διαλάβωμεν, τὰ κινουῦντα ἡμᾶς ὡς περὶ θεῶν γραμμάτων εἰς τοῦτο παρὰτιθέμενοι.

## RBa 2-13

Verum quoniam de tantis et talibus rebus disserentibus non sufficit humanis sensibus et communi intellectui summam rei committere et, ut ita dixerim, uisibiliter de inuisibilibus pronuntiare, assumenda sunt nobis ad probationem horum, quae dicimus, etiam diuinarum scripturarum testimonia. Quae testimonia ut certam et indubitatam habeant fidem siue in his, quae dicenda a nobis, siue quae iam dicta sunt, necessarium prius uidetur ostendere quod ipsae scripturae diuinae sint, id est dei spiritu inspiratae. Igitur quam poterimus breuiter etiam de hoc adsignabimus ex ipsis diuinis scripturis quae nos competenter mouerint proferentes.

Va osservato, per cominciare, che tutto il periodo greco citato ha lo stesso andamento logico-sintattico del primo periodo di A (Ἐπεὶ ... προβλήματος OA 3-9); entrambi introducono una sezione dell'opera, in entrambi Origene parte dalla constatazione che una credenza che risulta essere fondamentale presupposto in un caso per l'agire morale, nell'altro per la ricerca teologica è accettata senza dimostrazione, per

cui sprona se stesso insieme al lettore a fornire quel sostegno razionale, quell'insieme di argomentazioni che costituiscono il capitolo. Anche alcuni termini sono in comune ( φ έ ρ ε κ α λ ἰ τὰ π ε ρ ἰ τοῦ αὐτεξουσίου ἰδίᾳ ὁ λ ἰ γ α δ ι α λ ἄ β ω μ ε ν O A 8 φ έ ρ ε κ α λ ἰ π ε ρ ἰ τούτων ὁ λ ἰ γ α ὡς ἐν ἐπιτομῇ δ ι α λ ἄ β ω μ ε ν O B a 14-15)<sup>1</sup>.

Siamo dunque in presenza di un periodo tipicamente origeniano, che porta i tratti inconfondibili del suo stile: la lunghezza, il grande spazio che hanno le proposizioni dipendenti e i participi<sup>2</sup>, infine l'allocuzione-esortazione che Origene rivolge a se stesso e insieme al lettore (φέρε ... διαλάβωμεν).

La lunghezza del periodo e la concentrazione di participi, come sempre in Origene, non sono gratuite, ma finalizzate a un'esposizione completa che abbracci e metta in luce, nei loro reciproci rapporti, tutti gli aspetti del pensiero che vuole esprimere.

Rufino, certo nell'intento di rendere più limpida l'ampia struttura originale, spezza il periodo e da 'Επεὶ ... διελέχθημεν O 7-14 (le proposizioni subordinate) ricava due periodi indipendenti: *Verum... testimonia* R 2-7, *Quae testimonia... inspiratae* R 7-11. Questo, peraltro, è solo l'aspetto esterno e più appariscente delle modificazioni fatte da Rufino.

Va considerata soprattutto la proposizione finale *ut... habeant fidem...* R 7-8 e la proposizione principale del secondo periodo *necessarium... inspiratae* R 9-11 che corrisponde a (e dovrebbe tradurre) καὶ οὐδέπω ... διελέχθημεν O 13-14. Rufino dà una struttura completamente nuova al periodo di Origene, compiendo inoltre una serie di piccole add. e om. di cui si deve tener conto. Partiamo dall'inizio.

L'add. *et, ut ita dixerim, visibiliter de invisibilibus pronuntiare* R 4-5 nasce da τῆ ἔναργείᾳ τῶν βλεπομένων O 8-9, espressione tecnica filosofica che Rufino ha reso con il generico *humanis sensibus* R 3. Rufino non vuole eliminare il concetto di τῶν βλεπομένων: di qui l'add., dove la contrapposizione *visibiliter de invisibilibus* deriva dalla contrapposizione di *II Cor.* 4,18 tra τὰ βλεπόμενα e τὰ μὴ βλεπόμενα, contrapposizione che è cara ad Origene<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ciò è di sostegno all'integrazione del Koetschau 'Επεὶ«δὲ» O B a 7: cf. l'app. critico della sua edizione.

<sup>2</sup> Contiamo in tutto dieci participi: tre congiunti, quattro attributivi, tre sostantivati.

<sup>3</sup> Per la precisione Rufino traduce la coppia paolina τὰ βλεπόμενα - τὰ μὴ βλεπόμενα con *ea quae videntur-ea quae non videntur*, mentre *visibilia-invisibilia*

La traduzione omette φαινομένην ἡμῖν O 9 e πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι O 10-11. Queste om. non stupiscono: a Rufino non sarebbe certo stato difficile rendere i due participi attributivi con altrettante relative (o incidentali)<sup>4</sup>, ma, così facendo, avrebbe accumulato una serie di relative o incidentali una accanto all'altra in modo che ripugnava allo stile e alla chiarezza<sup>5</sup>.

Per l'om. di πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι si vedano le analoghe om. di πεπιστευμένους ἡμῖν εἶναι O Ba 171-172 e di πεπιστευμένου ἡμῖν O Bb 20-21. πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι ha qui un solo valore particolare, in quanto si collega a ἡμῶν τὴν πίστιν O 13: Origene vuole evidenziare che il presupposto dell'utilizzazione da parte sua delle Sacre Scritture nelle dimostrazioni (il loro carattere divino) fa parte della πίστις di ogni Cristiano, πίστις che, come dice subito sotto, deve essere convalidata dalla ragione.

Quanto all'om. di τῆς τε ... καινῆς O 11-12, vedi Simonetti, n. 5 (ripreso da Crouzel, n. 3-3a) che, giustamente, non accetta l'ipotesi d'una glossa, avanzata dal Bardy<sup>6</sup>. Voglio solamente aggiungere che con τῆς ... καινῆς va messa in connessione l'add. *sive... sunt* R 8-9: il parallelismo *sive... sive...* ricalca il parallelismo τῆς τε ... καὶ τῆς ... La connessione, dunque, è sul piano formale<sup>7</sup>. È questa una delle caratteristiche di Rufino: spesso, pur facendo sparire ogni traccia del contenuto del passo o messo, ne conserva la struttura formale. Qui il testo o messo di Origene e l'add. di Rufino non hanno la stessa posizione all'interno del periodo. Non si può dunque parlare di sostituzione, ma di condizionamento che il testo di Origene esercita sull'add. di Rufino.

Questo per quanto riguarda le add. e le om.

corrisponde a τὰ ὄρατά - τὰ ἀόρατα. Cf. II 3,6 r. 305-323 e soprattutto la distinzione tra *ea quae non videntur* (τὰ μὴ βλεπόμενα) e *ea quae invisibilia sunt* (τὰ ἀόρατα) (*ibid.*, r. 316-323). Ma in I 6,3-4 R usa *visibilia* al posto di *ea quae videntur* e *invisibilia* al posto di *ea quae non videntur* (I 6,4 r. 150-152).

<sup>4</sup> Cf. τὰς φαινομένας ὁδοὺς O Bb 54 *quae nobis videtur recta esse via* R Bb 66-67, 'H ... φαινομένη ἡμῖν ὁδὸς O Bb 104 *viam, quae nobis videtur recta esse* R Bb 135-136.

<sup>5</sup> Ad es.: *Assumenda sunt nobis ad rectam, ut nobis videtur, probationem horum, quae dicimus, etiam scripturarum, quas nos divinas credimus esse, testimonia.*

<sup>6</sup> « Il ne serait pas impossible que la mention explicite de l'Ancien et du Nouveau Testaments fût une glose » (Bardy, *Recherches*, p. 43).

<sup>7</sup> È pur vero che si può vedere una certa analogia anche sul piano del contenuto nel fatto che in Origene vengono affiancati (e contrapposti) vecchio e nuovo (testamento), in Rufino passato (ciò che è stato detto) e futuro (ciò che si deve ancora dire).

Veniamo ora alle alterazioni.

A λόγῳ τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν O 12-13 corrisponde *Quae testimonia ut certam et indubitatam habeant fidem...* R 7-8.

Origene, con λόγῳ... πίστιν, pone la seconda premessa del suo ragionamento, premessa che è di carattere generale come la prima. Il ragionamento di Origene si articola sostanzialmente in due vere e proprie premesse ed in una constatazione di fatto (a cui segue la conclusione φέρε ... παρατιθέμενοι O 14-16): 1) le Sacre Scritture costituiscono il fondamentale sostegno delle nostre dimostrazioni (Origene indica il metodo di tutta la sua ricerca) in quanto crediamo che esse siano divine, 2) nostro compito e fine è quello di rafforzare la fede colla ragione (Origene indica il fine di tutta la sua ricerca), 3) non abbiamo ancora dimostrato che le Sacre Scritture sono divine.

In Rufino viene a mancare il secondo punto, l'enunciazione del fine complessivo dell'opera di Origene e si parla invece del fine specifico relativo alle Sacre Scritture, quello cioè di dimostrarne l'attendibilità come *testimonia*: ἡμῶν τὴν πίστιν O 13 designa la fede cristiana, *fidem* R 8 la attendibilità delle Sacre Scritture.

Rufino mantiene dunque solo la prima premessa (R 2-7); nel secondo periodo (*Quae... inspiratae* R 7-11) egli viene alla conclusione di Origene (*necessarium... inspiratae* R 9-11 anticipa nella sostanza la conclusione di Origene φέρε ... παρατιθέμενοι O 14-16) e con tale conclusione è collegata la finale *Quae... fidem* R 7-8.

Certamente, il pensiero di Origene non è stravolto, ma, ripetiamo, si perde l'enunciazione del principio-guida che sorregge l'opera di Origene: l'uso del *logos* per consolidare la fede.

Sui motivi di questa alt. si potrebbero avanzare diverse ipotesi: 1) che Rufino volesse concentrare l'attenzione del lettore sulla dimostrazione della divinità delle Sacre Scritture, senza confonderlo con affermazioni di carattere più generale; 2) che il concetto che la fede possa essere consolidata dalla ragione gli sembrasse sospetto; 3) che egli temesse che, in seguito all'om. di πεπιστευμένων ἡμῶν εἶναι O 10-11, l'idea di fede del Cristiano lasciasse disorientato il lettore, in quanto introdotta all'improvviso. Si è visto sopra che πεπιστευμένων ἡμῶν εἶναι e ἡμῶν τὴν πίστιν sono strettamente collegati, per cui l'om. del primo sintagma comportava l'alt. del secondo.

È verso questa terza ipotesi che io inclino. Ma, una volta accoltala, sorge legittima un'ulteriore domanda: l'om. di πεπιστευμένων ἡμῶν εἶναι, che risulta essenziale per l'alt. di ἡμῶν τὴν πίστιν, è dovuta

solo a motivi stilistici o anche a un certo atteggiamento di Rufino, cioè al desiderio di far apparire come una certezza, come un dato di fatto quello che Origene, tramite l'uso del participio attributivo *πεπιστευμένων*, tiene a sottolineare che è un dato di fede, anteriore alla ragione?

È questa considerazione che può dar ragione anche alla seconda ipotesi avanzata. Un atteggiamento del genere, peraltro, contrasterebbe con lo stesso scopo che Origene si prefiggeva in questa sezione dell'opera. Noi comunque ci limitiamo a constatare la contraddizione che deriva dal fatto che quelle Scritture che a R 6 vengono definite senz'altro divine, più sotto (R 9-11) dovrebbero essere dimostrate divine.

### 2.1 Lettera e ἱστορία delle Sacre Scritture

Osserviamo spesso, nella traduzione di B, che Rufino identifica la lettera delle Sacre Scritture (designata da Origene con termini diversi: τὸ ῥητὸν, ἡ λέξις, τὸ σωματικὸν, τὸ σῶμα, τὸ αἰσθητὸν ecc.<sup>1</sup>) con la ἱστορία (la parte narrativa-descrittiva delle Sacre Scritture) e viceversa.

Origene è solito distinguere, all'interno del VT, la parte storico-narrativa (ἱστορία) dai precetti della legge (νομοθεσία) e tale distinzione è applicata anche al NT<sup>2</sup>. Egli distingue di conseguenza le difficoltà della lettera delle Sacre Scritture a seconda che si trovino nella ἱστορία o nella νομοθεσία: le difficoltà nella ἱστορία sono per le più incongruenze, incoerenze nel resoconto degli avvenimenti, quelle nella νομοθεσία sono precetti privi di utilità o assurdi (OBb 263-265).

Non mi soffermerò sui molteplici casi in cui Rufino, in riferimento alla lettera delle Sacre Scritture, usa i termini *historia* e *historialis intellectus/intellegentia*<sup>3</sup>, ma su quei casi più complessi, in cui l'identificazione suddetta compromette gravemente il significato del testo.

<sup>1</sup> Per la lista completa, cf. A. Zoellig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg i.B.1902, p. 102, n. 4.

<sup>2</sup> IV 2, 8-9; IV 3, 1-2 (nel § 1 Origene considera le narrazioni inverosimili secondo la lettera, nel § 2 i precetti della legge impossibili o assurdi secondo la lettera); IV 3, 4.

<sup>3</sup> OBb 114 RBb 147; OBb 157-158 RBb 197; OBb 161 RBb 203-204 ecc. In tutti questi casi, va notato, l'identificazione è fatta da Rufino in modo conscio.

— το σωματικὸν OBb 147

— *hoc quod diximus corpus, id est consequentia historialis intelligentiae* RBb 185-186

La glossa di Rufino (*id est... intelligentiae*) corrisponde quasi alla lettera a τὸ τῆς ἱστορίας ἀκόλουθον OBb 264-265. In tal modo Rufino attribuisce alla lettera delle Sacre Scritture quello che è un carattere peculiare della lettera della ἱστορία: l'ἀκολουθία, la coerenza della narrazione-descrizione<sup>4</sup>. È da rilevare che Origene, verso la fine di questo stesso paragrafo, parla di passi scritturali che hanno la lettera « in grado di edificare » (τὸ σωματικὸν οἰκοδομησαι δυνάμενον O 157-158); Origene, dunque, quando a principio di paragrafo dice che « vi sono passi che non hanno affatto il senso letterale » (O 147-148), pensa a passi la cui lettera non è edificante piú che a passi nella cui lettera non c'è coerenza narrativa-descrittiva.

La glossa di Rufino, dunque, non solo è restrittiva, ma anche inesatta.

OBb 263-265

εἰ δι' ὄλων σαφῶς τὸ τῆς νομοθεσίας χρήσιμον αὐτόθεν ἐφαίνετο καὶ τὸ τῆς ἱστορίας ἀκόλουθον καὶ γλαφυρόν.

RBb 329-331

si in omnibus indumenti huius, id est historiae, legis fuisset consequentia custodita et ordo seruatus,

Questo è uno dei casi piú evidenti dell'identificazione di cui stiamo parlando; esso è stato notato e commentato dal Simonetti (n. 61)<sup>5</sup>: « Rufino ha inteso ἱστορία non nel senso di fatti storici<sup>6</sup> ma nel senso di senso letterale delle prescrizioni legali e perciò ha riferito solo alla legge ciò che Origene dice sia della legge sia dei racconti storici del VT, qui e piú sotto ». In realtà piú sotto (*non utique...* R 332 ss.) Rufino si riferisce alla lettera delle Sacre Scritture (*in scripturis sanctis* R 332-333), per cui non si capisce perché prima si parli soltanto della lettera della legge.

È da notare l'om. di τὸ ... χρήσιμον, l'utilità morale, carattere distintivo della lettera della legge<sup>7</sup>: Rufino attribuisce all'involucro (dun-

<sup>4</sup> Mentre, come si è detto, il carattere peculiare della lettera della legge è l'utilità, il valore morale.

<sup>5</sup> La nota del Simonetti è stata ripresa dal Crouzel nella n. 73a.

<sup>6</sup> Questo è inesatto, perché il senso di ἱστορία è qui quello di « descrizione, narrazione storica » o anche « scritto storico ». Per ciò il Crouzel non ha ripreso questo punto, iniziando la sua nota con una diversa considerazione.

<sup>7</sup> Cf. τῆ κατὰ τὸ ἑτηὸν χρησίμω νομοθεσίᾳ OBc 97-98.

que alla lettera) della legge quello che è il carattere peculiare della lettera della *ιστορία*: la coerenza (τὸ ἀκόλουθον). Questa confusione deriva proprio dall'identificazione tra *ιστορία* e significato letterale.

## OBb 295-298

οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἔχόντων, μὴ γεγεννημένων, οὐδὲ τὴν νομοθεσίαν καὶ τὰς ἐντολὰς πάντως τὸ εὐλογον ἐντεῦθεν ἐμφαίνοντα.

## RBb 370-376

Nam ne illas quidem narrationes, quas per eos inspiravit, absque huiusmodi quam supra exposuimus sapientiae suae arte contexuit. Vnde etiam in ipsis non parua permiscuit, quibus historialis narrandi ordo interpolatus uel intercisus per impossibilitatem sui reflecteret ac reuocaret intentionem legentis ad intellegentiae interioris examen.

Ciò che colpisce di piú, in questo passo, è l'om. netta di οὐδὲ ... ἐμφαίνοντα O 297-298, segnalata dal Koetschau (p. CXXXII).

Origene qui divide la lettera del NT in due gruppi: 1) la parte narrativa-descrittiva, *ιστορία* (οὐδὲ ... γεγεννημένων O 295-297); 2) i precetti, la legge di Cristo, *νομοθεσία* (οὐδὲ ... ἐμφαίνοντα O 297-298). È la stessa divisione che si è vista per la lettera del VT.

Rufino prende in considerazione solo il gruppo 1): *Nam ne illas quidem n a r r a t i o n e s* R 370-371; *historialis n a r r a n d i* ordo R 374.

Dal momento che Rufino, parlando delle difficoltà nella lettera del NT, si riferisce esclusivamente alle narrazioni in esso contenute, il lettore legittimamente ne deduce che la lettera della *νομοθεσία* sia immune da quelle difficoltà che *reflectunt et revocant intentionem legentis ad intellegentiae interioris examen*. Per Rufino, dunque, si può concludere, la lettera della *νομοθεσία* del NT non può essere messa sullo stesso piano della lettera del VT e della *ιστορία* del NT (per il suo profondo valore spirituale, oltre che per il fatto che in essa non si trovano così numerose difficoltà), non è suscettibile della stessa interpretazione allegorica che trovi in essa un senso ancor piú profondo di quello espresso dalla lettera.

Così si può dar spiegazione dell'om. di οὐδὲ ... ἐμφαίνοντα.

È interessante osservare come Rufino sostituisce il passo omissso con la finale *quibus... reflecteret ac revocaret intentionem legentis ad intellegentiae interioris examen* RBb 374-376<sup>8</sup>. Rufino, al termine del ca-

<sup>8</sup> Questa finale è libero sviluppo di Rufino: *reflecteret... examen* è add. che riprende ἴνα... ζητεῖν OBb 289-291 *ut ex bis... perquiramus* RBb 362-366.



pitolo, vuole concludere in maniera enfatica e solenne<sup>9</sup>, riproponendo e mettendo in evidenza lo scopo principale dello Spirito Santo nell'ispirazione delle Sacre Scritture: far conoscere all'uomo le verità spirituali nascoste sotto la lettera.

Sempre riconducibile al motivo che spinge Rufino ad omettere οὐδὲ ... ἐμφαίνοντα è l'om. di

OBc 124-126

εἰ καὶ παρὰ τοῖς φιλοτιμοτέροις  
δύναται σφῆξιν ἕκαστον αὐτῶν, μετὰ  
τοῦ μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν  
ἐντολήν, βάθη σοφίας θεοῦ.

Il Simonetti (n. 26) ritiene che questa om. sia involontaria e la spiega « supponendo che Rufino prima abbia finito di trascrivere la traduzione del passo compreso nell'*Apologia*<sup>10</sup> e poi, nel tornare a tradurre direttamente dal testo greco dei *Principi*, per errore abbia ripreso a tradurre qualche linea più giù della fine del passo trascritto dalla precedente traduzione ».

Ora, è molto probabile che Rufino, davanti ad un passo già tradotto nella *Apologia di Panfilo*, non abbia fatto altro che trascrivere la sua traduzione senza curarsi del testo del *princ.* su cui lavorava<sup>11</sup>. È proprio così che si spiega l'om. di Ἐγὼ ... καὶ Ο 119-120 (*Matth.* 5,22) in entrambe le traduzioni. Ma ritengo difficile che Rufino, dopo aver trascritto la traduzione dell'*excerptum* dell'*Apologia*, ritornando a tra-

<sup>9</sup> Considerevoli sono i mezzi retorici che Rufino usa: il 'cursus planus' in *interioris examen*, l'allitterazione in *interpolatus intercisis impossibilitatem intentionem intelligentiae interioris* e in *reflecteret revocaret*, la paronomasia in *legentis intelligentiae*.

<sup>10</sup> Si tratta di *apol. Orig.* 6 PG XVII, 589 C-591 B *Ne qui... quam plurima* che corrisponde a Rbc 116-150. Per il rapporto tra la traduzione degli *excerpta* del *princ.* nell'*Apologia di Panfilo* e la traduzione del *princ.*, cf. Bardy, *Recherches*, p. 106: « Le plus habituellement Rufin s'est contenté de reproduire dans sa version du *De Principiis* le texte qu'il avait déjà traduit pour l'*Apologie* ».

<sup>11</sup> Infatti le poche divergenze che la traduzione del *princ.* di questo passo presenta rispetto a quella dell'*Apologia* non sono dovute a ripensamento sulla base del testo greco. Due di esse mostrano come nell'innovare rispetto alla traduzione precedente Rufino si sia allontanato dal testo greco: τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα OBc 110-111 *quae secundum historiam vera sunt apol. Orig. quae secundum historiam constant* Rbc 133; *per plurima* Rbc 144, che è add. di Rufino e manca in *apol. Orig.*

durre dall'originale, non abbia verificato a quale periodo del testo greco del *princ.* corrispondeva l'ultimo periodo della traduzione dell'*excerptum* (tale verifica, oltre che naturale, era facilitata dal fatto che la traduzione dell'*excerptum* termina con una citazione) e gli sia sfuggito un membro di periodo di notevole estensione.

Ma che l'om. non sia involontaria si ricava dal contenuto stesso del passo omesso, contenuto che è di grande rilevanza, come nota il Simo-netti (n. 27): «Dopo aver dato un colpo al cerchio, in favore del senso letterale della scrittura, soprattutto del NT, Origene dà un colpo alla botte, riaffermando che anche i passi di più limpida accezione letterale si prestano ad essere interpretati allegoricamente».

Per l'esattezza Origene si riferisce qui specificamente alle ἐντολαί del NT e cioè alla νομοθεσία del NT. L'om. di Rufino si spiega dunque con quanto abbiamo appena detto, la difficoltà, per Rufino, di equiparare la νομοθεσία del NT alla ιστορία del VT e del NT, la difficoltà, cioè, di vedere sotto la lettera della νομοθεσία del NT un significato più profondo e spirituale.

## OBc 92-98

Ταῦτα δὲ ἡμῖν πάντα εἴρηται ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι ὅτι σκοπὸς τῆ δωρομένη ἡμῖν θεία δύναμις τὰς ἱερὰς γραφὰς ἔστιν οὐχὶ τὰ ὑπὸ τῆς λέξεως παριστάμενα μόνᾳ ἐκλαμβάνειν, ἐνίοτε τοῦτων ὅσον ἐπὶ τῷ ὀητῷ οὐκ ἀληθῶν ἀλλὰ καὶ ἀλόγων καὶ ἀδυνάτων τυγχανόντων, καὶ ὅτι προσύφανταί τινα τῆ γενομένη ιστορία καὶ τῆ κατὰ τὸ ὀητὸν χρησίμῳ νομοθεσία.

## RBc 107-116

Haec autem omnia nobis dicta sunt, ut ostendamus quia hic prospectus est spiritus sancti, qui nobis scripturas diuinas donare dignatus est, non ut ex sola littera uel in omnibus ex ea aedificari possimus, quam frequenter impossibilem nec sufficientem sibi adesse deprahendimus, id est per quam interdum non solum inrationabilia, uerum etiam impossibilia designantur: sed ut intellegamus contexta esse quaedam huic uisibili historiae, quae interius considerata et intellecta utilem hominibus et deo dignam proferunt legem.

L'alterazione dell'ultima parte di questo periodo (non segnalata da nessuno studioso) per un certo aspetto si può collegare con quella che abbiamo poco sopra analizzato (RBb 370-376), per un altro a quella di RBb 329-331 (vedi pp. 19-20).

Infatti, come abbiamo visto a proposito di *quibus... examen* RBb 374-376, Rufino qui introduce una proposizione finale (*sed ut... legem* R 113-116) che è assente in Origene e che, in certo qual modo, sostituisce la causale ὅτι ... νομοθεσία O 97-98. Mentre Origene in entrambi

i passi evidenza con una proposizione causale la presenza, nella lettera delle Sacre Scritture, di difficoltà (illogicità, inverosimiglianze ecc.), Rufino va oltre, dicendo che a partire da queste difficoltà lo Spirito Santo vuole condurre l'uomo alla ricerca del significato spirituale. Questo è, senza dubbio, il pensiero di Origene<sup>12</sup>: non ci troviamo dunque di fronte ad una grave alterazione da parte di Rufino. Ho fatto rilevare il fenomeno solo perché è tendenza di Rufino evidenziare e riproporre il positivo (qui la finalità positiva, cioè che lo Spirito Santo vuole che succeda all'uomo) in contrapposizione al, o in sostituzione del negativo (qui la finalità negativa, cioè che lo Spirito Santo vuole che non succeda all'uomo: οὐχὶ ... ἐκλαμβάνειν OBc 94-95: *non ut... possimus* RBc 109-110).

Un fenomeno analogo riscontreremo in OBb 269-272 RBb 337-343 (pp. 107-108). In quel caso Rufino sostituisce la finalità negativa con la finalità positiva, qui conserva la prima, contrapponendole la seconda: l'antitesi, come avremo modo di osservare anche più avanti, è uno dei mezzi retorici prediletti da Rufino<sup>13</sup>.

Prima ho parlato di sostituzione della causale καὶ ὅτι ... νομοθεσίᾳ con la finale *sed ut... legem*. In realtà, pur nel mutamento sostanziale sopra descritto, Rufino conserva il concetto (la presenza nella lettera delle Sacre Scritture di difficoltà) e gran parte dei termini della causale: προσύφονται = *contexta esse*; ἱστορίᾳ = *historiae*; χρησίμω νομοθεσίᾳ = *utilem... legem*. Ora, è proprio nel significato che dà a ἱστορίᾳ/*historiae* e νομοθεσίᾳ/*legem* e nel rapporto che pone tra le due che Rufino compie la più grave alterazione. Per questa alterazione (che è quella che qui veramente ci interessa), come ho detto, dobbiamo collegarci all'alterazione di RBb 329-331.

Rufino intende ἱστορίᾳ (che qui ha il senso di « fatto storico ») nel senso di significato letterale in contrapposizione alla legge; ma non si capisce di primo acchito se *historiae* sia il significato letterale delle Sacre Scritture o della legge (come in RBb 329-331). Se però si osserva bene tutto il contesto *huic v i s i b i l i h i s t o r i a e* (dove *visibili* sostituisce *γενομένη* O 97 e deriva da τὸ αἰσθητὸν, con cui Origene designa talora<sup>14</sup> il significato letterale) va messo in parallelo a *ex sola littera* R 109-110 (il significato letterale di tutte le Sacre Scritture), per cui *legem* acquista qui il senso particolare di « significato spirituale, profondo »

<sup>12</sup> Cf. ἵνα... ζητεῖν OBb 289-291.

<sup>13</sup> Cf. Hoppe, *art. cit.*, pp. 147 ss.

<sup>14</sup> Cf. OBc 103.

che si cela dietro alle difficoltà presenti nell'*historia* e da esse si deve ricavare. È nel far conoscere agli uomini questa *lex* che consiste lo scopo dello Spirito Santo.

Manca ogni riferimento al significato spirituale in Origene, che parla solamente della lettera delle Sacre Scritture e, come al solito, la suddivide in ἱστορία e νομοθεσία.

In questa alterazione abbiamo dunque una riprova del fatto che per Rufino la νομοθεσία-*lex* (anche quella del VT) ha un valore spirituale che la contraddistingue e non può essere messa sullo stesso piano delle descrizioni storiche. Qui addirittura la *lex* è il significato più profondo che si cela sotto le difficoltà intessute nella lettera-*historia* delle Sacre Scritture.

A questo proposito è da notare l'espressione *d e o d i g n a m... legem* R 116, che è add. di Rufino, ripresa di τ ο υ θ ε ο υ ἄ ξ ι ο υ νοῦν OBb 291 *d i g n u m d e o sensum* RBb 365. Il « senso degno di Dio » di OBb 291 è per l'appunto il significato spirituale che si cela sotto determinati passi della legge del VT e che deve essere cercato dai Cristiani ἐντροχέστεροι e ζητητικώτεροι (OBb 287-291).

## 2.2 I destinatari dei significati delle Sacre Scritture e la rivelazione del senso spirituale

In un ben noto passo del IV libro (OBb 111 ss.) Origene fa corrispondere le tre componenti delle Sacre Scritture (corpo, anima, spirito-senso letterale, morale, spirituale) a tre categorie di Cristiani (*simpliciores, progredientes, perfecti*): ognuna delle tre componenti delle Sacre Scritture è 'destinata' alla corrispondente categoria, il che significa che il senso spirituale non può essere colto dai *simpliciores* e dai *progredientes* (che costituiscono la massa dei Cristiani), mentre il senso letterale e quello morale non edificano i *perfecti*.

Questa ben precisa destinazione delle componenti delle Sacre Scritture alle diverse categorie di credenti viene eliminata da Rufino in un passo di singolare interesse. Si noterà come in Rufino non ci sia più traccia del distacco e disinteresse che Origene mostra nei riguardi del senso morale delle Sacre Scritture<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Simonetti, p. 89: « Ma l'interesse di Origene è tutto per il senso spirituale, per il senso più profondo della scrittura, accessibile solo a pochi perfetti e solo dopo assiduo e tenace contatto col testo sacro ».

OBb 170-172

Καὶ πλείοται δὲ περιφερόμεναι τοῖς πλήθεσιν ἀρμόζουσαι ἐρμηνεῖαι καὶ οἰκοδομοῦσαι τοὺς ὑψηλοτέρων ἀκοῦειν μὴ δυναμένους τὸν αὐτὸν πῶς ἔχουσι χαρακτῆρα.

RBb 215-217

Sed et alia huiusmodi quam plurima, quae hoc modo sunt interpretata de lege, instructionem plurimam audientibus conferunt.

Origene limita il valore delle interpretazioni morali delle Sacre Scritture: tali interpretazioni sono adatte alla massa dei lettori ( τοῖς πλήθεσιν ἀρμόζουσαι) e utili a coloro (evidentemente si tratta della stessa massa) che non sono in grado di ascoltare pensieri piú elevati (τοὺς ὑψηλοτέρων ἀκοῦειν μὴ δυναμένους). In pratica, dice Origene, esse hanno sí la loro utilità, ma solo a una determinata categoria di lettori, quelli di minori capacità spirituali.

Rufino non solo elimina questa limitazione (omettendo τοῖς πλήθεσιν ἀρμόζουσαι e traducendo τοὺς ὑψηλοτέρων ἀκοῦειν μὴ δυναμένους con *audientibus*), ma anche sottolinea con energia l'utilità delle interpretazioni morali con *instructionem plurimam... conferunt*, che rende οἰκοδομοῦσαι<sup>2</sup>, ma che ha un ruolo ben differente all'interno del periodo: *conferunt* è il verbo della principale, mentre οἰκοδομοῦσαι è participio congiunto a ἔχουσι. Mentre, dunque, Origene conclude il periodo con l'affermazione che le interpretazioni morali hanno tutte all'incirca lo stesso carattere (proprio per questa loro omogeneità ritiene sufficiente un solo esempio e passa alle interpretazioni spirituali), Rufino lo conclude con l'affermazione che le interpretazioni morali sono utilissime (si noti *plurimam* che è add. di Rufino) a tutti i lettori delle Sacre Scritture (*audientibus*).

Per concludere, Rufino fa sparire ogni accenno alla massa dei lettori (τὰ πλήθη = οἱ πολλοί), alla loro incapacità di accogliere le interpretazioni spirituali e al fatto che le interpretazioni morali sono adatte a questa categoria di lettori e alle loro limitate capacità di pensiero.

Per Origene, proprio perché ci sono lettori delle Sacre Scritture non in grado di accoglierne il significato spirituale, lo Spirito Santo ha voluto nascondere loro sotto il significato letterale. È questo il secondo scopo dello Spirito Santo (IV 2,8).

Origene si riferisce a questi lettori in un primo momento (OBb 245-250) con l'espressione: « coloro che non sono in grado di sostenere

<sup>2</sup> Traduzione peraltro imprecisa: *instruo* è diverso da *aedifico*.

lo sforzo necessario per scoprire tali realtà spirituali » (διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὐρεῖν OBb 245-246)<sup>3</sup>, in un secondo momento (OBb 275-277) parla esplicitamente di « gran parte dei lettori » (ἀπὸ τῶν πολλῶν OBb 277).

Per Origene, dunque, la gran parte dei lettori delle Sacre Scritture (dei Cristiani) non è in grado di cogliere il significato spirituale. Solo una ristretta minoranza costituita dai Cristiani τέλειοι (o πνευματικοί) è all'altezza di ricevere insegnamenti dallo Spirito Santo sulle realtà spirituali e, dopo strenua ricerca e applicazione nello studio delle Sacre Scritture, può divenire partecipe della pienezza di tale insegnamento (OBb 224-227).

Ora, questa netta distinzione in due gruppi (τέλειοι e οἱ πολλοί) fra i destinatari dell'insegnamento di Dio<sup>4</sup> si perde in Rufino, o meglio, i due gruppi assumono connotati diversi.

Vediamo come si delinea questa alterazione a partire da IV 2,7.

OBb 224-227

ἵν' ὁ δυνάμενος διδαχθῆναι ἐρευνήσας καὶ τοῖς βάθει τοῦ νοῦ τῶν λέξεων ἑαυτὸν ἐπιδοῦς, κοινωνὸς τῶν ὅλων τῆς βουλῆς αὐτοῦ γένηται δογμάτων.

RBb 279-286

ut non qui uelit haec uelut conculcanda ante pedes haberet exposita, sed qui se huiuscemodi studiis cum omni castimonia et sobrietate ac uigiliis dedidisset, ut per haec forte in profundo latentem sensum spiritus dei et sermonis usitata narratione aliorum prospiciente contactum inuestigare potuisset, atque ita socius scientiae spiritus et diuini consilii particeps fieret.

Altrove (pp. 144-145), trattando l'anticipazione in questo paragrafo dei concetti del § 8, discuterò sul significato dell'allusione a *Matth.* 7,6 che si trova solo in Rufino (R 279-280). Vedremo là che, mentre in Origene gli uomini che lo Spirito Santo vuole escludere dallo spirito delle Sacre Scritture sono coloro che non hanno la forza intellettuale, spirituale per coglierlo (τοὺς ... εὐρεῖν O 245-246 = οἱ πολλοί; vedi

<sup>3</sup> Questa espressione è molto simile a τοὺς ὑψηλοτέρων ἀκούειν μὴ δυναμένους OBb 171-172.

<sup>4</sup> Distinzione che sostituisce quella in tre gruppi (*simpliciores, progredientes, perfecti*) enunciata in IV 2, 4 e a cui Origene si attiene nei successivi §§ 5 e 6, così come la distinzione di due componenti delle Sacre Scritture (significato letterale e spirituale) sostituisce, a partire da IV 2, 8, quella di tre componenti (significato letterale, morale, spirituale) che abbiamo visto in IV 2, 4-6. Per questa alternanza in Origene, cf. Harl, p. 103.

*supra*), in Rufino sono coloro che sono indegni moralmente di riceverlo, i porci e i cani di *Matth.* 7,6.

Rufino omette ὁ δυνάμενος διδαχθῆναι O 224-225 e lo sostituisce con l'add. *cum omni castimonia et sobrietate ac vigiliis* R 281-282.

L'espressione usata da Origene (proprio perché richiama e si contrappone a τοὺς ... μὴ δυναμένους O 171-172 e a τοὺς μὴ δυναμένους ... εὐρεῖν O 245-246<sup>5</sup>) indica la capacità spirituale, la forza intellettuale<sup>6</sup> come condizione fondamentale per poter cogliere il senso spirituale delle Sacre Scritture. Rufino, invece, pone come condizione fondamentale per cogliere il significato spirituale l'impegno (*vigiliis* R 282) nello studio delle Sacre Scritture congiunto a buone doti morali (*cum omni castimonia et sobrietate* R 281-282).

Certamente, queste condizioni sono importanti, anzi indispensabili, per Origene: l'impegno e lo studio assiduo delle Sacre Scritture è indicato in ἐρευνήσας ... ἐπιδούς O 225-226; di doti morali Origene qui non parla, evidentemente perché le dà per scontate<sup>7</sup>. Ma qui Origene (e questo, ripetiamo, si può dedurre con sicurezza alla luce di O 171-172 e O 245-246) nell'indicare il Cristiano τέλειος ha in mente i *simpliciores*, coloro che nell'indubbia schiettezza della loro fede e nella moralità della loro condotta non hanno le capacità intellettuali per penetrare nello spirito delle Sacre Scritture e perciò ne rimangono alla superficie moralmente edificante.

Nel paragrafo successivo, constatiamo in Rufino la stessa tendenza a sottolineare l'impegno, la volontà del lettore come condizione fondamentale che gli consente di arrivare a conoscere lo spirito delle Sacre Scritture.

O Bb 245-246

διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὐρεῖν

R Bb 305-307

propter eos, qui uel non possent uel nollent huic se labori atque industriae tradere, quo haec tanta ac talia edoceri uel agnoscere mererentur

<sup>5</sup> Molto probabilmente in questa espressione va vista un'allusione a *I Cor.* 2, 14 οὐ δύναται γνῶναι.

<sup>6</sup> La Harl, p. 79, traduce τὸν κάματον O 246 con « effort intellectuel ».

<sup>7</sup> Per il concetto che la virtù è condizione necessaria per la conoscenza del senso spirituale delle Sacre Scritture, cf. Crouzel, *Connaissance*, pp. 428 ss. Il Crouzel elenca le singole virtù che Origene ritiene indispensabili per questa conoscenza: purezza di cuore, umiltà, carità. Rufino, con *castimonia et sobrietate*, si riferisce esclusivamente alla prima: è dunque, come al solito, restrittivo.

È significativa l'add. *vel nollent* R 306 accanto a *vel non possent* (che traduce τοὺς μὴ δυναμένους O 245) e ancor di piú l'add. *quo... mererentur* R 306-307.

Veniamo ora a

— ἐχρήσατο ἀποκρύπτων ἀπὸ τῶν πολλῶν τὸν βαθύτερον νοῦν  
OBb 276-277:

Rufino omette ἀπὸ τῶν πολλῶν.

Come sopra abbiamo detto, questo passo è strettamente collegato con O 245 ss.<sup>8</sup>, per cui risulta evidente che per Origene coloro che non sono in grado di trovare il significato spirituale (τοὺς ... εὐρεῖν O 245-246, già visto) sono la maggior parte dei Cristiani. Questa identificazione era improponibile per Rufino, proprio perché, nei §§ 7 e 8, ha caratterizzato l'incapacità a ricevere il significato spirituale delle Sacre Scritture come *in d e g n i t à m o r a l e*: coloro a cui lo Spirito Santo tiene celato il significato spirituale sono i cani e i porci a cui non si devono gettare le perle.

Un'altra om. significativa è quella di διὰ τοὺς ἐντροχεστέρους καὶ ζητητικωτέρους O 288-289.

Origene afferma che l'inserzione nella lettera della legge di ciò che non è utile o è irrealizzabile è voluta da Dio in vista di una determinata categoria di lettori, i lettori piú intelligenti<sup>9</sup> e amanti della ricerca. Solo tali lettori sono stimolati dalla lettera delle Sacre Scritture alla ricerca del significato spirituale. Se ne deduce che tutti gli altri lettori da queste difficoltà della lettera non possono ricevere uno stimolo, per cui essi non si staccano dal significato letterale e non colgono quello spirituale.

La distinzione tra una 'élite' di lettori e la massa di lettori che non possono giungere al significato spirituale delle Sacre Scritture è nuovamente fatta sparire da Rufino.

Questo è dovuto anche al fatto che Rufino precedentemente (*ut... viae* R 337-340) ha parlato delle difficoltà presenti nella lettera delle Sacre Scritture come di ostacoli (*obicibus... obiectis*) che impediscono al lettore di proseguire sulla strada dell'interpretazione letterale (vedi p. 107). L'azione violenta e necessitante che tali difficoltà esercitano sul

<sup>8</sup> Si può dire che lo riprende (in entrambi si tratta del secondo scopo dello Spirito Santo) con l'aggiunta di nuovi elementi.

<sup>9</sup> Non « piú diligenti », come traduce il Crouzel. Cf. Harl, p. 54, n. 1: « Le mot ἐντροχέα désigne la forme d'intelligence particulièrement subtile attribuée aux Grecs... Origène cependant emploie l'adjectif ἐντροχῆς de façon louangeuse pour les Chrétiens qui savent s'adonner à la recherche ».



lettore mal si sarebbe accordata con l'affermazione qui fatta da Origene che esse sono di stimolo solo al lettore piú intelligente e amante della ricerca.

Se finora si è visto che Rufino cerca di eliminare l'idea di esclusione della maggior parte dei Cristiani-lettori delle Sacre Scritture dal significato spirituale, ora esamineremo un passo della sua traduzione in cui i Cristiani-lettori delle Sacre Scritture appaiono capaci di cogliervi sempre, in ogni passo, il significato morale e spirituale. Apparirà altresì evidente che per Rufino i tre significati delle scritture esistono solo in relazione al lettore.

## OBb 152-158

αἰνισσομένου τοῦ λόγου περὶ τῶν παρὰ τῷ ἀποστόλῳ ἐν κρυπτῷ Ἰουδαίων, ὡς ἄρα οὗτοι καθαρίζονται διὰ τοῦ λόγου τῶν γραφῶν, ὅπου μὲν δύο μετρητάς, τὸν ἴν' οὕτως εἶπω ψυχικὸν καὶ τὸν πνευματικὸν λόγον, χωρῶντων, ὅπου δὲ τρεῖς, ἐπεὶ τινες ἔχουσι πρὸς τοῖς προειρημένοις καὶ τὸ σωματικὸν οἰκοδομῆσαι δυνάμενον.

## RBb 191-198

in quo, ut dixi, hoc uidetur sermo euangelicus indicare de his, qui dicuntur ab apostolo in occulto Iudaeis, quod hi purificentur per uerbum scripturae, capientes interdum quidem duas metretas, id est animae uel spiritus secundum quod supra diximus intellectum recipientes, interdum autem tres, cum etiam corporalem intellegentiam, quae est historiae, seruare lectio ad aedificationem potest.

Questa grave alterazione, stranamente, è stata segnalata solamente dal Karpp (p. 713 n. 22).

Qui Origene sta facendo l'esegesi allegorica di *Io. 2,6*. I termini dell'esegesi sono chiari: i Giudei rappresentano i Cristiani (Giudei ἐν τῷ κρυπτῷ *Rom. 2,29*), le idrie le Sacre Scritture, l'acqua delle idrie il contenuto, il λόγος delle Sacre Scritture che purifica i Cristiani, il numero variabile dei metreti che può contenere un'idria il numero variabile dei significati che possono contenere le Sacre Scritture.

Rufino, con i participi *capientes* R 194 e *recipientes* R 196 (coppia che rende χωρῶντων O 156) riferiti a *hi* R 193 (cioè ai Giudei *in occulto*), confonde i termini dell'esegesi origeniana.

Infatti χωρῶντων è riferito a τῶν γραφῶν O 154-155: sono le Sacre Scritture a contenere un variabile numero di significati e non i Cristiani, così come sono le idrie a contenere un numero variabile di metreti e non i Giudei.

In Rufino le idrie vengono a simboleggiare i Cristiani, capaci di accogliere-comprendere due o tre significati delle Sacre Scritture. In Ru-

fino dunque il numero variabile (due o tre) dei significati non risulta una caratteristica oggettiva delle Sacre Scritture, ma è vista in relazione al lettore<sup>10</sup>.

La causa ‘ esterna ’ dell’alterazione è senz’altro la difficoltà grammaticale che il testo greco offre: *χωρούντων* maschile legato a *τῶν γραφῶν* femminile<sup>11</sup>. Veniva naturale riferire *χωρούντων* a *τῶν ... Ἰουδαίων* O 153-154.

Ritengo però che il motivo profondo dell’alterazione, che ci spiega perché Rufino abbia riferito *χωρούντων* a *τῶν... Ἰουδαίων*, sia il seguente: nel paragrafo precedente, legato a questo dall’analogia del metodo impiegato da Origene<sup>12</sup>, è affermato che la possibilità di cogliere i significati delle Sacre Scritture dipende dal grado di maturazione spirituale del Cristiano, che ci sono cioè Cristiani capaci di cogliere solo il significato letterale (*simpliciores*), altri di cogliere quello morale (*pro-gredientes*), altri ancora quello spirituale (*perfecti*) (O 112-122).

Le tre componenti delle Sacre Scritture vengono dunque considerate in relazione alle capacità degli uomini. È probabile dunque che Rufino abbia contaminato (forse inconsciamente) il concetto che Origene esprime nel § 5 con quello espresso nel § 4, con il risultato di tradire entrambi. Infatti in Rufino i Cristiani (simboleggiati dalle idrie) accolgono sempre il significato morale e quello spirituale delle Sacre Scritture, il che contrasta decisamente con il pensiero espresso nel § 4. In ogni caso, la confusione dei termini dell’esegesi origeniana è dovuta probabilmente al fatto che a Rufino riusciva difficile l’idea che le tre compo-

<sup>10</sup> Cf. Karpp, *loc. cit.*: « Ruf. hat hier die Frage nach der Fassungskraft von der Schrift auf die Leser (*capientes, recipientes* genannt) übertragen ». Questo spostamento di prospettiva si può cogliere (seppure con minore evidenza) anche in *cum ... potest* R 196-198 traduzione di *ἐπεὶ ... δυνάμενον* O 157-158: Origene parla di determinati passi scritturali (*τινες sc. γραφαὶ*) che possiedono (*ἔχουσι*) tutti e tre i significati; Rufino parla di comprensione e lettura delle Sacre Scritture (*intellegentiam* R 197, *lectio* R 198): i significati delle Sacre Scritture vengono messi in rapporto al lettore.

<sup>11</sup> Sul participio maschile in luogo di quello femminile cf. A.N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, London 1897, § 1181 b e F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, mit einem Ergänzungsheft von David Tabachowitz, Göttingen 1970<sup>13</sup>, § 136, 3. Proprio per eliminare questa difficoltà il copista di B (*cod. Marcianus* 47) ha corretto il testo in *χωρούντος*, riferito a *λόγου*.

<sup>12</sup> Nel § 4, a conferma della suddivisione delle Sacre Scritture in tre componenti e dei Cristiani in tre gruppi, Origene cita Herm. *Vis.* II, 4, 3, che interpreta allegoricamente, così come qui, nel § 5, a conferma del fatto che le Sacre Scritture non posseggono sempre il significato letterale, cita *Io.* 2, 6 e lo interpreta allegoricamente.

menti delle Sacre Scritture (senso letterale, morale, spirituale: corpo, psiche, pneuma) hanno una loro esistenza oggettiva indipendentemente dalle nostre possibilità di coglierle<sup>13</sup>. Di questo fatto ci sembra di poter trovare una conferma in un'alterazione del paragrafo successivo.

- τῆς δὲ ὡς ἄν εἰς ψυχὴν ἀναγομένης διηγήσεως OBb 163-164
- *Eius vero intellegentiae, quam velut animam esse scripturae supra diximus* RBb 206-208

Origene parla di un'interpretazione che si riconduce, risale all'anima delle Sacre Scritture; Rufino identifica questa interpretazione (*intellegentia*) con l'anima delle Sacre Scritture, richiamando il lettore (*supra diximus*) a O 111-125. In quel passo, si è visto, l'anima delle Sacre Scritture è quel significato che viene colto dai Cristiani *progredientes*.

Si può pensare che con *intellegentia* Rufino indichi l'ἐκδοχή, il significato, il senso delle Sacre Scritture: *intellegentia* sarebbe dunque usato con lo stesso significato di e in parallelo a *intellectu* R 204, traduzione per l'appunto di ἐκδοχῆς O 161: in tal caso egli avrebbe alterato il significato di διήγησις = interpretazione. Ma questa ipotesi è difficilmente sostenibile, se si considera ciò che segue: *Tum deinde explanans qualiter praeceptum istud deberet intellegi* R 211-212. Questo non lascia dubbi sul significato che Rufino dava a *intellegentia*, quello cioè di 'comprensione'.

In ciò abbiamo un indice della stessa confusione sopra evidenziata: è l'uomo che ha in sé, nella sua capacità di comprendere, il corpo, l'anima e lo spirito delle Sacre Scritture, così come, nel caso precedente, sono i Cristiani a contenere due o tre significati delle Sacre Scritture.

Vediamo ora una serie di alterazioni che, se anche possono sfuggire all'attenzione, non sono di poco rilievo, in quanto indicative del diverso modo in cui Origene e Rufino concepivano la rivelazione del senso spirituale delle Sacre Scritture.

OBb 91-92

μυθῶν ὄσων καὶ ὡς δι' ὁπῆς  
μεγίστων καὶ πλείστων νοημάτων  
βραχεῖαν ἀφορμὴν παρεχόντων

RBb 119-121

ut per eas his, qui possunt intellegere  
diuinae sapientiae sensum, quasi per breue  
quoddam receptaculum immensae lucis claritas uideatur infundi

<sup>13</sup> Ad. es., dice Origene, tutta la Scrittura ha il significato spirituale (OBc 143-145), ma solo pochi possono coglierlo e, in certi passi, addirittura, non si può cogliere affatto (OBb 57 ss.).

Rufino, a partire da ὡς δι' ὅλης O 91, cioè dall'immagine del pertugio, della fessura, sviluppa l'immagine della luce che si riversa attraverso lo stretto ricettacolo costituito dalle epistole paoline (*immensae lucis claritas videatur infundi* R 121). Ora, questo sviluppo d'immagine, apparentemente legittimo, altera i termini del rapporto interprete-Sacre Scritture quale appare in Origene.

In Origene i passi delle lettere di Paolo sono per il lettore esperto il punto di partenza (ἀφορμὴ O 92)<sup>14</sup> che gli consente di vedere oltre (come attraverso un pertugio) e di spaziare in pensieri grandiosi. In Rufino, invece, le lettere paoline sono il mezzo, il canale, attraverso il quale si riversa, per il lettore in grado di cogliere il significato spirituale, la luce (*sc.* della conoscenza spirituale). Mentre in Origene è sottolineato il ruolo attivo del lettore nel processo conoscitivo, in Rufino questi appare oggetto dell'illuminazione che viene da Dio attraverso le Sacre Scritture.

In Origene il significato spirituale viene comunicato all'uomo che si protende con ogni sforzo verso di esso (OBb 224-227), non è facilmente accessibile (talora, addirittura, è irraggiungibile, cf. OBb 74-78), non è evidente, traluce dietro a simboli che danno lo stimolo alla sua ricerca (ἀφορμαί).

Spesso questo concetto è eliminato da Rufino.

OBa 174-176

καὶ τῶν ἀγαθῶν κατὰ βραχὺ εἰς  
γνώσιν ἐρχομένων, ὧν σκιὰν εἶχε τὸ  
γράμμα.

RBa 183-185

et omnia, quae cooperta inibi bona  
tegebantur, uniuersis in se credentibus  
reserauit.

Rufino omette κατὰ βραχὺ O 175 e aggiunge *uniuersis in se credentibus* R 184.

Mentre in Origene, come ben nota il Simonetti (n. 34), l'avvento di Cristo ha dato soltanto la possibilità di passare dalla lettera allo spirito della legge del VT, passaggio che avviene in modo graduale (e, anche se qui non è detto esplicitamente, non è accessibile a tutti i credenti), in Rufino l'avvento di Cristo ha svelato a tutti i credenti il significato spirituale della legge. In tal modo è accentuata la portata della rivelazione di Dio: grazie ad essa tutti i Cristiani vengono illuminati in maniera completa sulle verità spirituali<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Sul significato di questo termine nell'ermeneutica origeniana e il precedente uso di Filone d'Alessandria, cf. Harl, p. 252, n. 2.

<sup>15</sup> Va detto però che κατὰ βραχὺ potrebbe avere qui il significato di « in breve

— ἔξιχνευομένη OBb 106

— *edocemur* RBb 139

Il passo dei *Proverbi* che Origene cita subito sotto (*Prov.* 22,20 ss.) ‘*mette sulle tracce*’, dà cioè la possibilità (l’ἀφορμή, si potrebbe dire) al lettore di capire il modo in cui si debbono leggere le Sacre Scritture. In Rufino il passo «*fa sapere esattamente, chiaramente*» tale modo.

Si noti che lo stesso verbo ἔξιχνεύειν viene usato più avanti da Origene (OBc 134) per designare la ricerca del significato di ciò che è impossibile secondo la lettera.

OBb 237-238

ἐχρήν εἰς τοὺς λόγους τῆς θείας  
ἀνειληφθαι διδασκαλίας

RBb 295-296

consequens erat eos mortalium gen-  
us diuinis sermonibus edocere

Anche qui, mentre in Origene è l’uomo che, per risolvere determinati problemi conoscitivi, deve rivolgersi all’insegnamento di Dio, in Rufino è Dio che, attraverso i « ministri della verità », fa piena luce su quei problemi.

È da notare, oltre a *edocere, mortalium genus*, che va ancora più in là di *universis in se credentibus* RBa 184 e che qui contrasta decisamente con quanto Origene ha detto e dirà, cioè che Dio non rivela le verità mistiche a tutti gli uomini, ma solo a coloro che sono in grado di accoglierle e si danno alla ricerca del significato spirituale delle Sacre Scritture<sup>16</sup> e vuole tenerle celate a tutti gli altri (il secondo scopo dello Spirito Santo, O 243 ss.).

Esamineremo ora due passi di straordinario interesse, in quanto ci consentono di vedere come Rufino tenda a sopprimere il concetto di inaccessibilità, o di difficile accessibilità (*sc.* a tutti gli uomini), del senso spirituale di alcune parti delle Sacre Scritture. Particolarmente im-

tempo », « subito » (cf. Karpp, p. 689, n. 21 e la traduzione del Simonetti). Tale significato, raramente attestato nelle opere di Origene, può essere qui sostenuto sulla base di quanto precede (τὸ ἐνυπάρχον ... φῶς τῷ Μωσέως νόμῳ ... σ υ ν ἔ - λ α μ ψ ε τῆ Ἰησοῦ ἐπιδημία O 172-174). Se Rufino ha inteso così κατὰ βραχὺ, perché non l’ha tradotto? Si può rispondere dicendo che egli riteneva l’idea di immediatezza già sufficientemente espressa in *reseravit* R 185. Pur concedendo dunque che Rufino intendesse così κατὰ βραχὺ, non si può giustificare il fatto che egli sia passato dal concetto di immediatezza della rivelazione dello spirito della legge a quello di universalità della medesima.

<sup>16</sup> ὁ δυνάμενος διδασθῆναι O 224 può essere considerato il soggetto logico di ἀνειληφθαι.

portante è il secondo passo, perché Origene si serve di concetti dichiaratamente filosofici che mettono in imbarazzo il traduttore latino. Questo ci permette di passare alla considerazione dell'atteggiamento di Rufino nei riguardi dei passi ' filosofici ' di Origene.

## OBb 74-78

ἐν δὲ τῷ τίνων, πῆ μὲν διὰ τὴν ἔξιν οὐ πάνυ συγκεκροτημένην, πῆ δὲ διὰ τὴν προπέτειαν, ἔσθ' ὅτε κἂν συγκεκροτημένος τις τυγχάνῃ καὶ ἀπρόπτωτος, διὰ τὴν εἰς ὑπερβολὴν χαλεπωτάτην εὗρεσιν τῶν πραγμάτων τοῖς ἀνθρώποις, οὐ πάνυ σαφηνίζεται ὁ περὶ τούτων ἑκάστου λόγος.

## RBb 94-102

Verum uel pro eo quod parum studii ad exercendum ingenium homines adhibent uel quod, antequam discant, scire se putant, inde fit ut numquam scire incipiant; aut si certe nec studium defuerit nec magister, si tamquam diuina haec et non quasi humana quaerantur, id est religiose et pie, et quae deo reuelante in quam plurimis sperentur aperiri, quoniam quidem humanis sensibus ualde et difficilia et occulta sunt: tunc demum fortassis qui ita quaesierit, quae inuenire fas est inueniet.

Rufino, grazie ad un'add. abilmente inserita nel contesto, riesce a capovolgere le conclusioni di Origene.

Non si tratta di inesattezza di traduzione (come dice il Koetschau, il quale considera soltanto οὐ ... λόγος O 77-78 *tunc... inueniet* R 101-102), ma di alterazione intenzionale, con cui Rufino vuole offrire al lettore una conclusione positiva, diversa rispetto a quella di Origene.

Origene enuncia in questo passo le tre cause per cui gli interpreti non riescono a cogliere il significato spirituale di determinati simboli (le descrizioni nel VT di nozze, guerre, procreazioni ecc.): 1) πῆ μὲν διὰ τὴν ἔξιν οὐ πάνυ συγκεκροτημένην, 2) πῆ δὲ διὰ τὴν προπέτειαν, 3) ἔσθ' ὅτε ... διὰ τὴν εἰς ὑπερβολὴν χαλεπωτάτην εὗρεσιν τῶν πραγμάτων τοῖς ἀνθρώποις.

Le prime due cause sono nell'uomo (l'impreparazione e la precipitazione), la terza nell'oggetto della sua ricerca (l'estrema difficoltà, si può dire l'inaccessibilità di certe realtà spirituali alle capacità dell'uomo).

La conclusione è negativa: ἐν δὲ τῷ τίνων ... οὐ πάνυ σαφηνίζεται ὁ περὶ τούτων ἑκάστου λόγος, conclusione che è in linea con (direi addirittura che è il coronamento di) quanto detto precedentemente (τίνες ... εἰδέναι O 59-60 e ὅσον δὲ ... ἀποπίπτοντες O 69-70).

È sufficiente vedere la conclusione di Rufino (*tunc demum fortassis qui ita quaesierit, quae inuenire fas est inueniet*)

per rendersi conto dell'entità dell'alterazione da lui compiuta.

Ma esaminiamo il passo dall'inizio, segnalando anche le piccole alterazioni. Rufino in primo luogo omette di indicare l'oggetto specifico di conoscenza: ἐν δὲ τῷ τίνων<sup>17</sup>. Origene indica subito, ponendolo in primo piano, ciò che non si arriva a conoscere e a determinare: le realtà spirituali che si celano dietro alle narrazioni del VT e sono da esse simboleggiate<sup>18</sup>. Rufino parla della conoscenza in generale: *inde fit ut numquam scire incipient* R 96.

Certo, da tutto il contesto si capisce quale sia l'oggetto della conoscenza di cui qui Rufino parla; la mancata specificazione, comunque, lascia un attimo disorientato il lettore.

Le prime due cause vengono sostanzialmente conservate in Rufino (*vel pro eo quod... adhibent* R 94-95 *vel quod... putant* R 95-96), anche se si constata una certa libertà di traduzione volta ad introdurre un tono di condanna<sup>19</sup>.

Con *inde fit ut numquam scire incipient* R 96 Rufino anticipa sostanzialmente la conclusione negativa di Origene (οὐ πάνυ ... λόγος O 77-78): ciò che, dunque, preclude all'uomo la conoscenza è la sua im-preparazione e presunzione. Le prime due cause sono così staccate dalla terza.

Vediamo ora come Rufino tratta la terza causa. Tra *si certe... magister* R 97 (che è traduzione di καὶν ... ἀπρόπτωτος O 75-76)<sup>20</sup> e *quoniam... sunt* R 100-101 (che traduce διὰ τὴν ... ἀνθρώποις O 76-77: la terza causa) Rufino interpola la protasi *si tamquam... aperiri* R 97-100.

Rufino con questa add. pone una nuova condizione che deve avere l'interprete oltre a quelle di uno studio assiduo e metodico, condizione questa che gli permette di superare l'estrema difficoltà della ricerca delle verità spirituali (la terza causa): l'interprete deve indagare le Sacre Scritture ritenendole non prodotto dell'uomo ma di Dio e ricorrendo non solo alla propria intelligenza, alle proprie possibilità (*humanis sensibus* R 100) per comprenderle, ma all'illuminazione divina.

<sup>17</sup> Espressione ellittica per ἐν δὲ τῷ ἀποφαίνεσθαι τίνων εἰςί τύποι.

<sup>18</sup> Come nei passi precedenti, Origene qui distingue nettamente il momento in cui il lettore-interprete è consapevole del fatto che dietro al racconto biblico si cela una realtà spirituale da quello in cui egli cerca di determinare questa realtà.

<sup>19</sup> Nel tradurre la prima, Rufino sottolinea la responsabilità dell'uomo che non si è impegnato ad esercitare le sue doti naturali; nel tradurre la seconda, Rufino sostituisce il concetto di προπέτεια con quello di presunzione di conoscere.

<sup>20</sup> Anche qui il concetto di προπέτεια sparisce in Rufino.

Da notare *religiose et pie*<sup>21</sup>: solo con un'indagine fatta *religiose et pie* l'interprete può superare la difficoltà suddetta, che è difficoltà per gli *humani sensus*, ma che si risolve *deo revelante*. Ciò permette a Rufino di concludere positivamente<sup>22</sup>.

Questa nuova condizione che Rufino introduce non è affatto aliena dal pensiero di Origene. Si prenda, ad es., la conclusione della *Lettera a Gregorio Taumaturgo*, in cui Origene dà a Gregorio indicazioni sul modo di leggere e interpretare le Sacre Scritture:

Πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα · ἵνα μὴ προπετέστερον εἴπωμέν τινα ἢ νοήσωμεν περὶ αὐτῶν. καὶ προσέχων τῇ τῶν θεῶν ἀναγνώσει 1) μετὰ πιστῆς καὶ θεῶ ἀρεσκοῦσης πρὸ λήψεως, κροῦε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς καὶ ἀνοιγῆσθαι σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς · Τοῦτω ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει. καὶ προσέχων τῇ θεῖα ἀναγνώσει ὀρθῶς ζῆτει καὶ 2) μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεὸν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θεῶν γραμμάτων. 3) Μὴ ἀρκοῦ δὲ τῶ κρούειν καὶ ζητεῖν · ἀναγκαῖοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχὴ ἢ · ἐφ' ἣν προτρέπων ὁ σωτὴρ οὐ μόνον εἶπε τό · Κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν · καὶ τό · Ζητεῖτε καὶ εὕρησете · ἀλλὰ καὶ τό · Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν<sup>23</sup>.

« Infatti ci occorre molta attenzione nel leggere ciò che è divino, per non dire o pensare alcunché riguardo ad esso con troppa precipitazione. E nell'applicarti alla lettura di ciò che è divino con una predisposizione fedele e gradita a Dio, batti a ciò che di essa è chiuso e ti sarà aperto dal portinaio del quale Gesù disse: ' A costui il portinaio apre '. E applicandoti alla divina lettura, cerca rettamente e con fede indefettibile in Dio il significato delle divine scritture che è nascosto ai piú. Non accontentarti di battere e cercare: assai necessario infatti è anche pregare di capire ciò che è divino; e proprio per esortare a questa preghiera il Salvatore non solo disse: ' Battete e vi sarà aperto ' e ' Cercate e troverete ', ma anche ' Chiedete e vi sarà dato ' ».

Come si vede, accanto alla mancanza di precipitazione nella ricerca e alla attenzione nella lettura, Origene sottolinea qui come condizioni fondamentali che consentono all'interprete di sciogliere le difficoltà delle Sacre Scritture la fede indefettibile in Dio e la preghiera, in cui si

<sup>21</sup> Vedi anche *religiosius* R 76 che è add. di Rufino.

<sup>22</sup> Anche se, con *fortassis* R 101, Rufino attenua, forse nella consapevolezza di essersi troppo allontanato da Origene.

<sup>23</sup> *Ep. 2, philoc. XIII 4* Robinson, p. 67, 1-14.



chiede a Dio di poter comprendere le verità divine<sup>24</sup>.

È da rilevare come a 1) e 2) corrisponde *religiose et pie* di R 99 e a 3) *et quae deo revelante in quam pluribus spererentur aperiri* R 99-100. Anche la conclusione positiva di Rufino è in accordo con *Matth.* 7,7-8, a cui qui Origene fa continuamente riferimento.

Il fatto è che in O 71-78 Origene non sta dando indicazioni e consigli sul modo di leggere e interpretare le Sacre Scritture (come in questo passo della *Lettera a Gregorio Taumaturgo*), ma sta spiegando perché quegli esegeti che vogliono determinare esattamente il significato spirituale di certe narrazioni bibliche falliscono nel loro scopo.

Non si capisce a chi in particolare Origene si riferisca con ζητούσιν O 66 e ἀποφαίνονται O 73. Non penso agli gnostici, come vuole A. Le Boulluec, *La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn*, in *Origeniana*, p. 61, n. 64. Secondo logica si dovrebbe riferire al soggetto di φήσουσιν O 63 e di ὁμολογοῦσι O 60, cioè ai Cristiani εὐγνώμονες καὶ ἄτυφοι O 59-60. Ma come è possibile questo? I Cristiani εὐγνώμονες καὶ ἄτυφοι, infatti, dinanzi ai passi della *Genesi* elencati in O 61-63, riconoscono di trovarsi in presenza di misteri che non sono compresi dall'uomo, ammettono, cioè, di non sapere di quali realtà spirituali sono simbolo i fatti narrati in quei passi; questo è proprio il contrario di quanto fanno gli esegeti a cui Origene si riferisce con ζητούσιν e ἀποφαίνονται, che cercano di determinare con precisione le realtà spirituali di cui sono simbolo i particolari della descrizione della costruzione del tabernacolo e delle altre descrizioni storiche (e in ciò sta il loro errore). È stata molto probabilmente questa incongruenza che ha spinto Rufino a far sparire la terza persona plurale, cioè il riferimento a diverse e non ben precisate categorie di esegeti e ad esporre la questione unicamente dal punto di vista dell'autore. Infatti a Εἰ γοῦν ἐπαπορήσαι τις ..., οὐδὲν ἄλλο φήσουσιν ἢ ... O 60-64 corrisponde *Nam si qui ... proponat nobis ..., quid aliud responderi potest quam ...* R 77-81; a ἐπὶν ... ἀναγινώσκηται, πειθόμενοι ... ζήτησιν O 65-66 corrisponde *cum legimus, certum quidem habemus ... putasse* R 84-88 e ἀποφαίνονται εἶναι τύπους O 73 *quid aliud quam formae ac figurae credenda sunt...* R 92-93.

Rufino, dunque, proprio perché ha soppresso il riferimento di Ori-

<sup>24</sup> Cf. Harl, pp. 145-148, in particolare: « Le lecteur des commentaires d'Origène sait que souvent l'exégète s'arrête au cours de sa recherche, qu'il marque une hésitation et avoue la difficulté de découvrir le sens profond des textes. Il affirme alors la nécessité de prier pour que la révélation du sens soit donnée par Celui qui a inspiré le sens... à côté des exhortations à 'chercher', à 'scruter', à 'ne rien laisser sans examen', d'autres exhortations demandent que l'exégète ne sa hâte pas, qu'il reconnaisse la 'faiblesse' humaine, qu'il arrête une recherche si celle-ci n'aboutit qu'à d'inutiles discussions sans fin. Il lui demande même 'd'attendre' un sens qui lui sera donné, dit-il, 'par le Verbe révélateur', un sens qui viendra d'en haut, de Dieu » (pp. 145-146).

gene agli interpreti delle Sacre Scritture che falliscono nell'esegesi allegorica e parla in generale dell'atteggiamento che il Cristiano deve avere dinanzi a certi passi biblici, si sente in dovere di enunciare, accanto alle cause che precludono la conoscenza del significato spirituale di questi passi, le condizioni che permettono al Cristiano di giungere a quella conoscenza; tutto questo in perfetta armonia col pensiero di Origene, ma non con gli intendimenti che ha in questo passo.

Va sottolineato ancora una volta che, mentre Origene porta in primo piano l'estrema difficoltà che presenta l'accesso a certe realtà spirituali, in Rufino tale difficoltà non appare più estrema, ma superabile con una vera fede.

#### OBa 181-188

Εἰ δὲ μὴ καθ' ἕκαστον τῶν γραμμάτων τοῖς ἀνεπιότημοσι προσπίπτειν δοκεῖ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον τῶν νοημάτων, θαυμαστὸν οὐδέν · καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τῆς ἀπτομένης τοῦ παντὸς κόσμου προνοίας ἔργων, τινὰ μὲν ἐναργέστατα φαίνεται, ἢ προνοίας ἐστὶν ἔργα, ἕτερα δὲ οὕτως ἀποκρύπτουσι, ὡς ἀπιστίας χώραν παρέχειν δοκεῖν τῆς περὶ τοῦ τέχνη ἀφάτω καὶ δυνάμει διοικοῦντος τὰ ὅλα θεοῦ.

#### RBa 191-205

Si uero his, qui minus in diuinis eruditi sunt disciplinis, non statim in prima fronte litterae sensus, qui supra hominem est, uidetur occurrere, nihil mirum est, quod quae diuina sunt ad homines paulo latentius deferuntur et eo magis latent, quo quis uel incredulus fuerit uel indignus. Nam et cum certum sit omnia, quae in hoc mundo sunt uel geruntur, dei prouidentia dispensari, quaedam quidem satis euidenter apparet quod prouidentiae gubernatione digesta sint, alia uero tam occulte tamque inconpraehensibiliter explicantur, ut penitus in his lateat diuinae ratio prouidentiae; ita ut interdum a nonnullis nec credantur quaedam ad prouidentiam pertinere, quoniam quidem ratio ab eis latet, per quam ineffabili quadam arte opera diuinae prouidentiae dispensantur.

Mentre qui Origene (in O 181-183) afferma che non di tutte le espressioni delle Sacre Scritture a chi non possiede la scienza (*sc.* delle Scritture) risulta evidente il carattere sovrumano, nella traduzione di Rufino (R 191-194) è detto che ai meno colti nelle scienze divine non appare evidente al primo impatto colla lettera delle Sacre Scritture il significato spirituale. Mentre Origene, dunque, si riferisce, all'interno delle Sacre Scritture, a passi, espressioni, il cui carattere divino resta nascosto agli occhi degli ἀνεπιστήμονες, Rufino si riferisce al significato letterale di tutte le Sacre Scritture: è l'intera scrittura, in quanto di-

vina, che non si presenta come tale con immediata evidenza agli occhi dei meno colti. E infatti, aggiunge Rufino nell'add. *quod... indignus* R 194-196, ciò che è divino si cela agli uomini tanto più quanto maggiore è la loro incredulità e indegnità<sup>25</sup>.

Tutto ciò è incongruente con quanto segue, il paragone cioè tra le Sacre Scritture e le opere della provvidenza divina: tra le opere della provvidenza divina, dice Origene, alcune sono evidenti in quanto tali, altre no. Nel creato, come nelle Sacre Scritture, non tutto si lascia ricondurre con immediata evidenza all'opera di Dio.

Si noti che, nell'esempio delle opere della provvidenza di Dio, sparisce ogni riferimento agli ἀνεπιστήμονες. A Origene, ribadisco, importa qui fare una distinzione all'interno di ciò che proviene da Dio, più che all'interno degli uomini<sup>26</sup>. Così l'idea contenuta nell'add. di Rufino, quand'anche origeniana (come sostiene il Crouzel, n. 37a) è in contrasto con l'affermazione fatta subito dopo da Origene che alcune opere della provvidenza vengono colte con piena evidenza (ἐναργέστατα O 185) in quanto tali, cioè nella loro provenienza divina (da parte di tutti, si sottintende)<sup>27</sup>. Rufino, per mascherare l'incongruenza, attenua ἐναργέστατα con *satis evidenter* R 198.

Si notino anche le due add. di Rufino *a nonnullis* R 202 e *ab eis* R 203. Come abbiamo sopra fatto rilevare, Origene, a proposito delle opere della divina provvidenza la cui provenienza divina resta celata, non dice che resta celata ad una categoria di uomini, ma (anche se non è detto esplicitamente) a tutti gli uomini. Rufino, invece forse per mantenere il parallelo con τοῖς ἀνεπιστήμοσι O 182, prosegue la distinzione degli uomini in due categorie.

<sup>25</sup> Rufino dunque associa l'ignoranza all'incredulità e indegnità. È tendenza di Rufino, lo abbiamo visto a pp. 24 ss., bollare moralmente chi non è in grado di cogliere il senso spirituale delle Sacre Scritture.

<sup>26</sup> Cf., più sotto, διὰ τὰ μὴ γινωσκόμενα O 195. In *sel. in Psalm. 1* PG XII 1080 D-1081 D = *philoc.* II 4-5 SC 302, pp. 244-248, passo in cui troviamo gli stessi concetti di OBa 181-200 (cf. Harl, pp. 61-63), non c'è nessuna distinzione tra uomini che in misura maggiore o minore riescono a cogliere le ragioni della creazione come delle Sacre Scritture: a Origene preme evidenziare, all'interno del creato come delle Sacre Scritture, la presenza di cose (rispettivamente esseri creati e passi scritturali) di cui la natura umana, nella sua debolezza, non riesce a cogliere la ragione, cioè la derivazione divina: "Ἔστι δέ γε καὶ ἐν τῇ κτίσει τινα ἄνθρωπινα φύσει δυσέυρετα ἢ καὶ ἀνεύρετα · καὶ οὐ διὰ τοῦτο κατηγορητέον τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων ... Οὕτω τοίνυν καὶ ἐν ταῖς θεαῖαις γραφαῖς χρῆ ὄραν, ὅτι πολλὰ ἀπόκειται ἐν αὐταῖς δυσαπόδοτα ἢ μὲν ..." (SC 302, p. 246, 4-248, 15).

<sup>27</sup> *Quod... indignus* R 194-196, dunque, non traduce « peut-être quelque chose d'authentique » (Harl, p. 72, n. 1): è sicuramente add. di Rufino.

Il divario tra Rufino e Origene su questo punto si accentua ulteriormente in quanto segue:

OBa 188-194

Οὐχ οὕτω γὰρ σαφῆς ὁ περὶ τοῦ προνοοῦντος τεχνικὸς λόγος ἐν τοῖς ἐπὶ γῆς, ὡς ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις · καὶ οὐχ οὕτω δῆλος ἐν τοῖς κατὰ τὰ ἀνθρώπινα συμπτώματα, ὡς ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασι τῶν ζώων, σφόδρα τοῦ πρὸς τί καὶ ἔνεκα τίνος εὐρισκομένου τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις, περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὰς φαντασίας καὶ φύσεις τῶν ζώων καὶ τὰς κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

RBa 205-213

Quae tamen ratio non aequaliter omnibus in occulto est. Nam et inter ipsos homines ab alio minus, ab alio amplius consideratur; plus uero ab omni homine, qui in terris est, quisque ille est caeli habitator agnoscit. Et aliter claret corporum ratio, aliter arborum, aliter animalium, aliter uero tegitur animorum; et diuersi rationabilium mentium motus qualiter per diuinam prouidentiam dispensentur, plus quidem homines, non parum tamen, ut ego arbitror, etiam angelos latet.

Origene, dopo aver parlato in generale suddividendo le opere della provvidenza nelle due categorie di cui si è detto sopra, esemplifica, ponendo in una il sole, la luna e gli astri, nell'altra gli esseri creati che stanno sulla terra<sup>28</sup>. Origene, dunque, distingue due campi ben delimi-

<sup>28</sup> È difficile determinare il significato di ἐν τοῖς ἐπὶ γῆς. Escluderei l'interpretazione « nelle realtà terrestri, in ciò che avviene sulla terra, nei fenomeni terrestri »: nel passo citato del *Commento al Salmo 1*, Origene, parlando dell'opera di Dio Creatore ἐπὶ γῆς, tra gli oggetti della τέχνη di Dio pone 1) i corpi dei più piccoli animali, 2) le anime che sono in essi, 3) le piante. Appropriata mi sembra dunque la traduzione del Simonetti: « riguardo alle creature della terra », cioè piante, animali e uomini. A meno che non si voglia intendere: « nelle creature razionali che sono in terra » in contrapposizione alle creature razionali che sono in cielo: il sole, la luna, gli astri. Questa interpretazione può essere convalidata da *or. VII 1 GCS II*, p. 316, 4-9, dove Origene mette in parallelo l'utilizzazione che Dio fa del libero arbitrio di ciascuno degli esseri razionali che sono in terra con l'utilizzazione del libero arbitrio del sole, della luna e degli astri. È molto probabile che così abbia interpretato Rufino (vedi p. 41). Ma l'interpretazione precedente si impone, oltre che per la straordinaria analogia che lega il passo del *Commento al Salmo 1* al nostro passo, per il fatto che qui Origene distingue prima tra creature celesti e creature terrestri, poi, all'interno di queste, tra uomini e animali. Per la spiegazione dell'affermazione che nel sole, nella luna e negli astri il τεχνικὸς λόγος della divina provvidenza si coglie meglio che nelle creature che sono sulla terra cf. Harl, p. 70 e n. 3. Nella r e g o - l a r i t à dei movimenti dei corpi celesti Origene vede il chiaro segno della razionalità dell'opera creatrice di Dio (cf., ad es., *Cels. VIII 52 SC 150*, p. 288, 17-24). Per la contrapposizione tra la regolarità e l'ordine (il carattere finalizzato) degli oggetti celesti e la casualità e mutevolezza degli esseri mortali (cioè gli esseri terrestri), si veda Arist. *PA*, I 1, 641 b 15-20 διὸ μᾶλλον εἰκὸς τὸν οὐρανὸν γεγενῆσθαι ὑπὸ τοιαύτης αἰτίας, εἰ γέγονε, καὶ εἶναι διὰ τοιαύτην αἰτίαν μᾶλλον ἢ τὰ ζῶα τὰ

tati del cosmo in cui il τεχνικὸς λόγος (« la ragione dell'arte creatrice ») della provvidenza divina è piú o meno evidente.

Rufino, invece, fa una distinzione tra coloro a cui tale ragione resta celata in maggiore o minor misura: *quae tamen ratio non aequa-liter omnibus in occulto est* R 205-206; e prima distingue tra due categorie di uomini (*Nam... consideratur* R 206-207), poi distingue tra chi vive sulla terra e chi vive nel cielo (*plus... agnoscit* R 207-208).

Per la prima distinzione, si veda quanto detto sopra (in particolar modo la n. 26): sebbene inopportuna in questo contesto, essa deriva pur sempre dalla distinzione tra uomini che possiedono la scienza delle Sacre Scritture e quelli che non la possiedono, distinzione implicita i τοῖς ἀνεπιστήμοσι O 182. La seconda distinzione invece è del tutto assente in Origene; eppure deriva certo da O 189: Rufino, molto probabilmente, ha interpretato ἐν τοῖς ἐπὶ γῆς, ὡς ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις come se fosse τοῖς ἐπὶ γῆς, ὡς ἡλίῳ καὶ σελήνῃ ..., vedendo negli astri degli esseri razionali (*habitatores caeli*) in contrapposizione agli uomini.

Che il concetto della razionalità degli astri sia tipicamente origeniano e cosí pure la distinzione fra la loro conoscenza delle cose divine e quella degli uomini<sup>29</sup>, non interessa. Rufino ha alterato il significato del testo originale, introducendo una distinzione che qui è fuori luogo. Con *Et aliter... animorum* R 209-210 Rufino si riaccosta a Origene, cioè alla distinzione di campi dell'universo in cui il τεχνικὸς λόγος della divina provvidenza è piú o meno evidente.

Ma mentre Origene contrappone il campo degli eventi umani al mondo degli animali (visti nelle due componenti di anima e corpo), Ru-

θνητὰ· τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὄρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς, τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε τὰ θνητὰ μᾶλλον. La causa di cui qui Aristotele parla è la causa finale. Il parallelo tra questo passo di Aristotele e quello di Origene è interessante, tanto piú che, subito sotto (O 191-194), troviamo in Origene un concetto che risale ad Aristotele e in particolar modo al *De partibus animalium* (vedi p. 43).

<sup>29</sup> Per il concetto della superiorità della conoscenza che gli astri hanno delle cose divine rispetto a quella degli uomini cf. Crouzel, *Connaissance*, p. 99. Interessante è il passo dell'*Exhortatio ad martyrium* citato dal Crouzel (*mart.* XIII GCS I, p. 13, 27-14, 2), in quanto la conoscenza (superiore a quella degli uomini) del sole, della luna e degli astri viene messa sullo stesso piano della conoscenza degli angeli. Anche nella traduzione di Rufino, piú sotto (R 210-213), si parla di conoscenza degli angeli superiore a quella degli uomini. Si può pensare che Rufino abbia avuto presente questo passo?

fino contrappone (*aliter clare t... aliter vero tegitur*) corpi, alberi, animali alle anime razionali<sup>30</sup>.

Il concetto di anima degli animali (ἐν ταῖς ψυχαῖς ... τῶν ζώων O 191) è completamente eliminato da Rufino. *Animorum* infatti non può indicare altro che le anime razionali (*animus* è la razionalità propria dell'uomo, mentre *anima* è il « semplice principio vitale e quindi presente anche nelle bestie » Simonetti, n. 37, in I 3,5).

Si può pensare che a Rufino risultasse pericoloso il concetto di anima degli animali; ma allora, perché lo troviamo in II 8,1 r. 4-6 e ss.: *Esse namque animas in singulis quibusque animalibus, etiam in his quae in aquis degunt, a nullo arbitror dubitari...?*

È da notare come Rufino abbia sostituito il concetto di « accidenti umani, eventi fortuiti che colpiscono l'uomo » (oppure, come vuole la Harl<sup>31</sup>, « disgrazie fortuite ») con quello di anime razionali: Rufino si sente in dovere di conservare il concetto di anima che trova nel testo greco, seppure trasponendolo.

Nel tradurre σφόδρα ... τῶν σωματίων O 191-194 con *et diversi... latet* R 210-213 Rufino altera in modo gravissimo, a tal punto che più che di alterazione saremmo indotti a parlare di sostituzione: mentre Origene qui considera uno dei campi dell'universo (i corpi e le anime degli animali) in cui il τεχνικὸς λόγος della provvidenza divina è evidente (σφόδρα τοῦ πρὸς τί καὶ ἔνεκα τίνος εὐρισκομένου O 191-192), Rufino considera un campo (i movimenti delle anime razionali) in cui il τεχνικὸς λόγος rimane nascosto (*plus quidem homines, non parum... etiam angelos latet* R 212-213).

In Rufino ci sono molti concetti prettamente origeniani (l'accenno ai diversi movimenti delle menti razionali, per cui vedi I 6,2 r. 67 ss. e OA 401 ss.; il motivo della conoscenza superiore che gli angeli hanno

<sup>30</sup> Forse qui, nella successione corpi, alberi, animali, uomo, Rufino riprende la suddivisione stoica degli esseri in quattro categorie (esseri inerti, piante, animali, uomo; cf. SVF II 714, 718), suddivisione di cui Origene si serve in III 1, 2 (cf. Crouzel, n. 4) e che troviamo anche in *or.* VI 1. Si ricordi che per Origene i corpi degli animali, quando non sono mossi dall'anima ma dall'esterno, sono da considerarsi alla stregua degli esseri inerti (*or.* VI 1 GCS II, p. 311, 21-24). In tal modo si può spiegare l'add. *arborum*. Si può anche pensare che Rufino avesse presente il passo del *Commento al Salmo 1* sopra citato, dove è detto che anche nei vegetali (τὰ τῆς γῆς βλαστήματα) è possibile scorgere l'impronta dell'arte creatrice di Dio (SC 302, p. 246, 16-19).

<sup>31</sup> « Le mot συμπτώματα, dans cette controverse, ne signifie plus seulement "événements fortuits" mais événements malheureux, accidents, injustices » (Harl, p. 71, n. 1).

rispetto a quella degli uomini, conoscenza che tuttavia resta imperfetta, per cui vedi IV 3,14 r. 456-470) che levano agli interpreti la sicurezza del fatto che qui Rufino abbia alterato e che sia la *Filocalia* a restituirci il pensiero originale<sup>32</sup>.

Ma bisogna considerare che σφόδρα ... τῶν σωμάτων è strettamente connesso con ciò che precede. Origene ha affermato che il τεχνικὸς λόγος della provvidenza divina non è evidente in ciò che riguarda gli accidenti (o disgrazie) che colpiscono l'uomo come nelle anime e nei corpi degli animali: era la seconda affermazione e non la prima che doveva essere spiegata e per far questo Origene ricorre a un concetto che è di matrice tipicamente greco-filosofica, sul quale varrà la pena soffermarsi un poco.

Origene qui sostiene che coloro che studiano il mondo animale (zoologi) possono trovare la spiegazione dei fenomeni di questo mondo.

È significativo l'uso di πρὸς τί καὶ ἔνεκα τίνος, locuzioni dichiaratamente filosofiche con cui, da Aristotele in poi, si indicava la causa finale.

Gli zoologi possono arrivare a cogliere la razionalità intima della natura animale, capire le cause e soprattutto gli scopi che ne regolano i fenomeni fisiologici e psicologici e scorgere in tutto ciò l'arte (τέχνη) di Dio Creatore.

Questa concezione è di netta derivazione aristotelica e informa il primo libro del *De partibus animalium* (cf. soprattutto I 5 645a 7-15: nel comprendere le cause dei fenomeni animali, il filosofo-scienziato riesce a scorgervi l'arte della natura che ha creato gli animali: ἡ δημιουργήσασα φύσις ... τὴν δημιουργήσασαν τέχνην). In generale tutta l'indagine biologica dello Stagirita si fonda sulla convinzione che nella natura bisogna trovare un fine, la causa finale (τὸ οὐ ἔνεκα, τὸ ἔνεκα τίνος), in quanto « non il caso ma la finalità si trova nelle opere della natura e in massimo grado » (PA I 5 645 a 23-25) e « nelle opere della natura vi è finalità e bellezza più che in quelle della tecnica » (PA I 1 639 b 19-21).

La concezione finalistica della natura, ripresa dallo stoicismo (in particolar modo da Panezio), e sviluppata in connessione col concetto di provvidenza dallo stoicismo e dal platonismo di Antioco di Ascalona passata a Filone (il cui interesse per queste due scuole fu dovuto in gran parte alla loro cosmologia finalistica) e al Cristianesimo, poco prima di Origene era stata ripresa con fervore da Galeno. La sua indagine scientifica, infatti, è tutta basata sul concetto di causa finale e di provvidenza della natura. In particolar modo, nello studio dell'organismo la verifica te-

<sup>32</sup> Cf. Simonetti, n. 38 e Crouzel, n. 41: sia l'uno che l'altro ritengono che sia possibile che i Filocalisti abbiano fatto sparire per motivi prudenziali ogni traccia delle idee conservate nella traduzione di Rufino.

leologica è fondamentale: Galeno cerca di vedere sempre il perché, il fine di ogni organo e di farne rientrare la funzione nel piano provvidenziale della natura.

Come fa rilevare il Pohlenz (II, 329, n. 104) ai medici sostenitori della teleologia si rifecero molti Cristiani: Nemesio (che riprese per l'appunto Galeno), Dionisio d'Alessandria, Gregorio di Nissa. Ora, abbiamo ricordato Galeno, perché con la sua concezione si ricollega strettamente un passo delle *Omèlie su Geremia* che presenta pure numerosi punti di contatto con il nostro passo del *princ.* Si tratta di *fr. hom. in Jer.* XXXIX SC 238, pp. 372-376 = *philoc.* X 1-2 SC 302, pp. 366-370. In esso Origene ammonisce il lettore (o meglio, l'ascoltatore) a non ritenere nessun passo delle Sacre Scritture inutile (ἀργός), superfluo (παρέλκειν) e a rimproverare se stesso quando s'imbatte in quelle che ritiene 'pietre di inciampo': ogni passo delle Sacre Scritture, anzi, come dice Origene ripetendo *Matth.* 5, 18, ogni iota, ogni lettera (ἕκαστον τὸ τυχὸν στοιχείου SC 238 p. 374, 9-10) delle Sacre Scritture ha la sua utilità, la sua δύναμις, che viene afferrata dal 'santo' (l'uomo 'spirituale', il Cristiano τέλειος). Origene fa due esempi: nel primo paragona il 'santo' al botanico (οὔτοι οἱ περὶ τὰς βοτάνας διατρέβοντες r. 4-5) che, a differenza della maggior parte degli uomini, conosce l'utilità di ogni singola erba. Origene, dunque, contrappone qui coloro che hanno acquisito la scienza botanica (εἰ τινες ἐπιστήμην εἰλήφασιν r. 4, in parallelo a τοῖς ἐπισταμένοις χρῆσθαι τῇ δυνάμει τῶν γραμμάτων r. 18-19) agli altri uomini (ἀνεπιστήμονες, per usare l'espressione di OBa 182).

Il secondo esempio è quello che più ci interessa e ne riportiamo il testo integralmente: Εἰ δὲ βούλει καὶ δευτέρου ἀκοῦσαι εἰς τοῦτο παραδείγματος, ἕκαστον μέλος τοῦ σώματος ἡμῶν ἐπὶ τινὶ ἔργῳ ὑπὸ τοῦ τεχνίτου θεοῦ γεγένηται, ἀλλ'οὐ πάντων ἔστιν εἰδέναι τίς ἢ ἕκαστου τῶν μελῶν μέχρι τῶν τυχόντων δύναμις καὶ χρεῖα · οἱ γὰρ περὶ τὰς ἀνατομὰς πραγματευσάμενοι τῶν ἱατρῶν δύνανται λέγειν ἕκαστον καὶ τὸ ἐλάχιστον μόριον, εἰς τί χρήσιμον ὑπὸ τῆς προνοίας γεγένηται r. 12-18. Si noti la stretta relazione tra οἱ γὰρ ... γεγένηται r. 16-18 e σφόδρα ... τῶν σωμάτων OBa 191-194: in entrambi i passi troviamo la stessa concezione finalistica, nel primo applicata al corpo umano, nel secondo ai corpi e alle anime degli animali; è la concezione del Dio τεχνίτης, le ragioni del cui operare vengono colte dagli scienziati, anatomisti e zoologi (οἱ ... περὶ τὰς ἀνατομὰς πραγματευσάμενοι τῶν ἱατρῶν r. 16-17; τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις OBa 192-193).

La razionalità intrinseca della natura degli animali e del corpo umano è la razionalità della provvidenza divina: la provvidenzialità dell'agire divino si esterna, si palesa nel carattere finalizzato di tale natura.

Abbiamo, dunque, in σφόδρα ... τῶν σωμάτων un concetto proprio della filosofia e della scienza greca, di cui Origene si serve anche nelle *Omèlie*, un concetto che il maestro alessandrino riteneva non dovesse riuscire ostico al suo pubblico (si consideri che nelle *Omèlie* Origene si rivolge al grosso pubblico ed è più cauto nell'usare concetti filosofici).

Il concetto viene a mancare nel periodo di Rufino corrispondente (*et diversi... latet* R 210-213) così come viene a mancare ogni riferimen-



to al mondo degli animali. Per quanto riguarda quest'ultimo fatto, si ricordi che subito prima Rufino ha fatto sparire il concetto di anime degli animali, introducendo quello di anime razionali. Per quanto riguarda poi l'omissione di un concetto proprio della filosofia, non ci dobbiamo stupire, considerata l'estraneità di Rufino ai concetti e ai termini filosofici anche più comuni.

Ma se è certo che Rufino non ha compreso il significato del testo di Origene, altrettanto certo è che il periodo *et diversi... latet* deriva proprio da questa incomprendione di Rufino e che i concetti che troviamo in esso si fondano sul testo di Origene.

Il concetto di *dispensatio*, da parte di Dio, dei *rationabilium mentium motus* si trova in "Απειροι ... πατήρ OA 401-406: Rufino, dinanzi alla sequela *περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὰς φαντασίας καὶ φύσεις τῶν ζῴων* OBa 193-194 può essersi ricollegato alla sequela *τὰ κινήματα καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὁρμαὶ* di OA 402-403. In tal modo, come prima le anime degli animali erano divenute in Rufino anime dell'uomo, qui gli impulsi e le rappresentazioni degli ἄλογα ζῶα divengono *rationabilium mentium motus* = τὰ τῶν λογικῶν ζῴων κινήματα.

È dunque evidente, insieme all'incomprendione da parte di Rufino del concetto presente in Origene, la volontà di far sparire ogni accenno alle anime degli animali. Per quanto riguarda la distinzione in Rufino tra coloro a cui resta celato in maggiore o minor misura il λόγος della divina provvidenza nei *rationabilium mentium motus* (uomini e angeli), è indubbio che nella sostanza essa deriva dalla distinzione implicita in τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις, comunque Rufino abbia potuto intendere questa espressione.

Anche per il riferimento alla conoscenza degli angeli si può trovare un fondamento in Origene, in τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις: Rufino deve avere inteso questa espressione col significato di « da coloro che si prendono cura di queste anime razionali (opp. di questi esseri razionali) »; e sono appunto gli angeli che *procuratorem salutis humanae... sortitae sunt* (RA 447-449).

Vediamo dunque come per due volte Rufino, trovandosi dinanzi a concetti propri della filosofia (il primo è quello del carattere finalizzato che contraddistingue i corpi celesti e il loro movimento, il secondo è quello che nella natura degli animali lo scienziato può cogliere il λόγος dell'azione creatrice di Dio) li elimina, sostituendoli con concetti che, se sono perfettamente origeniani, danno all'argomentazione tutta un'altra direzione: infatti, mentre Origene parla di campi, di sfere del cosmo

in cui si coglie con maggiore evidenza il τεχνικὸς λόγος della divina Provvidenza, Rufino parla di esseri razionali (l'« abitante del cielo » e gli angeli) che riescono meglio degli uomini a cogliere tale λόγος. Ripetiamo che qui (a differenza che in *fr. hom. in Ier. XXXIX*) a Origene interessa piú distinguere tra le opere di Dio che tra esseri razionali che di fronte a quelle opere si pongono (vedi *supra*), anche se una traccia di questa seconda distinzione si trova in τοῖς ἀνεπιστήμοσι O 182 e τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις O 192-193.

In ogni caso, la distinzione di Origene non è tra i diversi esseri razionali, ma fra gli uomini, che sono i destinatari delle Sacre Scritture. È impressionante la divisinvoltura con cui Rufino compie queste alterazioni (o meglio, sostituzioni): egli riprende dal testo originale che non ha compreso alcuni elementi, ma li manipola liberamente, li sviluppa e li integra con concetti presi da altri passi del *princ.*

Questo dimostra da una parte la grande familiarità che Rufino aveva con le idee piú tipicamente origeniane (le idee 'audaci'), dall'altra la scarsa familiarità con le idee delle scuole filosofiche a cui Origene sovente ricorre.

### 2.3 *La cultura filosofica*

Il Rist, nel suo articolo, segnala e analizza diverse alterazioni che derivano dalla diversa formazione culturale di Rufino e Origene. A ragione dice, nella conclusione dell'articolo, p. 111: « What we have just been looking at are no obvious deformations of the text due to a desire to save Origen from accusations of heresy, but the more subtle and often unconscious changes which arise from Rufinus' being a product of Latin rather than Greek culture, from his Latin desire for rhetorical embellishment and Vergilian echoes, and from his emphasis on law and the judiciary, rather than on philosophical enquiry and the quarrels of the schools ».

Il Rist concentra il suo esame sul modo in cui certi termini tecnici filosofici vengono resi da Rufino (φαντασία, αὐτοτελής αἰτία, κατασκευὴ ecc.).

Da parte mia cercherò di mostrare come certe espressioni e concetti che derivano da una formazione greco-filosofica sono eliminati da Rufino. Non parliamo qui di termini tecnici filosofici o di concetti propri di determinate scuole filosofiche, ma di espressioni e concetti che risentono della tradizione di pensiero greca.

OA 434-438

ὥσπερ ὁ ἐν ἀμαθία καὶ ἀπαιδευ-  
σία τυγχάνων, αἰσθάνόμενος τῶν ἰ-  
δίω κακῶν ἦτοι ἐκ προτροπῆς τοῦ  
διδάσκοντος ἢ ἄλλως ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπι-  
δίδωσιν ἑαυτὸν ᾧ νομίζει δύνασθαι  
αὐτὸν χειραγωγῆσιν ἐπὶ παιδευσιν  
καὶ ἀρετῆν,

RA 602-606

sicut si sit aliquis inperitus et in-  
doctus, is qui sentiens inperitiae suae  
notam, siue adhortatione cuiusquam  
siue prudentium quorumque aemulatio-  
ne pulsatus, tradat se alicui, a quo confi-  
dat posse se diligenter imbui et compe-  
tenter erudiri,

L'uomo ignorante, dice Origene, si consegna all'insegnante perché questi lo conduce alla cultura e alla virtù. Alla coppia παιδευσιν καὶ ἀρετῆν in Origene corrisponde in Rufino un'altra coppia: *diligenter imbui et competenter erudiri*. Ma *imbui* ed *erudiri* rendono soltanto παιδευσιν. ἀρετῆν non è reso.

L'associazione di cultura e virtù, cioè il concetto tipicamente greco (socratico, aristotelico) che la virtù si possa insegnare, che la virtù derivi dalla conoscenza, scompare in Rufino.

OA 10-12

Ἵνα δὲ νοήσωμεν τί τὸ αὐτεξού-  
σιον, τὴν ἐννοιαν αὐτοῦ ἀναπτύξαι  
δεῖ, ἵνα ταύτης σαφηνισθείσης  
ἀκριβῶς παρασταθῆ τὸ ζητούμενον.

RA 16-18

Vt autem facilius quid sit libertas  
arbitrii cognoscamus, quid sibi uelit na-  
tura ipsius arbitrii uoluntatisque requi-  
ramus.

Si avverte qui distintamente come nel metodo di ricerca teologica Origene sia condizionato dalla ricerca filosofica greca. Prima di trattare una particolare questione, dice Origene, bisogna definire l'essenza, il significato di ciò che si vuole esaminare.

Rufino rende sí questo concetto (con *Ut autem... requiramus* R 16-18), ma omette, come ha notato il Koetschau (p. CXXXI), la finale ἵνα ... τὸ ζητούμενον O 11-12, che dà la motivazione di questo metodo di ricerca: la chiara definizione di ciò che si vuole cercare è l'indispensabile premessa per l'esattezza della ricerca stessa. *Facilius* R 16, con cui Rufino crede di sintetizzare la finale, altera il pensiero di Origene, che parla di premessa per l'esattezza (ἀκριβῶς) e non per la facilità della ricerca.

OA 157-161

φερε ἀπὸ μέρους καὶ ἐκ τούτων  
παραθέμενοι θεασώμεθα αὐτῶν τὰς  
λύσεις, ἵνα ἀφ' ὧν παρατιθέμεθα  
κατὰ τὸ ὅμοιον ἐκλεξάμενός τις

RA 198-202

proferentes ea in medium et secun-  
dum pietatis regulam disserentes adhi-  
beamus eorum absolutiones, quo ex his  
paucis quae exponimus etiam cetero-

ἑαυτῷ πάντα τὰ δοκοῦντα ἀναιρεῖν      rum, quae similiter dicta sunt, quibus  
τὸ ἀπτεξοῦσιον, ἐπισκέπηται τὰ περὶ      arbitrii potestas uidetur excludi, absolu-  
τῆς λύσεως αὐτῶν.      tio evidens fiat.

Anche in questo passo Origene, nell'espore il proprio metodo, mostra quanto vicino egli sia ai metodi delle scuole filosofiche: « Orsú, anche di questi (*sc.* passi che sembrano negare il libero arbitrio) adduciamo una parte e vediamo come possono essere risolti, affinché, a partire dai passi da noi addotti, allo stesso modo chi voglia, trasceltosi tutti i passi che gli sembrano negare il libero arbitrio, esamini ciò che concerne la loro soluzione ». Origene dunque si propone di dare un metodo di ricerca ai lettori: egli non prenderà in esame tutti i passi delle Sacre Scritture che sembrano negare il libero arbitrio, ma solo alcuni di essi; sarà poi compito del lettore applicare il metodo da lui impiegato agli altri passi. Origene dunque vuol dare una traccia, un metodo per risolvere un determinato tipo di problemi<sup>1</sup>. La traduzione di Rufino altera questa enunciazione di metodo.

Vediamo in particolare κατὰ τὸ ὅμοιον ... αὐτῶν O 159-161 *etiam ceterorum... evidens fiat* R 200-202. Il riferimento al lettore che, stimolato e guidato dal metodo di Origene, sviluppa per proprio conto l'esame degli altri passi è assente in Rufino.

Inoltre in Origene non risulta immediata e scontata l'interpretazione e soluzione degli altri passi di cui egli non si occupa: il lettore avrà soltanto la chiave per cercarne la soluzione.

Ciò risulta evidente dal raffronto tra ἐπισκέπηται τὰ περὶ τῆς λύσεως αὐτῶν ed *etiam ceterorum... absolutio evidens fiat*.

È infine interessante osservare che, mentre κατὰ τὸ ὅμοιον è in Origene riferito a ἐπισκέπηται, *similiter*, che ne è la traduzione, è riferito a *dicta sunt*. Origene parla di analogo metodo di ricerca, Rufino, avendo fatto sparire il concetto di metodo che si intende offrire al lettore, parla di simili espressioni scritturistiche.

— ἱστορήσαμεν O Ba 23

— *meminimus* R Ba 18

La traduzione errata di Rufino di questo termine è significativa ἱστορήσαμεν (« abbiamo appurato, trovato in seguito a ricerca ») denota lo spirito con cui Origene si pone nei confronti del mondo pagano e

<sup>1</sup> In ciò abbiamo probabilmente il riflesso della prassi di insegnamento nel *Didaskaleion* di Alessandria.

barbarico, uno spirito di ricerca, di accurata analisi dei fenomeni spirituali, degli usi e costumi di quel mondo, laddove *meminimus* esclude l'idea di ricerca.

\* \* \*

È ora opportuno soffermare l'attenzione sul modo in cui Rufino si confronta con concetti e termini propri delle scuole filosofiche (soprattutto dello stoicismo) presenti nella prima parte di A. È forse questo l'aspetto della traduzione di Rufino che è stato finora meglio studiato (dal Bardy e dal Rist).

Il Rist (pp. 104-105) ha messo in evidenza come la resa da parte di Rufino del termine stoico *φαντασία* sia tale da alterarne completamente il significato. Ciò dimostra, conclude il Rist, « his lack of familiarity with, or comprehension of, the language and doctrine discussed ».

Il Rist ha rilevato il fenomeno alla superficie, noi cercheremo di analizzarlo più 'dal di dentro', cioè in relazione al contesto in cui il termine compare, esaminando i meccanismi dell'alterazione.

Ciò che va subito detto è che in Rufino il concetto espresso dal termine *φαντασία* (cioè la rappresentazione che nell'anima dell'animale come dell'uomo si determina in seguito alla sensazione) è totalmente soppresso in quanto egli lo identifica con il concetto sempre stoico di *ὄρμη* (cioè lo stimolo che si determina in seguito alla rappresentazione, causando il movimento).

Infatti, la prima volta che il termine *φαντασία* appare (OA 26) è glossato in Rufino dalla coppia *voluntas quaedam vel incitamentum* (RA 36-37). Di *voluntas* ha già detto il Rist<sup>2</sup>. È da notare *incitamentum* che è il corrispondente latino di *ὄρμη*<sup>3</sup>.

Così, mentre in Origene è la *φαντασία* a stimolare la *ὄρμη*, da cui deriva il movimento dell'animale, in Rufino è la *voluntas vel incitamentum* (cioè l'equivalente della *ὄρμη*) a stimolare il movimento. L'attenzione che in Origene è concentrata sul rapporto *φαντασία* - *ὄρμη* (dunque unicamente sulla psiche degli animali) è da Rufino spostata sul rapporto impulso interno-movimento.

<sup>2</sup> Delle 3 coppie che glossano il grecismo *phantasia*, *voluntas* costituisce sempre il primo termine: Rufino, dunque, mediante esso vuole dare il significato fondamentale e generico di *φαντασία*, significato generico che egli poi cerca di determinare con più esattezza nel secondo termine delle coppie.

<sup>3</sup> Infatti Rufino traduce αἱ ὄρμαι OA 403 con *incitamenta* RA 562.

Anche nel periodo immediatamente seguente (Καὶ ... κηροπλαστεῖν OA 27-34 *Denique... congregandi* R 38-48) il rapporto tra rappresentazione e impulso interno che a Origene solamente interessa e che è da lui così chiaramente prospettato (φαντασία γίνονται ὁρμηὴν προκαλούμεναι O 27-28; φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὁρμηὴν O 28-29; φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται καὶ ὁρμηὴ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν O 29-30) è da Rufino sostituito col rapporto tra stimolo interno all'animale e movimento del medesimo (*voluntas vel sensus qui ea... provocet et concitet ad ordinatos et compositos motus* R 40-41; *voluntate quadam vel studio textrinae ad opus texendi... concitantur* R 42-44). Va notato *sensus* che è, tra i quattro termini impiegati da Rufino per glossare *phantasia*, quello che si avvicina di più al concetto espresso da tale termine<sup>4</sup>.

Si osservi inoltre la traduzione di φύσις φανταστικῆ: φύσεως φανταστικῆς O 28 *naturali quodam instinctu* R 40; τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως O 30-31 *naturali quodam motu* R 44; τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν O 32 *texendi naturale studium* R 46. Rufino equipara φύσις φανταστικῆ a φαντασία: infatti usa o gli stessi termini (*texendi... studium* R 46 *studio textrinae* R 43) o analoghi (*instinctu* è sinonimo di *incitamentum* R 37) a quelli usati per rendere φαντασία.

Anche nel paragrafo successivo vediamo che Rufino con *naturales motus* traduce tanto τῆ φανταστικῆ φύσει O 35-36 (R 50) quanto τὰς φαντασίας O 36 (R 51-52). Mentre nei casi precedenti in cui compare il termine φαντασία (sono quelli esaminati dal Rist) Rufino lascia nella traduzione il termine greco traslitterato, affiancato da quelli che ritiene essere i suoi corrispondenti latini, qui, nel § 3 (O 36), non solo non ricorre più al grecismo, ma usa un termine (*motus*) diverso da quei quattro termini (*voluntas, incitamentum, sensus, studium*). Ogni possibile connessione tra *motus* e φαντασία viene a mancare. Si tenga presente che con *motus* Rufino traduce κινήματα (OA 57 RA 84 e OA 402 RA 561), con *mobilis* ὁρμητικῆ (II 8, 1 r. 15).

<sup>4</sup> Cicerone traduce φαντασία con *visum*, con un termine che indica l'oggetto della percezione visiva. Bisogna ricordare che Rufino, in *princ.* II 8, 1, r. 12-15, glossa la definizione dell'anima come *substantia φανταστικῆ et ὁρμητικῆ* con queste parole: *quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest sensibilis et mobilis*.

Il rapporto tra ragione e rappresentazione (la ragione dà e non dà il suo assenso alla rappresentazione) viene da Rufino sostituito col rapporto tra ragione e impulso naturale (la ragione controlla e governa tali impulsi).

Interessante, sempre per l'eliminazione del concetto di φαντασία, è il seguente passo del § 3:

OA 47-54

Τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν, φαντασίαν ἡμῖν κινουῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν · τὸ δὲ κρῖναι οὐτωςὶ χρησασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἐτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἦτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος [ἡμᾶς πρὸς] τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ κατῆκον [ὀρμᾶς], ἢ (ἡμᾶς πρὸς ὀρμᾶς) ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος<sup>5</sup>.

RA 67-79

Verum ut dicere coeperamus, cum ita se habeat rationabile animal, nobis hominibus incidere quidem extrinsecus possunt aliqua et occurrere sive ad usum siue ad auditum uel ad alios sensus, quae nos concitent ac prouocent ad bonos uel contrarios motus; quae utique quia extrinsecus incidunt, non est in nostra positum potestate ne incidant uel occurrant: iudicare uero et probare, qualiter uti debeamus his, quae incidunt, nullius alterius res est uel opus nisi rationis eius, quae est in nobis, id est nostri iudicii; cuius rationis iudicio incidentibus extrinsecus concitamentis abutimur ad id, quodcumque ipsa ratio probauerit, naturalibus motibus nostris nutu eius uel ad bona uel ad contraria gubernatis.

Il Simonetti (n. 19) sostiene che *Verum... motus* R 67-71 « è quasi certamente ampliamento di Rufino, che ha voluto sviluppare l'espressione *che provocano questa o quella rappresentazione* del testo greco ». Che questo passo sia add. di Rufino non vi è il minimo dubbio. Ma più che di ampliamento di φαντασίαν ἡμῖν κινουῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε O 48-49, io penso che si tratti di ampliamento di Τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν O 47-48.

Rufino con questa add. vuole rendere meno brusco il passaggio in

<sup>5</sup> Leggo il passo ἦτοι ... ἐκτρέποντος O 51-54 con le necessarie emendazioni del von Arnim (SVF II 988) e del Grilli (A. Grilli, *Studi paneziani*, « Studi italiani di filologia classica », 29, 1957, pp. 48-51): l'espunzione di ἡμᾶς πρὸς O 52 e di ὀρμᾶς O 53 è del von Arnim, mentre l'aggiunta di ἡμᾶς πρὸς ὀρμᾶς tra ἢ e ἐπὶ τὸ ἐναντίον O 53 è del Grilli.

Origene tra la considerazione dell'apparente razionalità di alcuni animali (O 43-47) e la distinzione (sempre stoica) tra i due momenti fondamentali del processo conoscitivo dell'uomo (il momento passivo, per cui si produce la φαντασία, che non dipende da noi, e il momento attivo, il giudizio della ragione, che dipende da noi, O 47-54): come fa osservare il Görgemanns, Οὐκ ... ἴπποις O 43-47 « unterbricht in störender Weise den Gedankengang » (p. 841). Rufino, dunque, per segnalare al lettore che l'autore torna a parlare dell'uomo, introduce *Verum ut dicere coeperamus, cum ita se habeat rationabile animal* R 67-68 (dove *rationabile animal* è ripresa di Τὸ ... λογικὸν ζῷον O 35).

Ma quello che piú preme a Rufino è, come dicevamo, soffermarsi su e sviluppare il concetto espresso in Τὸ ... ἔξωθεν O 47-48, in modo che non risulti strano al lettore: *nobis hominibus incidere quidem extrinsecus possunt aliqua et occurrere sive ad visum sive ad auditum vel ad alios sensus* R 68-70.

*et occurrere... sensus* R 69-70 è il passo piú significativo di questo sviluppo, perché introduce elementi assenti in Origene. Esso si può spiegare nel seguente modo: Rufino, si è visto, ha eliminato completamente il concetto stoico di rappresentazione che si determina nell'anima in seguito all'azione di qualcosa di esterno che colpisce i sensi e ha sempre parlato d'impulso interno all'animale e all'uomo. Qui dunque, dove Origene parla degli agenti esterni che danno origine alla φαντασία in un processo che è presupposto fondamentale della nostra conoscenza e del nostro agire, Rufino sente la necessità di soffermarsi. Egli introduce in tal modo la nozione di sensazione, che non rappresenta un elemento estraneo al processo conoscitivo qui delineato da Origene secondo la concezione stoica, anzi, ne è elemento fondamentale.

Ma quello che colpisce è che Rufino elimina ancora il concetto di rappresentazione. Infatti φαντασίαν ἡμῶν κινεῖν τοιάνδε ἢ τοιάνδε O 48-49 è reso da *quae nos concitent ac provocent ad bonos vel contrarios motus* R 70-71 (dove *quae* come κινεῖν si riferisce agli agenti esterni che colpiscono i nostri sensi). Dunque Rufino descrive sí il processo che genera la rappresentazione (gli agenti esterni colpiscono i nostri sensi) ma della rappresentazione non parla: in lui gli agenti esterni stimolano attraverso la sensazione direttamente gli impulsi buoni o cattivi nella mente umana.

Per la resa di φαντασίαν con *motus*, si veda l'inizio del paragrafo (τὰς φαντασίας O 36 *de motibus naturalibus* R 51-52).

Che Rufino equipari le φαντασῆαι alle ὁρμαὶ è dimostrato anche dal seguente fatto: *bonos vel contrarios* R 71 ἀντίπερα ἐπὶ τὸ καλὸν ...



ἢ ... ἐπὶ τὸ ἐναντίον O 52-53 (*vel ad bona vel ad contraria* R 78-79). Come fa ben rilevare il Grilli (*art. cit.*, p. 49, n. 1), « *naturales motus... vel ad bona vel ad contraria gubernati* vogliono corrispondere in forma abbreviata alle ἀφορμαὶ αἱ ἐπὶ τὸ καλὸν ... ἢ αἱ ὄρμαὶ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ». Pertanto con *bonos vel contrarios motus* R 71 (che rende φαντασίαν ... τοιάνδε ἢ τοιάνδε O 48-49) Rufino si riferisce a quelle stesse « propensioni naturali/impulsi » (ἀφορμαὶ/ὄρμαὶ) di cui Origene parla subito sotto.

Sempre a favore dell'identificazione di Rufino tra φαντασία e ὄρμαὶ vi è un'altra constatazione: *naturalibus motibus nostris nutu eius vel ad bona vel ad contraria gubernatis* R 78-79 è strettamente connesso a *cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possent* R 53-55 (che traduce ed amplia ἵνα ἄγῃται τὸ ζῶον κατ'αὐτὰς O 37-38). Proprio per questa stretta connessione a livello concettuale e terminologico è chiaro che Rufino con *naturalibus motibus nostris* R 78 indica la stessa ed identica cosa che con *hominis motus* R 54. Ma mentre con *hominis motus* Rufino rende φαντασία, con *naturalibus motibus nostris* rende ἀφορμαὶ/ὄρμαὶ (vedi *supra*).

Per concludere, possiamo dire che Rufino sembra voler eliminare completamente la nozione di « rappresentazione » (legata a φαίνομαι: « ciò che appare nella o alla mente »). Nella traduzione latina del *princ.* troviamo il grecismo *phantasia* (o *fantasia*) col significato di « apparenza » contrapposta alla verità (prooem. 4 r. 80) e col significato di « immaginazione » (II 3, 6 r. 246 *in sola mentis fantasia*). Questi sono i significati che φαντασία aveva nel greco dei Padri della Chiesa<sup>6</sup>.

Certo, non ci troviamo in questi casi davanti al significato stoico di « rappresentazione », ma comunque piú vicini ad esso etimologicamente che nei casi appena esaminati del III libro (« apparenza », « immaginazione » sono sempre collegati a φαίνομαι da cui deriva il sostantivo).

Si potrebbe pertanto ritenere possibile che Rufino conoscesse il significato di φαντασία (anche se è del tutto improbabile che egli conoscesse le opere filosofiche di Cicerone in cui tale termine compare ed è tradotto, *in primis* gli « Accademici »), ma che qui lo abbia eliminato

<sup>6</sup> Cf. Lampe, p. 1471: φαντασία spesso abbinato a δόκησις col significato di « mera apparenza » è usato a proposito delle Cristologie docetiche; a questa coppia viene contrapposta ἀλήθεια: cf. Cyr. H. *catech.* 4, 9 οὐ δοκῆσει καὶ φαντασία τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ proprio come in *princ.* prooem. 4 r. 79-80 *hic Iesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasia...*

intenzionalmente perché riteneva che il concetto di ὁρμη, di stimolo interno all'animale e all'uomo che è sollecitato dall'esterno, potesse essere sufficiente nella descrizione del meccanismo psicologico (il suo dunque sarebbe un intento semplificativo volto ad evitare al lettore le sottili distinzioni dello stoicismo).

Ma contro questa ipotesi gioca il fatto che Rufino non mostra sicurezza, optando decisamente per un termine che possa sostituire φαντασία. Egli dà l'impressione di voler cercare di rendere il termine greco senza riuscirci e accumulando una serie di termini ognuno dei quali è inappropriato.

\* \* \*

Le alterazioni che ora esamineremo mostrano come Rufino, introducendo dei concetti che sembrano essere in armonia coi concetti filosofici utilizzati da Origene, sia in realtà ad essi estraneo.

OA 45-47

ὥστε ἐγγύς που εἶναι, ἴν' οὕτως εἶπω, τοῦ λογικοῦ τὸ ἐν τοῖς ἰχθυηταῖς κυσὶν ἔργον καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἵπποις.

RA 63-64

ita ut uideantur aliquibus uelut rationabili quodam sensu moueri.

Con questa alterazione è strettamente collegata l'add.

RA 64-66

sed id non tam ratione quam incentiuo quodam et naturali motu, pro huiusmodi usibus largius indulto, fieri credendum est.

L'alterazione è analizzata accuratamente dal Rist, p. 105: « Origen is here speaking in his own name; to Rufinus it seems necessary to attribute the tendency to blur the distinction between men and animals to other people (*aliquibus*) ».

La ragione per cui Rufino, non pago dei termini attenuanti (*uideantur, uelut, quodam*) che hanno la stessa funzione di ἐγγύς που e ἴν' οὕτως εἶπω, inserisce *aliquibus* va vista nel seguente fatto: mentre Origene non ha esitazione ad aderire implicitamente alle idee degli Stoici, proprio perché ben sa (e sa che i suoi lettori sanno) che gli Stoici, come i Cristiani, distinguono nettamente gli animali dall'uomo e, pur facendo una gradazione tra gli animali e riconoscendo ad alcuni di essi comportamenti simili a quelli umani, sottolineano sempre la differenza sostan-

ziale tra i primi e il secondo (il possesso del *logos* che agli animali manca)<sup>7</sup>, Rufino, estraneo com'è ai concetti della Stoa, ignora questa fondamentale distinzione. L'add. *sed id... credendum est* R 64-66 (con cui Rufino vuole contrapporre il pensiero di Origene a quello degli *aliqui*), come dice il Simonetti (n. 19), è sí in perfetta sintonia col pensiero di Origene<sup>8</sup>, ma, aggiungiamo noi, in perfetta sintonia anche col pensiero degli Stoici (*aliquibus*)<sup>9</sup>.

Rufino dunque oppone ad un concetto stoico (alcuni animali hanno comportamenti apparentemente razionali) un concetto che è altrettanto stoico (gli animali sono privi del *logos*) come se fossero in contrasto (*Sed... R 64*) e sostenuti da diverse scuole di pensiero.

È possibile che qui Rufino sia stato condizionato dalla polemica fatta da Origene (in *Cels.* IV 74 ss.) contro Celso che cercava di assimilare l'uomo agli animali ed anzi di sottolineare la superiorità dei secondi sul primo in determinati aspetti<sup>10</sup>? Può aver egli visto in OA 43-47 l'esposizione da parte di Origene di questa stessa tesi, per cui si è sentito in dovere di confutarla colle stesse armi di Origene? Ciò dimostrerebbe la piú completa ignoranza da parte di Rufino delle idee stoiche (sugli animali), che avrebbe qui identificato con quelle di Celso, e della polemica della Stoa (polemica ripresa da Origene) contro tutti coloro che cercavano di assimilare le capacità di alcuni animali a quelle dell'uomo.

## OA 91-93

Ὁρθώμεν τε ἐτέρους εὐσταθεστάτους καὶ σεμνοτάτους ἐκ διαστροφῆς ἐπὶ τὰς χεῖρας διατριβὰς ἐκκρυσσομένου τοῦ σεμνοῦ καὶ εὐσταθοῦς.

## RA 126-129

et rursum uidemus in aliis quietis et honestis, [qui] cum se inquietis forte hominibus ac turpibus sociarint, *corrumpti mores bonos conloquii malis.*

Questo passo è interessante perché mostra un Rufino apparentemente non estraneo ai concetti dell'etica stoica: egli sostituisce un con-

<sup>7</sup> Cf. Pohlenz I, 164-166 e 175-233. A p. 164 (e nella n. 11) il Pohlenz fa rilevare come gli Stoici, applicando a determinati animali attributi propri dell'uomo (memoria, intelligenza, virtù), attenuino i termini che esprimono tali attributi con le formule « come se », « quasi », « qualcosa di simile a » (cf. anche la nota del Borret a *Cels.* IV 84 SC 136, p. 394): una di tali formule attenuative è ἐγγύς που εἶναι, ἴν'οὕτως εἶπω OA 45-46.

<sup>8</sup> Cf. *Cels.* IV 81-86 e soprattutto IV 85.

<sup>9</sup> Cf. *Cels.* IV 85 e la relativa nota del Borret (SC 136, pp. 396-397).

<sup>10</sup> Cf. *Cels.* IV 86 SC 136, p. 396, 1-4.

cetto peculiare di questa scuola filosofica con un concetto piú comune, ma che ben si adatta alla visione morale della Stoa e che è connesso con quello omissso.

Vediamo che a ἐκ διαστροφῆς ἐπὶ τὰς χεῖρους διατριβὰς O 91-92 corrisponde in Rufino *cum se inquietis forte hominibus ac turpibus sociarini* R 127-128 e a ἐκκρουομένους τοῦ σεμνοῦ καὶ εὐσταθοῦς O 92-93 *corrumpi mores bonos conloquiis malis* (I Cor. 15,33) R 128-129.

La differenza sostanziale consiste nel fatto che, mentre in Origene la causa della decadenza morale degli uomini di cui parla è la διαστροφή stoica, quel complesso fenomeno di perversione morale in cui l'uomo è distolto dalla virtù e dalla vita secondo natura <sup>11</sup>, in Rufino è il contatto con uomini malvagi, la cattiva compagnia.

Rufino sembra andare a monte della διαστροφή stoica, riprendendo il motivo della κατήχησις τῶν πολλῶν, una delle sue cause <sup>12</sup> (motivo che aveva avuto larga diffusione nel mondo occidentale nelle opere di Seneca <sup>13</sup>) e collegandolo a I Cor. 15,33.

In realtà, a parte il fatto che non c'è niente in Rufino che ci indichi che egli sta qui pensando in termini stoici alle cause della διαστροφή, è molto piú probabile che alla sostituzione sia stato spinto da ἐπὶ τὰς χεῖρους διατριβὰς O 92, dall'aver inteso, cioè, διατριβὰς col significato di « relazioni », « rapporti », « compagnie » (se non addirittura con quello di « conversazioni », « colloqui », « dialoghi ») l'equivalente, dunque, di ὁμιλῖαι di I Cor. 15,33 <sup>14</sup> (mentre il significato di διατριβῆ è qui quello di « occupazione, attività »).

Anche in questa alterazione (come in quelle dei passi in cui compare il termine φαντασία) non va dunque a mio avviso vista la volontà semplificativa di Rufino che, pur consapevole del significato del termi-

<sup>11</sup> Non è detto che διαστροφή debba essere stoico (e filosofico). Si veda, ad es., Plb. 2.21.8: τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον τοῦ δήμου διαστροφῆς. Qui, tuttavia, in tutto il contesto in cui è situato il passo troviamo termini e concetti della filosofia stoica, per cui è evidente che Origene usa il termine nell'accezione tecnica stoica. Cf. Simo-  
netti, n. 35.

<sup>12</sup> La διαστροφή secondo gli Stoici è causata 1) dal potere di persuasione delle rappresentazioni (πιθανότης τῶν φαντασιῶν) e 2) dal condizionamento morale a cui ci sottopone l'ambiente umano in cui viviamo (κατήχησις τῶν πολλῶν). Cf. SVF III 228-236.

<sup>13</sup> Cf. Pohlenz II, 58, n. 6.

<sup>14</sup> Il fatto che tanto Stobeo che Fozio si riferiscano con ὁμιλῖαι alle *Diatribes* di Epitteto (a detta della maggior parte degli studiosi) è significativo dell'associazione tra le due parole.

ne tecnico-filosofico che trovava in Origene, avrebbe voluto sostituirlo con un concetto facilmente accessibile al suo lettore.

Un caso poi del tutto particolare e curioso, in cui Rufino sembra introdurre un'espressione propria del linguaggio della filosofia morale laddove Origene ha un'espressione comune, è costituito da:

- ἐπὶ τὸ καλῶς βιοῦν OA 5
- *ad bene beateque vivendum* RA 9<sup>15</sup>

Rufino sostituisce il concetto di vita virtuosa (τὸ καλῶς βιοῦν = *recte vivere* RA 141) con il concetto di vita felice, che è totalmente fuori luogo in questo passo. L'espressione *bene beateque vivere* è usata correntemente da Cicerone per tradurre εὐδαιμόνως ζῆν, la vita felice, fine per le filosofie ellenistiche.

Rufino risente ancora dell'identificazione stoica virtù = felicità e perciò gli è indifferente parlare di vita beata o di vita virtuosa? Oppure bisogna pensare che *beate* abbia qui il significato di *sancte*? I due aggettivi, è superfluo ricordarlo, sono frequentemente associati nella letteratura cristiana<sup>16</sup>, ma non al punto da essere sinonimi e aver perso il loro valore specifico.

Piú semplice, però, è pensare che Rufino abbia ripreso la locuzione ciceroniana per puro gusto retorico, senza ben rendersi conto del significato che essa aveva.

\* \* \*

## 2.4 Atteggiamento verso gli eretici

Come si è appena visto, assai interessante risulta l'esame delle alterazioni dovute al diverso contesto culturale in cui si sono formati Origene e Rufino. Ma occorre non limitarsi alla sola cultura filosofica.

Ricordiamo infatti che l'opera di Origene nasce in un contesto di cultura cristiana in cui le dispute con gli eretici sono punto di riferimento primario nella trattazione dei problemi teologici ed agli eretici

<sup>15</sup> Questa stessa espressione si trova in *princ.* prooem. 1 r. 5-6: *scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum.*

<sup>16</sup> Per Rufino cf., ad es., *princ.* I 3, 8, r. 314-315 *sanctam et beatam vitam*: I 5, 3, r. 77 *sanctos... ac beatos*. I santi sono necessariamente beati. Ma non è questo un retaggio del principio stoico, per cui chi è virtuoso è immancabilmente felice?

(soprattutto agli gnostici) essa spesso si indirizza<sup>1</sup>.

È ben noto che gran parte della trattazione origeniana del problema del libero arbitrio nel *princ.* è dedicata alla soluzione ed interpretazione dei passi scritturali che sembrano negare il libero arbitrio<sup>2</sup>. Questi passi erano addotti dagli gnostici in favore del determinismo, della dottrina delle diverse nature e, talora, della distinzione fra il Dio giusto del VT ed il Dio buono del NT.

In Origene l'indagine e l'interpretazione dei singoli passi è dettata dunque in primo luogo da una finalità apologetica, dalla volontà di difendere in essi l'ortodossia contro l'interpretazione degli gnostici, come ha ben visto il Crouzel (p. 10).

A Rufino e al suo tempo la polemica antignostica era ormai estranea e di questo fatto pensiamo di trovare il segno nella soppressione di termini e di costrutti sintattici che indicano il confronto con gli eretici.

#### a. ἀπολογία

Uno dei termini più significativi e che si spiega proprio nel contesto culturale di Origene è ἀπολογία. Esso è impiegato di frequente in A e designa per l'appunto la difesa dell'ortodossia del passo scritturale contro l'interpretazione degli eretici.

Come vedremo, esso non è quasi mai reso da Rufino.

OA 410-412

Καὶ ταῦτα μὲν μετρίως εἰς ἀπολογίαν περὶ τοῦ Ἑσκληρῦνθαι τὴν καρδίαν Φαραῶ καὶ περὶ τοῦ Ὅν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.

RA 575-579

Verum haec pro uiribus nostris discussuimus capitulum scripturae discutientes, in quo dicitur deus indurasse cor Pharaonis, et pro eo quod dictum est: Cui ergo uult miseretur, et quem uult indurat.

Come si può ben notare, a εἰς ἀπολογίαν corrisponde *discutientes*. Mentre Origene, a conclusione del lungo esame di *Exod.* 10,20 e *Rom.* 9,18, vuole evidenziare il carattere apologetico della sua interpretazione di questi passi in opposizione all'interpretazione degli gnostici

<sup>1</sup> Cf. *princ.* IV 4, 5, r. 196 ss. e Crouzel, *Origène, Traité des Principes*, I 36 ss.

<sup>2</sup> Cf. il titolo dato ad A dai Filocalisti: Περὶ αὐτεξουσίου, καὶ τῶν δοκούντων τοῦτο ἀναιρεῖν ἡγῶν γραφικῶν λύσις καὶ ἐρμηνεία.

e a quella dei marcioniti, in Rufino l'interpretazione è vista solo in rapporto alla trattazione del problema del libero arbitrio.

## OA 467-472

Πιθανὴ μὲν οὖν πρὸς ταῦτα ἀπολογία ἦν, εἰ μὴ προσέκειτο τὸ μήποτε ἐπιστρέψωσι καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς, τὸ ὅτι οὐκ ἐβούλετο τοὺς μὴ ἐσομένους καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς συνιέναι τῶν μυσικωτέρων ὁ σωτῆρ καὶ διὰ τοῦτο ἐλάλει αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς · νῦν δέ, κειμένον τοῦ μήποτε ἐπιστρέψωσι, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς, ἡ ἀπολογία ἐστὶ χαλεπωτέρα.

## RA 641-648

Et si quidem non esset adiectum quod dixit: *Ne forte conuertantur, et remittatur eis*, posset pronior esse responsio, qua diceremus quoniam nolebat eos, quos saluator praesciebat non esse futuros bonos, intellegere mysteria regni caelorum, et propterea loquebatur eis in parabolis; nunc autem cum adiectum sit: *Ne forte conuertantur, et remittatur eis*, difficilior efficitur expositio.

In Origene il termine ἀπολογία compare due volte. Vediamo come Rufino lo rende. A Π ι θ α ν ῆ ... πρὸς ταῦτα ἀ π ο λ ο γ ί α ἦ ν O 467 corrisponde *posset pronior esse responsio* R 643.

Qui, oltre alla traduzione di ἀπολογία, merita di essere esaminata anche quella di πιθανή. Rufino fa scomparire tanto il concetto di difesa del testo sacro contro l'interpretazione non ortodossa quanto quello di persuasività (concetto questo che poteva benissimo essere applicato a *responsio*).

ἡ ἀπολογία O 472 è reso poi con un termine, *expositio* R 648, che, come *discutientes* R 577, non solo non indica la difesa del testo, ma nemmeno il confronto con l'interpretazione degli eretici (che invece risulta da *responsio*).

## OA 487-495

Ἐὰν δὲ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ἀπολογίαν ζητῶσι, λεκτέον πρὸς αὐτούς · εἰ μὴ ἐπιλήπτως ποιοῦσιν ἐπὶ τῶν ὁμοίων προσβλημάτων ἀνομοίως ἰστάμενοι, καὶ κατὰ μὲν τὴν καινὴν

## RA 665-671

Si uero etiam ipsis uidetur haec expositione indigere, si qua in nouo testamento ita posita inueniuntur<sup>3</sup> consequens et necessarium erit ut etiam ea, quae in ueteri testamento criminantur,

<sup>3</sup> Seguo il Koetschau nell'accettare la lezione *inueniuntur* dei codici B e C: non si può qui assolutamente pensare alla costruzione impersonale di *inuenio*, né che *haec* e *qua* siano femminili singolari riferiti a *litteram* R 663 (Görgemanns, p. 843). Per respingere questa interpretazione del Görgemanns è sufficiente osservare che a *haec* e *qua* non viene contrapposto un altro femminile singolare, riferito alla lettera del VT, ma un neutro plurale, i passi del VT che vengono accusati (*ea, quae in veteri testamento criminantur* R 667-668).

οὐ προσκόπτοντες ἀλλ' ἀπολογίαν ζητοῦντες, κατὰ δὲ τὴν παλαιὰν περὶ τῶν παραπλησίων, δέον ἀπολογεῖσθαι ὁμοίως τοῖς ἀπὸ τῆς καινῆς, κατηγοροῦντες, ἐξ ὧν συμβιδάσομεν αὐτοὺς διὰ τὰς ὁμοιότητας ἐπὶ τὸ πάντα ἡγεῖσθαι ἑνὸς εἶναι γράμματα θεοῦ · φέρε δὴ καὶ πρὸς τὸ προκειμενον ἀπολογίαν κατὰ τὸ δυνατὸν πορισώμεθα.

simili expositione purgentur, ut per haec unius eiusdemque dei probentur esse quae in utroque scripta sunt testamento. Sed ad propositam quaestionem, prout possumus, conuertamur.

L'interesse di questo passo non nasce soltanto dal fatto che troviamo in esso tre volte il termine ἀπολογία e una volta il verbo ἀπολογεῖσθαι, ma anche dal procedere confutatorio con cui Origene mette a nudo le contraddizioni dei suoi avversari (gli gnostici).

Bisogna dire che tutto il passo Πρῶτον ... γράμματα θεοῦ OA 473-494, di cui O 487-494 è la conclusione e il momento culminante, si presenta come digressione dal tema che mira unicamente a mettere in rilievo l'incoerenza degli gnostici nel loro atteggiamento riguardo alle Sacre Scritture. È un passo dunque di dichiarata finalità polemica.

Consideriamo ora dettagliatamente la traduzione di Rufino di O 487-494.

A Ἐὰν δὲ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ἀπολογίαν ζητῶσι O 487 corrisponde *Si vero etiam ipsis videtur haec e x p o s i t i o n e i n d i g e r e , s i q u a i n n o v o t e s t a m e n t o i t a p o s i t a i n v e n i u n t u r* R 665-666.

Anche qui, come si è visto in O 472, ἀπολογία è reso con *expositio*.

Su ciò che segue in Origene (λεκτέον ... κατηγοροῦντες O 488-492) Rufino compie dei tagli notevoli: con *consequens ... purgentur* R 667-668, si limita a tradurre δέον ... καινῆς O 491-492.

Si noti che ἀπολογεῖσθαι ὁμοίως è reso con *simili expositione purgentur*. Per la prima volta con *purgentur* l'idea di ἀπολογία è espressa. Ma mentre in Origene il concetto appare qui quattro volte, in Rufino una volta sola.

Rufino omette:

- λεκτέον πρὸς αὐτοὺς O 488, con cui Origene si rivolge, seppur indirettamente, ai suoi avversari conferendo attualità e vivacità all'argomentazione.
- εἰ μὴ ἐπιλήπτως ποιοῦσιν O 488, con cui Origene ribadisce il concetto espresso da οὐδὲ εὐγνωμόνως O 479, quello cioè della disonestà del comportamento degli avversari.



— ἐπὶ τῶν ὁμοίων προβλημάτων ἀνομοίως ἰστάμενοι O 488-489, con cui Origene riprende οὐχ ὁμοίως ... ἐντυγχάνοντας τῇ καινῇ O 479-480.

L'incoerenza degli gnostici è da Origene ribadita con chiarezza e vigore nel membro del periodo successivo: κατὰ μὲν τὴν καινὴν ... ἀπολογία ζητοῦντες, κατὰ δὲ τὴν παλαιὰν ... κατηγοροῦντες O 489-492. Rufino traduce di questo membro solo κατὰ δὲ τὴν παλαιὰν κατηγοροῦντες: *ea, quae in veteri testamento criminantur* R 667-668. Ma la contraddizione nell'atteggiamento degli gnostici riguardo alle Sacre Scritture si perde nella traduzione.

Bisogna dire, in vero, come ho già mostrato, che εἰ μὴ ... κατηγοροῦντες O 488-492 riprende e ribadisce i concetti che troviamo in οὐχ ὁμοίως ... παλαιᾶς O 479-481. Rufino ha ritenuto dunque sufficiente la traduzione di questo passo (*quomodo ... veteri testamento* R 656-659) e quando concetti analoghi si ripresentano poco dopo li omette *brevitatis causa*.

Ma in Origene la ripresa ha una sua precisa funzione, in quanto viene dopo l'esempio preso dal NT e dunque dopo la prova, il sostegno concreto all'accusa contro gli avversari.

Procedendo, vediamo ἐξ ὧν συμβιβάζομεν αὐτοὺς διὰ τὰς ὁμοιότητας ἐπὶ τὸ ... ἡγεῖσθαι... O 492-494 reso da Rufino con *ut per haec ... probentur esse...* R 668-669. In Origene c'è la volontà di persuadere gli eretici, di portarli con prove cogenti a rendersi conto della loro incoerenza. In Rufino tutto ciò viene a mancare. Con *probentur* la dimostrazione non è più fatta per persuadere qualcuno in particolare.

Per concludere, tutto questo passo viene da Rufino spogliato della sua carica polemico-confutatoria, carica che si spiega nel contesto culturale di Origene e nelle dispute che allora avvenivano tra ortodossi e gnostici. Il passo, proprio perché conclude la digressione contro l'incoerenza degli gnostici, riprende, come tutte le conclusioni dei discorsi d'accusa e di difesa, elementi e concetti già espressi, ma in forma più vigorosa e chiara. A Rufino, estraneo e disinteressato alla polemica antignostica, la ripresa sembra superflua e priva di interesse<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Laddove Origene si rivolge vivacemente agli eretici per mostrarne l'incoerenza o per rilevare i difetti della loro interpretazione, Rufino spesso conserva il tono di sfida e le movenze del dialogo con gli avversari, ma a volte smorza l'uno e fa scomparire le altre. Si prendano in considerazione i seguenti passi:

OA 229-231

Τηρείτωσαν γὰρ καὶ ἔννοιαν  
θεοῦ, κατὰ μὲν τὸ ὑγιὲς δικαίου καὶ

RA 286-288

Obseruandus est enim prospectus  
et intuitus dei, secundum nos quidem

Ritornando alla resa del termine ἀπολογία, subito dopo il passo appena considerato (Origene non si rivolge piú agli gnostici, ma al problema dell'interpretazione di *Marc.* 4,12) osserviamo πρὸς τὸ προκειμενον ἀπολογία ν ... πορισώμεθα O 494-495 tradotto con *ad propositam quaestionem ... convertamur* R 670-671; *quaestio*, seppure anch'esso termine giudiziario, non ha niente a che vedere con ἀπολογία.

— ἐκ παντὸς ἀπολογεῖσθαί πειρώμενοι OA 535

— *in eo, quod... studemus ostendere* RA 727-730

È questo un caso lievemente diverso dai precedenti: Origene non parla direttamente di difesa del testo sacro dalle interpretazioni degli eretici, ma di difesa della provvidenza divina.

In realtà qui Origene si riferisce alla sua interpretazione dei passi che sembrano mettere sotto accusa la provvidenza di Dio (in particolar modo all'interpretazione di *Matth.* 11,21) in contrapposizione all'interpretazione degli eretici; ed è proprio con la e nella sua interpretazione che egli giustifica la provvidenza divina.

È interessante ora vedere un passo in cui due termini che evocano il confronto-scontro con gli eretici non vengono resi da Rufino:

— Εἰ μὲν γὰρ ἀπογραψάμεν ὅς τις ... ἴστατο πρὸς τὸ ... OA 243-244

ἀγαθοῦ, εἰ δὲ μὴ βούλονται, ἐπὶ τοῦ παρόντος αὐτοῖς συγκεχωρήσθω, δικαίου

iusti et boni, secundum ipsos uero iusti tantummodo.

Dall'inizio del paragrafo Origene si rivolge ai marcioniti con due domande (τί δήποτε ... καὶ τί ...) e due esortazioni (Τηρέϊτωσαν ... καὶ παραστησάτωσαν) che mirano a mettere in contraddizione la loro concezione del Dio del VT come soltanto giusto con la loro interpretazione dei passi relativi all'indurimento del Faraone. Rufino, nel rendere Τηρέϊτωσαν O 229, all'imperativo sostituisce la perifrastica passiva *Observandus est* R 286, per cui viene a mancare l'allocuzione agli avversari e il tono si smorza. In secondo luogo Rufino omette εἰ δὲ μὴ βούλονται, ἐπὶ τοῦ παρόντος αὐτοῖς συγκεχωρήσθω O 230-231. L'eliminazione della συγχώρησις, che non è certo dovuta a motivi prudenziali (Rufino infatti conserva la συγχώρησις in II 7, 1, r. 26 ss.; anche lì si tratta di una concessione agli eretici, precisamente ai marcioniti e ai valentiniani) priva il passo della sua dinamicità.

OA 246-247

Ἐπεὶ δὲ φασὶ διακεῖσθαι περὶ αὐτοῦ ὡς περὶ δικαίου, καὶ ἡμεῖς ὡς περὶ ἀγαθοῦ ἅμα καὶ δικαίου,

RA 307-308

Nos uero quoniam non solum iustum, sed et bonum deum fatemur, qui per Moysen locutus est,

È questo un caso meno evidente del precedente, ma pur sempre significativo. La contrapposizione tra la posizione dei marcioniti e quella degli ortodossi (φασὶ ... καὶ ἡμεῖς) si perde in Rufino.

— *Alius enim responsionis ordo est adversum eos qui... a d s e r u n t*  
... RA 304-306.

Si noti in particolare modo il verbo ἀπογράφειν, termine tecnico del linguaggio giudiziario attico, che al medio significa « farsi iscrivere come accusatore », « accusare »<sup>5</sup>.

#### b. Soppressione di riferimenti agli eretici

Anche in B, laddove Origene si riferisce agli eretici del suo tempo, troviamo talora in Rufino delle omissioni.

È questo un tipo di soppressione più grave di quello or ora esaminato: là a sparire era più che altro l'atteggiamento di Origene nei confronti degli eretici (atteggiamento che si riverberava sull'approccio all'interpretazione dei passi delle Sacre Scritture), qui invece sparisce quanto degli eretici il maestro alessandrino riferisce.

OBb 99-101

τοῖς, ὡς φασιν αὐτοί, μὴ ἔχουσι  
βίβλους περιεχοῦσας τὰ ἀπόρρητα  
τῆς γνώσεως καὶ παντελῆ μυστήρια.

RBb 131-132

qui libros legis et prophetarum ha-  
bebant in manibus.

L'alterazione è notata dal Simonetti (n. 26), che conclude: « si tratta sicuramente di una svista ».

Non penso che si tratti di una svista e tantomeno di un controsenso, come dice il Crouzel (n. 27-27a), in quanto il testo latino è perfettamente coerente: anziché dei libri che i dottori della legge non avevano, Rufino parla di quelli che avevano, o meglio anziché il fatto che la chiave della conoscenza non è costituita dai libri degli gnostici, Rufino rende evidente quello che essa è costituita dai libri del VT. Si perde così il riferimento ai libri che gli gnostici ritenevano chiave di conoscenza.

Questa sostituzione, a mio avviso, è fatta da Rufino in modo del tutto cosciente. A favore di ciò depone l'om. di ὡς φασιν αὐτοὶ O 99-100; a Rufino questo inciso non poteva certo sfuggire.

Il fatto è che Rufino era messo in imbarazzo da βίβλους ... μυστήρια O 100-101, espressione che, oltre a difficoltà di traduzione<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> Cf. Antipho 6.37. Questa accezione non è documentata nel greco dei Padri della Chiesa.

<sup>6</sup> Soprattutto difficile da rendere è τὰ ἀπόρρητα τῆς γνώσεως.

offre difficoltà d'interpretazione, in quanto non si capisce con certezza di quali libri Origene stia qui parlando<sup>7</sup>: al lettore occidentale della fine del IV secolo, ormai all'oscuro di tutto ciò che riguardava lo gnosticismo, una espressione latina corrispondente sarebbe risultata oscura ed enigmatica.

#### OBc 210-212

ὥστε ὑπολαβεῖν ἐπὶ τοὺς σαρκίνους Ἰσραηλίτας προηγουμένως τὸν Χριστὸν ἐπίδεδημηκέναι. Οὐ γὰρ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ.

L'om. è indicata dal Crouzel (n. 47-47a).

Piú che l'om. di *Rom.* 9,8 (Οὐ γὰρ ... τοῦ θεοῦ O 211-212) occorre rilevare quella di ὥστε ὑπολαβεῖν ... ἐπίδεδημηκέναι O 210-211, cioè dell'interpretazione che gli Ebioniti davano di *Matth.* 15,24, a confutare la quale è da Origene citato *Rom.* 9,8.

Non è vero che il passo omissivo, come dice il Crouzel, è stato rimpiazzato da Rufino con *qui terrena sapiunt* R 186. Infatti *hi, qui terrena sapiunt, id est Hebionitae* corrisponde a (anche se Rufino sostituisce il concetto di « povertà di intelligenza » con quello di « sapere terreno ») οἱ πτωχοὶ τῆ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι O 208.

L'om. dell'interpretazione che gli Ebioniti davano di *Matth.* 15,24 è facilmente spiegabile: al tempo di Rufino tale interpretazione non avrebbe interessato, proprio perché l'eresia ebionita non interessava piú. Infatti, all'interno dello stesso periodo, Rufino non si prende cura di rendere la sarcastica puntata contro gli Ebioniti fondata sull'etimologia del loro nome (vedi Crouzel, n. 46-46a: « Rufin n'a pas bien traduit; la pointe du texte d'Origène - ils s'appellent pauvres, mais c'est en compréhension qu'ils sont pauvres-disparaît chez lui, et on ne voit pas pourquoi il parle de l'étymologie du nom »).

È interessante osservare come Rufino non vada fino in fondo nell'alterazione: per coerenza avrebbe dovuto far sparire ogni traccia degli Ebioniti, della loro interpretazione di *Matth.* 15,24 e dell'etimologia del loro nome. Invece Rufino fa riferimento all'interpretazione degli Ebioniti (*non ita accipimus sicut hi, qui terrena sapiunt, id est Hebionitae* R 186-187), ma non dice quale essa sia e cosí pure conserva l'etimologia del loro nome senza che si capisca perché è addotta. Tutto ciò nuoce alla traduzione, che resta oscura.

<sup>7</sup> Il Simonetti (n. 26) mostra cautela (« Si allude forse... ») nel sostenere che si tratta dei testi gnostici.

Possiamo dire che talvolta Rufino si allontana da Origene senza la consapevolezza del motivo che lo spinge a far ciò e perciò in modo incoerente e indeterminato (come del resto abbiamo già visto nella traduzione dei passi in cui compare il termine φαντασία, pp. 49 ss.).

### c. Inserimento di riferimenti agli eretici?

Esaminiamo ora un caso particolarissimo, che sembrerebbe smentire quanto abbiamo appena visto:

#### OA 744-749

Τοῖς δὲ τὰς φύσεις εἰσάγουσι καὶ χρωμένοις τῷ ῥητῷ ταῦτα λεκτέον. Εἰ σφίζουσι τὸ ἀπὸ ἑνὸς ψυχράματος γίνεσθαι τοὺς ἀπολλυμένους καὶ τοὺς σωζομένους, καὶ τὸν δημιουργὸν τῶν σωζομένων εἶναι δημιουργὸν καὶ τῶν ἀπολλυμένων, καὶ εἰ ἀγαθὸς ὁ ποιῶν οὐ μόνον πνευματικοὺς ἀλλὰ καὶ χοϊκοὺς (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς ἔπεται).

#### RA 971-987

His uero qui diuersas animarum introducunt naturas et sermonem hunc apostolicum ad adsertionem dogmatis sui trahunt, hoc modo respondendum est: Si constat etiam apud ipsos hoc quod ex una massa fieri dicit apostolus et eos qui ad honorem et eos qui ad contumeliam fiunt, quos ipsi saluandae et perditae naturae uocant, iam non erunt diuersae animarum naturae, sed una omnium. Et si adquiescunt quod unus atque idem figulus unum sine dubio creatorem designet, diuersi non erunt creatores uel eorum qui saluantur, uel eorum qui pereunt. Iam sane eligant utrum de bono deo uelint intellegi, qui creat malos et perditos, an de non bono, qui creat bonos et ad honorem paratos. Vnum enim e duobus necessitas ab eis responsionis extorquet. Secundum nostram uero adsertionem, qua ex praecedentibus causis deum dicimus uel ad honorem uasa uel ad contumeliam facere, in nullo adprobatio dei iustitiae coartatur.

In questo passo, come fanno osservare il Simonetti (n. 140), il Gørgemanns (p. 553, n. 76) e il Crouzel (n. 126a), mentre il testo greco « è quanto mai ellittico » (Simonetti, *n. cit.*), la traduzione di Rufino presenta la confutazione delle teorie gnostiche con molta chiarezza e precisione, procedendo « con scolastica metodicità ».

È esattamente il contrario di quanto è solito accadere: mentre Ori-

gene ama sviluppare la confutazione degli avversari (molto spesso connessa con l'ἀπολογία del passo scritturale) con insistenza e meticolosità, traendo con logica pignola da tutte le premesse tutte le necessarie conseguenze e ribadendo ripetute volte la contraddizione in cui l'avversario viene a trovarsi (confutato nelle sue stesse teorie dal passo scritturale addotto per sostenerle), Rufino, ormai disinteressato a quelle polemiche, restringe la dimostrazione e omette le ripetizioni<sup>8</sup>.

Qui la confutazione è introdotta da Τοῖς δὲ ... ταῦτα λεκτέον O 744-745, formula ricorrente in A<sup>9</sup> e che prelude sempre ad una lunga e dettagliata confutazione, spesso resa più vigorosa dalle domande ed esortazioni che Origene rivolge, seppur indirettamente, all'avversario<sup>10</sup>.

Ora, in Rufino non solo la confutazione, con la presenza di *iam... omnium* R 977-978 e di *si adquiescunt... designet* R 978-979, si presenta più compiuta e condotta con « une logique sans faille » (Crouzel, *n. cit.*)<sup>11</sup>, ma anche troviamo quell'esortazione rivolta all'avversario, di cui abbiamo detto, in *Iam sane eligant... extorquet* R 981-984.

Questi due periodi di Rufino (R 981-983 e R 983-984) ricordano, se non nella struttura e nei termini, nel tono e nella sostanza del ragionamento καὶ παραστησάτωσαν ... κολαζομένων OA 231-236.

In quel passo Origene rileva la contraddizione tra l'interpretazione gnostico-marcionita dell'indurimento del Faraone e la loro nozione di Dio giusto così come qui in Rufino è rilevata la contraddizione tra l'interpretazione gnostica di *Rom.* 9,21 basata sulla teoria delle diverse nature e la loro nozione di Dio Creatore.

<sup>8</sup> Cf., ad es., OA 487-494 RA 665-670 (pp. 59-61).

<sup>9</sup> Cf., ad es., OA 213, OA 215-216, OA 675-676.

<sup>10</sup> Cf. OA 675 ss., OA 226 ss. e in special modo OA 203-212, OA 216-224: questi due passi sono particolarmente significativi, perché Origene si rivolge, come qui, contro gli gnostici che si servono di un passo scritturale (lì si tratta dei passi relativi all'indurimento del Faraone e dell'uomo in genere) per sostenere la teoria delle diverse nature. Cf. 1) χρωῖνται τούτοις ...2) τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντες διὰ τὸ φύσεις εἰσάγειν ... OA 197-198 in rapporto a 2) τοῖς δὲ τὰς φύσεις εἰσάγουσι 1) καὶ χρωμένους τῷ ᾄτην OA 744-745 nel nostro passo.

<sup>11</sup> In Rufino ci sono inoltre più riferimenti a *Rom.* 9, 21 che rendono esplicita l'interpretazione gnostica di questo passo. Vedi *et eos qui ad honorem et eos qui ad contumeliam fiunt, quos ipsi salvandae et perditae naturae vocant* R 975-977: Rufino rende esplicita l'identificazione fatta dagli gnostici tra vasi d'onore e di disonore e nature destinate alla salvezza e nature destinate alla perdizione. Così vedi *unus atque idem figulus unum sine dubio creatorem designet* R 978-979: Rufino rende esplicita l'identifica-

Quel passo viene introdotto da un'esortazione (*παρασησάτωσαν*), atta a rendere più incisiva la confutazione. Qui *Iam sane eligant* introduce una interrogativa indiretta disgiuntiva, che bene evidenzia il dilemma (i cui corni sono entrambi senza possibilità di soluzione) a cui vengono sottoposti gli avversari.

È dunque molto probabile che R 974-984 ci restituisca l'argomentazione origeniana nei termini in cui appariva nel testo originale.

Che manchi senz'altro qualcosa nel testo della *Filocalia*, lo deduciamo anche dal fatto che nel lungo periodo Eì ... ἀτιμίας O 745-752 c'è, tra protasi e apodosi, uno iato logico: il passaggio dalla confutazione degli gnostici all'enunciazione della propria ipotesi avviene troppo rapidamente, saltando un anello, un passaggio. Anello che invece troviamo in Rufino nel periodo *Secundum... coartatur* R 984-987.

Anche in Rufino, è vero, si avverte ciò che si avverte nel testo greco, che cioè, ad un determinato punto, dalla confutazione degli avversari si passa all'enunciazione dell'ipotesi personale dell'autore, ma questo avviene in maniera meno brusca e tale da render manifesta la dinamica del pensiero origeniano.

Vediamo come si sviluppa questo pensiero: una volta confutata la teoria gnostica delle diverse nature e quella dei diversi creatori in base a *Rom.* 9,21, una volta attribuito all'unico Dio Creatore un carattere definito (buono o cattivo), si evidenzia la contraddizione tra bontà del Dio Creatore e creazione di esseri predestinati al male, oppure tra la malvagità del Dio Creatore e creazione di esseri predestinati al bene. Qui termina la confutazione degli gnostici, proprio perché la contraddizione non riguarda solo loro, ma anche i Cristiani ortodossi: come conciliare, nell'interpretazione di *Rom.* 9,21, la creazione dei vasi di disonore (= uomini, o esseri razionali, predestinati al male) con la bontà e giustizia di Dio?

Si ricordi che Origene, proprio per la connessione di *Rom.* 9,21 con *Gen.* 25,22 ss., ammette la predestinazione dell'uomo al momento della nascita<sup>12</sup>. È proprio questo punto in comune con gli avversari (ribadisco: l'identificazione tra vasi d'onore e di disonore e uomini prede-

zione fatta dagli gnostici tra il *καρμμεύς* di *Rom.* 9, 21 e Dio *δημιουργός*. Chiarire l'interpretazione dell'avversario del testo discusso è tipico di Origene.

<sup>12</sup> Anche se, a differenza degli gnostici, è una predestinazione non dovuta a diversità di nature e che non vincola in modo assoluto le scelte morali dell'individuo: vedi, subito qui sotto, il passo OA 749 ss., in cui si parla del vaso d'onore che può diventare vaso di disonore e viceversa.

stinati al bene e al male) che lo spinge a passare dalla confutazione all'enunciazione della propria ipotesi di soluzione.

Il problema di come conciliare la predestinazione dell'uomo con la nozione di bontà e soprattutto di giustizia di Dio è posto in termini molto simili in II,9. Lì come qui la giustizia di Dio è il punto costante di riferimento nella trattazione dei passi scritturali in cui il concetto di predestinazione è più evidente<sup>13</sup>: riecheggia ossessiva la domanda di *Rom.* 9,14 *μη ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ*<sup>14</sup>; lì come qui la giustizia di Dio viene difesa coll'ipotesi delle 'cause precedenti'.

Giustizia divina e ipotesi delle 'cause precedenti' sono strettamente connesse qui in III 1,23 (*Secundum... facere* R 984-986 = ipotesi delle 'cause precedenti', *in nullo... coartatur* R 987 = giustizia divina) come in II 9,7 (*sicut... Iacob* r. 236-241 = giustizia di Dio, *si... mereretur* r. 241-243 = ipotesi delle 'cause precedenti'; *Quae... ostendetur* r. 262-263 = giustizia di Dio, *si causas... dicatur* r. 263-265 = ipotesi delle 'cause precedenti').

Questa connessione, d'altra parte, è sempre presente in Origene e il confronto con II 9,7 è un esempio fra i tanti<sup>15</sup>.

È dunque molto probabile che R 984-987 sia traduzione del testo originale omissa dalla *Filocalia*.

Vi è un elemento in più a favore di questa ipotesi: Gerolamo, nel tradurre *δυνατὸν... ἤτοιμασμένον* O 749-756 (*epist.* 124, 8, p. 104, 3-10), introduce, subito all'inizio, *iuxta nos autem* r. 3 che non trova corrispondenza in Origene e che invece si accorda perfettamente con *secundum nostram vero adsertionem* RA 984-985. L'accordo dei due traduttori pare decisivo nel dimostrare che qualcosa è stato omissa nella *Filocalia*, anche se in Gerolamo l'espressione è collocata in posizione diversa che in Rufino. Altrove (pp. 171-172) si cercherà di dare spiegazione di questo fatto.

<sup>13</sup> Cf. II 9, 7, r. 257-262 *Observantes... apparere* e RA 984-987 *Secundum... coartatur* e soprattutto le parti terminali di questi due periodi: II 9, 7, r. 261-262 *quoniam, sicut superius diximus, iustitia debet creatoris in omnibus apparere* e RA 986 *in nullo adprobatio dei iustitiae coartatur*.

<sup>14</sup> Cf. II 9, 7, r. 235 e r. 258-259.

<sup>15</sup> Cf. I 7, 4, r. 119-136; III 3, 5, r. 198-206 e *comm. in Io.* II 31 GCS IV, p. 89, 13-16: οὐ κατατρεχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου τούτου ἔργα, πῶς ἀληθὲς τὸ μὴ εἶναι ἀδικον παρὰ θεῷ τοῦ μείζονος δουλεύοντος τῷ ἐλάττωι καὶ μισουμένου, πρὶν ποιῆσαι τὰ ἄξια τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ μισεῖσθαι;



Per quanto riguarda i motivi dell'om., ritengo inverosimile che i Filocalisti abbiano intenzionalmente omesso un passo che non contiene nulla di 'pericoloso'<sup>16</sup>, compromettendo gravemente l'argomentazione origeniana. È molto più probabile che l'om. si sia verificata « nel corso della tradizione manoscritta » (sc. della *Filocalia*) o, addirittura, che rimonti « ad un periodo anteriore alla compilazione dell'antologia » (Simonetti, p. 19). Lo stesso discorso, naturalmente, vale per le om. riscontrate nella confutazione degli gnostici.

Venendo a Rufino, non si deve ignorare il fatto che egli, se non introduce, conserva tanto la vivacità che contraddistingue la polemica antignostica origeniana quanto i riferimenti alle teorie di questi eretici. In realtà, come abbiamo appena visto, questi riferimenti erano troppo importanti per il ragionamento di Origene per essere eliminati o abbreviati. Si evidenzia così quella che è una non trascurabile tendenza di Rufino e che vedremo ancora nell'esame di alcuni passi dottrinalmente pericolosi (p. 159): troviamo omissioni da parte sua laddove in Origene vi è solo un'allusione ad idee che avrebbero potuto mettere in difficoltà il lettore latino (vuoi perché teorie di eretici non più ben note al tempo di Rufino, vuoi perché ipotesi del maestro alessandrino discusse e contrastate nella prima controversia origenista), mentre queste idee sono conservate laddove Origene le sviluppa e costituiscono un punto fondamentale del ragionamento.

### 2.5 *Atteggiamento verso gli Ebrei*

OBa 42-46

καίτοιγε μισουμένων μὲν ὑπὸ τῶν τὰ ἀγάλματα προσκυνούντων τῶν τῷ Μωσέως νόμῳ προστιθεμένων, καὶ τὴν ἐπὶ θανάτῳ δὲ πρὸς τῷ μισεῖσθαι κινδυνευόντων τῶν τὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγον παραδεξαμένων.

RBa 38-43

et hoc non sine ingenti odio aduersum se commoto eorum, qui simulacra uenerantur, ita ut ab his frequenter et cruciatibus adfligantur, nonnumquam etiam agantur in mortem; amplectuntur tamen et cum omni affectu custodiunt doctrinae Christi sermonem.

Mentre Origene parla separatamente dei seguaci della legge di Mosè (i convertiti all'Ebraismo) e dei Cristiani e, di conseguenza, « di

<sup>16</sup> Anzi, il passo introduce la motivazione apologetica dell'ipotesi delle 'cause precedenti' (tale ipotesi è l'unico sbocco per un problema esegetico-teologico altrimenti insolubile), per cui l'ipotesi stessa appare meno 'audace'.

stingue bien la haine que suscitent le Juifs et le martyre qui menace les chrétiens » (Crouzel, n. 9-9a), Rufino elimina questa distinzione e si riferisce unicamente ai Cristiani, visti come seguaci della legge di Mosè e del messaggio di Cristo. Ritengo che questa alterazione non sia casuale.

Rufino, molto probabilmente, non voleva che la diffusione del Cristianesimo e quella dell'Ebraismo fossero affiancate come fenomeni di paragonabili proporzioni, così come appare in Origene<sup>1</sup>.

Questo è dovuto al fatto che, ai tempi di Rufino e in Occidente, la diffusione della religione ebraica era irrilevante rispetto a quella della religione cristiana (ben diversamente che ai tempi di Origene e in Oriente)? Oppure è il segno di una più o meno conscia ostilità agli Ebrei e all'Ebraismo e della volontà di distinguere il Cristianesimo da quella religione?

Prendiamo in esame un'altra alterazione che ci può confermare in questa convinzione:

- Οἱ ... σκληροκάρδιοι καὶ ἰδιῶται τῶν ἐκ περιτομῆς OBb 6
- *Iudaei per duritiam cordis sui, et dum sibimet ipsis volunt videri esse sapientes* RBb 9-10.

Origene colpisce all'interno degli Ebrei coloro che, arrestandosi alla lettera delle profezie, non riconobbero in Gesù il Messia (in implicita contrapposizione agli Ebrei che lo riconobbero, i Cristiani<sup>2</sup>). Rufino colpisce tutti gli Ebrei in quanto deicidi.

Se nei due passi or ora esaminati si può vedere la causa dell'alterazione nel fatto che Ebrei e Cristiani appaiono affiancati o contrapposti e dunque nel desiderio di Rufino di tener ben distinto il Cristianesimo dall'Ebraismo, vedremo un passo la cui alterazione sembra procedere semplicemente da un pregiudizio razziale.

OBc 89-90

διὰ τὴν παρὰ τοῖς πολλοῖς νομιζομένην ἀσχημοσύνην ἐπὶ τῷ περιτεμῆσθαι

RBc 104-105

obscentatis uitandae causa eius, quae ex circumcissione est

<sup>1</sup> Origene dice che decine di migliaia sono in tutto il mondo i seguaci della legge di Mosè e dell'insegnamento di Cristo (O 38-42). La diffusione dell'Ebraismo e quella del Cristianesimo, dunque, non si distinguono per numero di convertiti, ma per il diverso tipo di persecuzione di cui sono oggetto i fedeli delle due religioni.

<sup>2</sup> La spiegazione che la Harl (p. 49) dà dell'espressione usata da Origene (« Le double rapport d'Origène aux Juifs-leur empruntant parfois leur science, critiquant leur littéralisme-explique peut-être le caractère limité de la formule par laquelle il les désigne dans le chapitre 1, 8 ») mi sembra fuori luogo: qui, ripeto, contrapposti

Con l'om. di *παρὰ τοῖς πολλοῖς νομιζομένην*, om. che non è certo dovuta (come quelle viste a p. 15) alla volontà di alleggerire il periodo<sup>3</sup>, Rufino fa apparire la circoncisione degli Ebrei una vergogna in assoluto, non per l'opinione generale.

## 2.6 Difficoltà di comprensione o di traduzione del testo greco

OA 386-388

βράδιον σπερῶ τὴν γῆν ταύτην,  
ἐπιβαλὼν τὰ δυνάμενα παρακατα-  
σχεῖν τὰ σπαρησόμενα

RA 537-539

idcirco tardius semino terram  
istam, ut possit semina quae susceperit  
retinere

Rufino traduce come se in Origene ci fosse: *βράδιον σπερῶ τὴν γῆν ταύτην, ἵνα δύνηται παρακατασχεῖν τὰ σπαρησόμενα*. In Origene ciò che fa sí che il seme gettato sulla terra pietrosa attecchisca saldamente e la pianta che ne nasce metta radici *in profundum* non è soltanto il fatto che la semina viene ritardata, ma è un rincalzo fornito alla terra pietrosa, rincalzo che precede la semina (*σπερῶ ... ἐπιβαλὼν*).

Origene qui, ricordiamo, fa riferimento a *Matth.* 13,5: la pianta, dice il Vangelo, si sviluppa nella terra pietrosa repentinamente « perché non ha profondità di terra » e repentinamente si dissecca « perché non ha radici ». Con *τὰ δυνάμενα παρακατασχεῖν τὰ σπαρησόμενα* Origene sembra riferirsi al *βάθος γῆς*, uno strato di terra abbastanza profondo da poter trattenere i semi.

Rufino elimina completamente questo concetto di rincalzo che il contadino fornisce alla terra pietrosa.

Certo, l'espressione di Origene (proprio per l'uso del neutro plurale *τὰ δυνάμενα*) è vaga; è dunque probabile che Rufino non abbia capito cosa con essa Origene realmente indicasse e abbia fatto sparire ogni accenno al rincalzo.

Questo ha conseguenze abbastanza gravi per il pensiero di Origene che sta dietro alla similitudine: Dio dilaziona la *θεραπεία* di alcuni

agli Ebrei « dal cuore duro e stolti » sono semplicemente gli Ebrei che riconobbero in Gesù il Messia, i Cristiani, e non gli Ebrei che « étaient conscients de la valeur profonde, spirituelle, de leurs lois, puisque... leurs prêtres en expliquaient secrètement la signification » (Harl, p. 49) o « les Juifs savants, ceux dont il sait que leurs coreligionnaires les appellent des " sages ", σοφοὶ (les rabbins) » (Harl, p. 50).

<sup>3</sup> Di solito il participio attributivo viene omissso da Rufino per evitare di introdurre proposizioni relative o incidentali che appesantiscano il periodo. Ma qui Rufino introduce già la relativa *quae ex circumcisione est*.

uomini proprio perché prima ne vuole preparare l'anima (la διάθεσις) e renderla in grado di accogliere saldamente il suo messaggio redentore.

OA 622-625

ἀλλὰ τῷ εἰς ὑπερβολὴν πολλαπλάσιον εἶναι τὸ ἀπὸ τῆς προνοίας τοῦ ἀπὸ τῆς τέχνης. Καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γούν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἔφ ἡμῖν.

RA 845-849

sed quo sciant a se quidem laborem, salutem uero a deo praestitam nauī. Ita etiam in nostrae uitae cursu a nobis quidem dependendus est labor et studium atque industria adhibenda, laboris uero nostri fructus a deo speranda est salus.

Rufino, come ha notato il Rist (p. 110), elimina il rapporto di valore che Origene istituisce tra azione di Dio e azione dell'uomo. Questo rapporto è espresso dalla locuzione (ripetuta due volte) εἰς ὑπερβολὴν πολλαπλάσιον: nella cooperazione tra uomo e Dio per la salvezza del primo l'azione di Dio ha un valore infinitamente superiore a quella dell'uomo<sup>1</sup>. In Rufino, invece, troviamo la contrapposizione tra la fatica e l'impegno che si richiedono all'uomo e la salvezza che proviene da Dio e porta a compimento l'azione umana (*laboris... nostri fructus* R 848)<sup>2</sup>: Rufino non fa che ripetere dunque quanto Origene ha finora detto. Questa alterazione è particolarmente grave, in quanto viene eliminato il punto fondamentale e conclusivo della spiegazione di *Rom.* 9,16.

Ritengo difficile che Rufino abbia alterato per prudenza, per timore, cioè, che il rapporto di valore tra azione divina e azione umana così come è delineato da Origene suscitasse critiche e attacchi nell'ambiente romano della fine del IV secolo, ambiente in cui Pelagio cominciava a far sentire la sua influenza. In primo luogo, Rufino, poco prima, ha conservato questo rapporto (anche se non è lí formulato da Origene con la forza e l'evidenza che ha qui in O 622-625):

— ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης ἐνεργεῖ O 612-613

— *sed deo, cuius in ea plurimum est operis* R 833-834.

In secondo luogo, al tempo della traduzione del *princ.* la controversia pelagiana non era ancora iniziata (sarebbe scoppiata una decina d'anni dopo), per cui Rufino non aveva motivi per cautelarsi<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tale concetto è formulato in modo molto simile in *sel. in Psalm. 4* PG XII 1161 B-C = *philoc.* XXVI 7 SC 226, p. 260, 45-262, 53: la volontà e l'azione dell'uomo sono un nulla in confronto alla misericordia di Dio.

<sup>2</sup> Con *laboris... fructus* Rufino riprende l'immagine dei frutti nell'esempio dell'agricoltore (O 605-610).

<sup>3</sup> Anche nel tradurre diversi anni dopo (405-406 d.C.) il *Commento ai Romani*,

Non si può d'altra parte pensare, come il Rist, che l'alterazione sia dovuta a un errore non intenzionale da parte di Rufino o a un errore verificatosi nel corso della tradizione manoscritta, poiché la locuzione εἰς ὑπερβολὴν πολλαπλάσιον è ripetuta due volte. Rufino non avrebbe potuto non tenerne conto e commettere lo stesso errore non intenzionale due volte, anche ammettendo che non si fosse reso conto dell'importanza del concetto da essa espresso; contro all'ipotesi poi che ci sia stato un errore da parte di un copista (evidentemente un'om. per omeoteleuto) basta osservare che esso avrebbe compromesso la logica e la sintassi della traduzione di Rufino. Per spiegare in modo plausibile l'alterazione non rimane che pensare che a Rufino la locuzione (in particolare πολλαπλάσιον) creasse problemi di traduzione.

## OA 779-787

Οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τι συνεισαγάγωμεν, οὔτε τοῦ ἐφ' ἡμῖν, χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ποιούντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν γενέσθαι τινά, οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινά, ἐὰν μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῆ τὴν ἡμετέραν προαίρειν. κλίνουσαν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χείρονα.

## RA 1037-1053

id est, ut neque ea, quae in nostro arbitrio sunt, putemus sine adiutorio dei effici posse, neque ea quae in dei manu sunt, putemus absque nostris actibus et studiis et proposito consummari; scilicet quo neque nos uel uelle aliquid uel efficere ita in nostro habeamus arbitrio, ut non scire debeamus hoc ipsum quod possumus uel uelle uel efficere, a deo nobis datum esse secundum eam distinctionem, quam supra diximus; uel rursus cum deus fingit uasa, alia quidem ad honorem, alia uero ad contumeliam, putandum est quod honoris uel contumeliae causas tamquam materiam quandam nostras uel uoluntates uel proposita uel merita habet, ex quibus singulos nostrum uel ad honorem uel ad contumeliam fingat, dum motus ipse animae et propositum mentis de se ipso suggerat illi, quem non latet cor et cogitatio animi, utrum ad honorem fingi uas eius, an ad contumeliam debeat.

Rufino non appare condizionato dal pelagianesimo. Dice bene C.P. Hammond Bammel, *art. cit.* (a p. 4, n. 9), p. 76: « His own attitude may perhaps have been somewhat inclined towards a kind of Pelagian legalism, but the commentary he translated was a rich treasury of arguments, which could readily provide material both for the Pelagian and for the anti-Pelagian side of the controversy ».

Il passo è particolarmente importante in quanto conclude l'intera trattazione sul libero arbitrio. Esso enuncia nei termini essenziali le conclusioni relative al punto fondamentale di questa problematica: la dialettica del rapporto Dio-uomo nella redenzione e nel peccato dell'uomo.

Il periodo di Origene si articola con chiarezza geometrica in due coppie simmetriche di proposizioni (Οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν ... οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ ... - οὔτε τοῦ ἐφ' ἡμῖν ... οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ θεῷ μόνου ...) in cui viene ribadito il rapporto vincolante ai fini del progresso e del regresso morale dell'uomo tra libero arbitrio e 'scienza' di Dio.

Origene esprime lo stesso concetto due volte, la prima volta (Οὔτε ... συνεισαγάγωμεν O 779-782) parlando dell'uomo in generale e considerando solo il progresso morale (προκόπτειν O 780; ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν O 781), la seconda volta (οὔτε ... χείρονα O 782-787) in riferimento a *II Tim.* 2, 21 e a *Rom.* 9,21, all'immagine, cioè, del vaso d'onore e di disonore. Questa seconda volta, proprio perché riprende l'immagine dei vasi, Origene considera tanto il progresso quanto il regresso dell'uomo (κλίνουσαν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χείρονα O 787). Voglio sottolineare questo fatto perché non si veda in ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ un'espressione della grazia (come sostiene il Crouzel, n. 132-132a). A parte il fatto che in Origene il problema della grazia e del suo rapporto con il libero arbitrio è pressoché inesistente<sup>4</sup>, Origene qui (O 782-784) afferma che senza l'ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ il libero arbitrio da solo non può far sí che l'uomo diventi vaso d'onore o di disonore: è dunque con il concorso indispensabile dell'ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ che l'uomo diventa vaso di disonore, in altre parole, l'uomo che si è volto al male non può diventare vaso di disonore senza l'ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ. Certamente Origene è solito considerare il caso opposto di chi si volge al bene e solo con l'azione di Dio giunge alla salvezza (vedi, fra i tanti esempi, quello dell'allievo, del navigante, del malato): è qui che si può parlare di grazia.

Ciò non toglie che l'azione di Dio sia determinante anche nel regresso dell'uomo. E a proposito di questa azione non si può parlare di grazia.

<sup>4</sup> Cf. Koch, p. 290: « dagegen diskutiert Origenes in seiner Freiheitslehre sozusagen garnicht das später so berühmte Problem vom Verhältnis des Menschenwillens zur Gnade. Es hat mit Origenes nichts zu tun, wenn man immer wieder seine Freiheitslehre im Lichte der pelagianischen Streitigkeiten betrachtet hat. Man führe

Io penso che il significato di ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ debba essere cercato a partire dal contesto e dai passi di Paolo a cui Origene fa qui riferimento (*Rom.* 9,21 e *II Tim.* 2,21). Che il genitivo τοῦ θεοῦ designi il soggetto dell'ἐπιστήμη (Crouzel, *n. cit.*), mi sembra evidente dal fatto che l'espressione ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ viene sostituita in O 784-785 dall'espressione τοῦ ἐπὶ τῷ θεῷ μόνου, che nelle intenzioni di Origene doveva esserle equivalente, visto il voluto parallelismo del periodo. E in ἐπὶ τῷ θεῷ è evidente che il soggetto è dell'azione e della conoscenza è Dio.

Per quanto riguarda ἐπιστήμη, bisogna vederne il significato alla luce dell'immagine di Dio come vasaio: solo il vasaio sa e può (ἐξουσίαν ἔχει *Rom.* 9,21) plasmare i vasi d'onore e di disonore. Così solo Dio sa e può determinare l'uomo all'onore o al disonore: l'uomo può tendere verso il bene e verso il male, ma solo Dio conosce i mezzi per attuare queste tendenze. La 'scienza' di Dio dovrebbe dunque essere messa in connessione con l'*ars figuli*.

Inoltre, dice Origene, Dio ci fa vasi d'onore o di disonore, facendo uso (τῆς καταχρήσεως O 783) delle nostre scelte morali: tali scelte costituiscono una sorta di materia (ὑλην τινὰ) indispensabile a Dio per determinarci all'onore o al disonore.

L'ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ sembra dunque consistere nella conoscenza che Dio ha di questa « materia » (nel sapere cioè se l'uomo è volto al bene o al male) e al contempo nella capacità di plasmarla e determinarla.

Mi sembra dunque del tutto fuorviante vedere nell'ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ la prescienza di Dio, come fa il Görgemanns<sup>5</sup>.

Anche l'espressione τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν O 783 in quest'ottica risulta chiara, come risulta chiaro che il genitivo τοῦ θεοῦ, che designa il soggetto dell'ἐπιστήμη, designa altresì il soggetto della κατάχρησις τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν<sup>6</sup>: è Dio che utilizza il libero arbitrio dell'uomo, o meglio, le scelte morali che dal libero arbitrio derivano (τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν, κλίνουσιν ἐπὶ τὰ

einen einzigen grösseren Zusammenhang an, wo Origenes dies Problem aufnimmt! Es ist nicht die Frage der Gnade, welche ihn interessiert... ».

<sup>5</sup> Görgemanns-Karpp, p. 559 e n. 81.

<sup>6</sup> Tutta l'espressione χωρὶς ... ἡμῖν O 782-783 deve essere vista come un'unità e i due genitivi τῆς ἐπιστήμης e τῆς καταχρήσεως, così strettamente abbinati, devono riferirsi dal punto di vista logico ad un unico soggetto; per coerenza, o « la conoscenza da parte dell'uomo e l'utilizzazione da parte dell'uomo », oppure « la conoscenza da parte di Dio e l'utilizzazione da parte di Dio ».

κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χεῖρονα Ο 786-787)<sup>7</sup>. Per quanto riguarda κατ' ἄξίαν, è da notare che né il Simonetti, né il Crouzel, né il Prat tengono conto del τοῦ che precede questa espressione e traducono come se nel testo fosse scritto: τῆς καταχρήσεως τῆς κατ' ἄξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

Il Karpp congettura, in apparato, che questo fosse il testo originale<sup>8</sup>.

In effetti, non è facile determinare il significato di τὸ κατ' ἄξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν<sup>9</sup>. τὸ κατ' ἄξίαν si trova in un frammento di *princ.* I 6,2 contenuto nella *Lettera di Giustiniano a Mena*: κρίσει θεία συμπαραμετρούση τοῖς ἐκάστου βελτίοσιν ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἄξίαν<sup>10</sup>. Si tratta qui dei diversi 'movimenti' degli esseri razionali e del giudizio di Dio che, in base a tali 'movimenti', assegna a ciascuno di essi una diversa posizione-condizione nel cosmo. Il passo citato non ci consente di individuare con assoluta sicurezza il significato di τὸ κατ' ἄξίαν: il Crouzel, *loc. cit.*, traduce questa espressione con « le degré du mérite » (significato questo che potrebbe essere dato a τὸ κατ' ἄξίαν anche nel nostro passo del *princ.*), il Görgemanns<sup>11</sup> con « die verdiente Folge » (dunque « la diversa condizione meritata dalle creature razionali », potremmo dire la condizione di vaso d'onore o di disonore, significato ben diverso da quello che ha τὸ κατ' ἄξίαν nel nostro

<sup>7</sup> Questa interpretazione è stata sostenuta dal Prat, p. 153: « Notre libre arbitre ne peut rien sans la science de Dieu, et la science de Dieu ne nous pousse pas de force au bien sans notre libre coopération. En d'autres termes, notre libre arbitre ne fait pas de nous des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, sans la science de Dieu qui se sert de notre libre arbitre, comme il convient à sa nature (il corsivo è mio), et la préparation des vases d'honneur ou des vases d'ignominie de dépend pas de Dieu seul; il lui faut une matière apte, je veux dire notre volonté, qui se porte librement au bien ou au mal ». Il Simonetti, il Crouzel e il Görgemanns, invece, nelle loro traduzioni, pongono come soggetto logico di καταχρήσεως l'uomo. Va però detto che in nota il Görgemanns, in riferimento all'emendazione del Karpp sotto indicata (τῆς κατ' ἄξίαν), propone un'interpretazione che molto si avvicina a quella del Prat: « und ohne dass Gott unsere freie Entscheidung je nach ihrem Werte benutzt (für die Erniedrigung oder Erhöhung des Menschen) » (p. 559, n. 82). Per il concetto di utilizzazione da parte di Dio del libero arbitrio dell'essere razionale cf. *or.* VII 1 GCS II, p. 316, 4 ss.

<sup>8</sup> Görgemanns-Karpp, p. 558.

<sup>9</sup> Non si può intendere κατ' ἄξίαν in posizione attributiva di τοῦ ἐφ' ἡμῖν come se fosse τοῦ κατ' ἄξίαν ἐφ' ἡμῖν (« l'utilizzazione del libero arbitrio che è in proporzione del merito »).

<sup>10</sup> G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Paris-Leipzig 1902, p. 528. Il frammento è riportato in Origène, *Traité des Principes*, II, 94.

<sup>11</sup> Görgemanns-Karpp, p. 221.



passo). Il frammento ci consente però di capire bene in cosa consiste la *κατάχρησις* del libero arbitrio degli esseri razionali: Dio si serve delle scelte morali degli esseri razionali per dare loro, nel mondo futuro, una condizione corrispondente a tali scelte, una condizione d'onore o di disonore.

Interessantissimo è dunque il frammento della traduzione di Gerolamo di III 6,3 a cui rimanda il Görgemanns<sup>12</sup> (*epist.* 124, 10 p. 109, 7-10): *Novitque dispensator omnium Deus in conditione mundorum singulis abuti iuxta meritum et oportunitates et causas, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur.*

*Novitque ... Deus ... singulis abuti iuxta meritum* è il corrispondente di τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τῆς κατ' ἄξιαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Perciò del tutto inappropriata è la traduzione di κατ' ἄξιαν del Prat: « comme il convient à sa nature ». Appare invece sempre più seducente la congettura del Karpp.

Chiarite le maggiori difficoltà di interpretazione del passo, veniamo ora alla traduzione di Rufino.

Ciò che risulta evidente ad una prima lettura è il fatto che tutte tre le volte che ἐπιστήμη compare in Origene, non abbiamo in Rufino un termine o un'espressione che ne renda la specificità. Molto probabilmente Rufino o non comprendeva il significato di ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ (significato che è difficile da determinare per noi moderni) o, se anche lo comprendeva, temeva che sarebbe risultato oscuro o sospetto al lettore latino<sup>13</sup>.

La prima volta che l'espressione compare (χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ O 779-780), è resa con *sine adiutorio dei* R 1038-1039: Rufino ricorre dunque a un'espressione adatta per la grazia: si è visto sopra che l'ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ non è la grazia.

La seconda volta, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ O 780 è reso con *neque ea quae in dei manu sunt* R 1039-1040. Qui Rufino non fa che anticipare οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ θεῷ μόνου O 784-785<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Görgemanns-Karpp, p. 559, n. 82.

<sup>13</sup> Cf. Rist, p. 108: « Whether because he is fearful of heresies of his own day, or for some other reason, he drops the phrase ἐπιστήμη θεοῦ and spells out the underlying sense less ambiguously: he writes *sine adiutorio dei* ».

<sup>14</sup> Tutto il ' colon ' *neque... consummari* 1039-1041 ha elementi che anticipano οὔτε ... χεῖρονα O 784-787. Infatti *absque... proposito* R 1040 si ricollega molto di più a ἐάν ... προαίρεσιν O 786 che a ἐάν ... συνεισαγάγωμεν O 781-782, soprattutto per la presenza di *propositum* che è traduzione di προαίρεσιν. Si noti che

La terza volta, a χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ O 782 corrisponde in Rufino *ut non scire debeamus* R 1042-1043.

Dunque, mentre Origene parla della conoscenza di Dio, Rufino parla della conoscenza dell'uomo, come ben fa rilevare il Crouzel (n. 132): « Rufin traduit comme s'il s'agissait de la connaissance que nous avons du fait que notre vouloir et notre agir viennent de Dieu: pour lui c'est donc l'homme qui est le sujet de l'ἐπιστήμη et Dieu, ainsi que son action, l'objet ».

Ma vediamo come Rufino traduce tutto il ' colon ' οὐτε ... τινά O 782-784 (*scilicet... diximus* R 1041-1045). Bisogna premettere che, più che di traduzione, si dovrebbe parlare di libera interpretazione dell'originale.

In primo luogo è da notare che Rufino, in riferimento al libero arbitrio, usa due volte questa espressione: *vel velle vel efficere* (R 1041-1042; R 1043). Egli (lo dice espressamente: *secundum eam distinctionem, quae supra diximus* R 1044-1045) si ricollega a III 1,20, dove Origene dà la sua interpretazione (in antitesi a quella dei deterministi) di *Phil.* 2,13 τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι.

Che in quel paragrafo Rufino traduca ἐνεργεῖν con *perficere* e qui invece abbiamo *efficere* non ci deve stupire, visti i molteplici casi in cui Rufino, ritraducendo un passo scritturale, usa un termine diverso (anche se molto simile per significato) da quello impiegato precedentemente<sup>15</sup>.

La distinzione di cui qui parla Rufino è quella di OA 659-662 (οὕτως ... ἐνεργεῖν), tra il dono che Dio ci ha fatto del libero arbitrio e l'uso che noi ne facciamo. Rufino è stato tratto a ricollegarsi al § 20 da τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν OA 783, espressione che gli ha ricordato ἡμεῖς δὲ χρώμεθα τῷ κινεῖσθαι ἐπὶ τὰ χεῖρονα ἢ ἐπὶ τὰ βελτίονα OA 658-659 e ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἢ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἢ ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν OA 661-662<sup>16</sup>.

Dunque Rufino ha inteso come soggetto logico di καταχρήσεως l'uomo e non Dio e, proprio per la stretta connessione (di cui sopra ab-

il concetto espresso da προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγάξει O 780-781 è da Rufino eliminato.

<sup>15</sup> Cf. Bardy, *Citations*, pp. 123 ss.

<sup>16</sup> Un altro elemento che può aver spinto Rufino a ricollegarsi al § 20 è ἐπὶ τὰ κρεῖττονα ἢ ἐπὶ τὰ χεῖρονα OA 787: vedi ἐπὶ τὰ χεῖρονα ἢ ἐπὶ τὰ βελτίονα OA 658-659.

biamo detto) tra ἐπιστήμης e καταχρήσεως, ha inteso l'uomo come soggetto logico anche di ἐπιστήμης.

La ' conoscenza di Dio ' viene da Rufino interpretata come la conoscenza (o meglio, la consapevolezza) che l'uomo ha del dono di Dio: il libero arbitrio.

Il rapporto Dio-uomo viene dunque da Rufino visto in una prospettiva estranea al passo: l'azione di Dio, in Rufino, consiste nel dono della volontà e dell'azione elargito all'uomo, mentre l'azione dell'uomo è l'utilizzazione della volontà e dell'azione per il bene o per il male.

Mentre in Origene l'azione di Dio si situa a valle delle scelte morali dell'uomo, in Rufino essa ne è a monte, ne costituisce il presupposto indispensabile. Proprio per questo Rufino omette completamente εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν γενέσθαι τινά O 784, il risultato del concorso tra azione umana e ' scienza ' divina.

Ciò che va rilevato è che Rufino, nel tradurre quanto segue (οὔτε ... χεῖρονα O 784-787 *vel rursum... debeat* R 1045-1053) è sostanzialmente fedele al testo greco<sup>17</sup>: il rapporto tra azione di Dio e azione dell'uomo, visto alla luce dell'immagine paolina, è quello che troviamo in Origene. È da dire che in questo membro del periodo l'espressione ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ non appare: Rufino, se ne deduce, non era messo in imbarazzo dai concetti presenti in questa conclusione, ma dall'espressione ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ.

Bisogna tener presente il fatto che l'espressione si trova qui per la prima (e ultima) volta nella trattazione del libero arbitrio del *princ.*; nelle opere di Origene, inoltre, il più delle volte, soggetto dell'ἐπιστήμη è l'uomo e non Dio<sup>18</sup>.

Ciò che colpisce, in ogni caso, è l'incoerenza di Rufino: le prime due volte che l'espressione ricorre, intende come soggetto dell'ἐπιστήμη Dio (infatti nella sua traduzione è ben evidenziata la contrapposizione tra contributo dell'uomo e contributo di Dio, anche se viene a mancare il concetto di ἐπιστήμη), la terza volta, condizionato da un

<sup>17</sup> L'alterazione principale consiste nel fatto che Rufino volge il periodo negativo οὔτε ... κατασχευάζοντος ... εἰάν μὴ ... σχῆ in uno affermativo (*putandum est quod... habet*) e, così facendo, rompe il parallelismo che in Origene unisce questo membro a quello precedente (οὔτε τοῦ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ... ποιούντος ... O 782-784) e elimina l'idea di rapporto vincolante fra azione umana e divina.

<sup>18</sup> L'unico caso in cui soggetto dell'ἐπιστήμη è Dio è, per quanto mi risulta, *bom. in Ier.* I 10 SC 232, p. 218, 31: ma lì si tratta di un ben diverso tipo di ἐπιστήμη!

errore di comprensione (l'aver inteso come soggetto di τῆς καταχρήσεως l'uomo e non Dio), intende come soggetto dell'ἐπιστήμη l'uomo.

\* \* \*

Diverse alterazioni danno l'impressione che Rufino non tenga conto di alcuni elementi grammaticali o lessicali del testo che traduce, mentre utilizza gli altri elementi, in parole povere danno l'impressione che egli, indotto da un errore di comprensione, manipoli liberamente l'originale in linea col pensiero che si è fatto.

Nel passo che abbiamo esaminato a p. 69 (OBa 42-46 RBa 38-43) si consideri ora l'alterazione rappresentata da *amplectuntur... sermonem* R 41-43.

Non è, come pensa il Crouzel (n. 9b), un'add. di Rufino, ma uno sviluppo che prende spunto dal testo greco (τῶν τὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγον παραδεξαμένων O 45-46), pur alterandone notevolmente il significato. Infatti *amplectuntur* corrisponde a παραδεξαμένων e *doctrinae Christi sermonem* a τὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγον, ma παραδεξαμένων, participio aoristo, indica un'azione avvenuta in tempo anteriore al rischio di morte a cui sono esposti i Cristiani (κινδυνευόντων O 45), indica cioè l'accoglimento del messaggio di Cristo, la conversione, mentre *amplectuntur* indica un'azione contemporanea o meglio successiva a tale rischio, l'attaccamento del perseguitato alla propria fede, la perseveranza dei confessori e dei martiri.

Al motivo della perseveranza Rufino aggiunge quello dell'amore per Dio (questa stessa coppia di concetti Rufino introduce in RA 450).

Possiamo dunque vedere, in questa alterazione, come Rufino manipola liberamente elementi del testo greco in linea col pensiero che egli vuole esprimere.

#### OBa 51-56

ὡστε Ἑλληνας καὶ βαρβάρους, σοφοὺς τε καὶ ἀνοήτους προσθέσθαι τῇ διὰ Ἰησοῦ θεοσεβείᾳ, μείζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ πρᾶγμα εἶναι λέγειν οὐ διστάξομεν, μετὰ πάσης ἐξουσίας καὶ πειθοῦς τῆς περὶ τοῦ κρατυνηθήσεσθαι τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ διάξαντος.

#### RBa 49-54

ita ut Graeci ac barbari, sapientes et insipientes religionem Christianae doctrinae suscipiant. Ex quo dubium non est non haec humanis uiribus aut opibus agi, ut cum omni potestate et credulitate sermo Christi Iesu apud omnium mentes atque animos conualescat.

Questa alterazione non è stata segnalata da nessuno studioso. Il fatto che anche un traduttore moderno (il Crouzel) non abbia colto il significato del testo greco è indice dell'insidiosità del medesimo.

Il genitivo assoluto μετὰ ... διδάξαντος O 54-56 ha valore nettamente causale: esso introduce nell'argomentazione volta a dimostrare il carattere divino della diffusione del Cristianesimo un nuovo e fondamentale elemento: la sicurezza, l'autorevolezza con cui Cristo prevedeva che il suo messaggio si sarebbe imposto nel mondo. *ut cum... convalescat* R 52-54 ha invece valore esplicativo: spiega *haec* R 52 e ribadisce sostanzialmente il concetto espresso in *ita ut... suscipiant* R 49-51. Richiama dunque a quanto già detto.

Con questa alterazione, l'autorità con cui Cristo faceva le proprie affermazioni profetiche (ἐξουσίας O 54) diviene in Rufino il potere (*potestate* R 53) che il suo messaggio acquisisce presso i popoli<sup>19</sup>, mentre la persuasione che Cristo aveva in vita della affermazione del suo messaggio (πειθοῦς τῆς ... τὸν λόγον O 55) diventa, con *credulitate* R 53, la capacità che il suo messaggio ha di essere creduto.

In breve, Rufino ha collegato μετὰ πάσης ἐξουσίας καὶ πειθοῦς a κρατυνθήσεσθαι e non a διδάξαντος<sup>20</sup>. Fa sempre parte dell'alterazione l'add. *apud omnium mentes atque animos* R 53-54 con cui Rufino si ricollega a πανταχόσε ... θεοσεβεία O 51-53. È nel periodo successivo *Nam... confirmata* R 54-55 che in Rufino troviamo il motivo delle profezie di Gesù. Egli, del resto, non avrebbe potuto fare a meno di conservarlo, trovandosi davanti ad un termine così esplicito come χρησμούς O 56 e alla citazione delle profezie stesse.

Se poi si considera che, quando Origene riprende il concetto di autorità delle affermazioni profetiche di Cristo al termine del paragrafo (τὰ... εἰρημένα O 65), Rufino lo rende rettamente, si può affermare che l'alterazione di R 52-54 non compromette l'argomentazione origeniana. Essa d'altra parte ci mostra come Rufino, dinanzi a involuzioni e difficoltà del periodare di Origene (qui la difficoltà sta nel fatto che τοῦ Ἰησοῦ è in posizione ambigua, cosicché lo si può intendere geniti-

<sup>19</sup> Questo mutamento di significato è tanto più sorprendente, in quanto subito sotto (O 65) ἐξουσία è usato chiaramente col significato di « autorità con cui Cristo faceva le sue profezie » e questo significato è colto e reso da Rufino. L'espressione μετὰ τσαύτης ἐξουσίας che lí ritroviamo è molto simile a μετὰ πάσης ἐξουσίας O 54. È strano che a Rufino, proprio per questa analogia, non sia balenato il dubbio che nelle due espressioni il termine ἐξουσία avesse lo stesso significato.

<sup>20</sup> Supponendo che il testo del *princ.* su cui si basava Rufino per la sua traduzione avesse κρατυνθήναι come i *codd. Bas e D*, meglio si spiegherebbe l'alterazione.

vo di τὸν λόγον) non dimostrasse perfetta padronanza della lingua greca.

Un'alterazione molto simile anch'essa sfuggita all'attenzione di quasi tutti gli studiosi (unica eccezione è il Prat, p. 116 n. 2) è in

OBa 158-161

καὶ τὰ καταγγέλλοντα τὴν ἐπιδη-  
μίαν αὐτοῦ γράμματα καὶ διδασκα-  
λίαν μετὰ πάσης δυνάμεως καὶ ἔξου-  
σίας εἰρημένα καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀπὸ  
τῶν ἔθνῶν ἐκλογῆς κεκρατηκότα.

RBa 162-164

quae uel de aduentu eius uel de po-  
testate doctrinae uel de omnium gen-  
tium adsumptione praedixerant.

Rufino collega μετὰ πάσης δυνάμεως καὶ ἔξουσίας a διδασκαλίαν invece che a εἰρημένα (e così pure fa il Crouzel): *de potestate doctrinae* R 162-163. La potenza e l'autorità con cui le Sacre Scritture (qui si tratta del NT e, in particolar modo, come si vedrà sotto, delle lettere apostoliche) annunciano la venuta e l'insegnamento di Cristo diviene, in Rufino, la potenza dell'insegnamento di Cristo, nello stesso modo in cui, nel caso sopra esaminato, l'autorità con cui Cristo preannunciava il diffondersi del suo insegnamento diviene, in Rufino, la potenza, la forza che questo insegnamento assume presso i popoli. Questa, del resto, non è l'alterazione più grave di questo passo.

L'alterazione più grave consiste nel fatto che Rufino interpreta τὰ ... γράμματα come apposizione di τὰς προφητεουσας περὶ αὐτοῦ γραφὰς O 157-158. Rufino, cioè, identifica le scritture che annunciano l'avvento e l'insegnamento di Cristo con le profezie del VT.

In effetti, tutta l'espressione τὰ ... κεκρατηκότα O 158-161 è leggermente ambigua, nel senso che non si capisce subito e con assoluta sicurezza che qui Origene si riferisce al NT. Per di più, in ciò che segue, Origene non fa parola del NT e del suo carattere ispirato: ciò che lo interessa è il rapporto tra ἐπιδημία di Cristo e VT.

Ma qui che senso avrebbe dire che le profezie del VT concernenti l'avvento di Cristo hanno conquistato « coloro che sono stati eletti tra le nazioni »? Questa espressione (τῆς ... κεκρατηκότα O 160-161) può essere riferita solo al messaggio di Cristo<sup>21</sup>, l'εὐαγγέλιον che è stato annunciato alle genti dagli apostoli dopo la sua morte: καταγγέλλω è il verbo con cui Paolo designa l'annuncio che egli fa del Van-

<sup>21</sup> Cf. OBa 99-100.

gelo (*I Cor.* 9,14) e di Cristo (*Phil.* 1,17, 1,18; *Col.* 1,28)<sup>22</sup>.

Proprio in seguito a questo errore di comprensione, Rufino (eliminato καὶ O 158, in modo che *quae* R 162 si riferisca a *scripturae ipsae, quae de eo prophetaverunt* R 161) rende καταγγέλλοντα con *praedixerant*, come se il verbo fosse l'equivalente di προκαταγγέλλω (con cui, in *Act.* 3,18, si indica la predicazione dei profeti).

È da notare che Rufino non tiene assolutamente conto del fatto che κεκρατηκότα O 161 è riferito a τὰ ... γράμματα. Per coerenza avrebbe dovuto dire che sono state le profezie del VT su Cristo a conquistare « coloro che sono stati eletti tra le nazioni ». Ma questo, come si è detto, sarebbe risultato assurdo.

Ciò dimostra come Rufino prescinda con disinvoltura dal testo greco, ne utilizzi gli elementi, ma disponendoli secondo il significato che egli vuole loro dare.

## 2.7 Volontà di sintesi e di semplificazione

La maggior parte delle volte (non molte in vero) in cui Rufino sintetizza il testo greco, il risultato è un'alterazione grave dei concetti dell'originale. Questo fa pensare che Rufino cercasse di sintetizzare quei passi che non capiva bene. Prima di vedere questi passi, sarà comunque opportuno soffermarci su un caso di sintesi che non nuoce al pensiero dell'originale.

### OBa 163-168

Ἐναργῆ γὰρ παραδείγματα περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς παλαιὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστήσαι οὐ πάνυ δυνατὸν ἦν · ἀλλ' ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία δυναμένων ὑποπεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφῆτας ὡς οὐ θεῖα εἰς τοῦμφανῆς ἤγαγεν ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα.

### RBa 167-173

Ante enim quam complerentur ea, quae ab illis fuerant praedicta, quamuis uera essent et a Deo inspirata, tamen ostendi uera esse non poterant pro eo quod nondum probarentur impleta; aduentus uero Christi uera esse et diuinitus inspirata quae dixerant declarauit, cum utique prius haberetur incertum, si eorum quae praedicta fuerant exitus esset implendus.

In questo passo Origene osserva come l'avvento di Cristo abbia

<sup>22</sup> Il verbo manca nei LXX: nel NT compare solo nelle *Epistole* paoline (6 volte) e negli *Atti degli apostoli* (11 volte). Il senso è quello di: « proclamazione, annuncio di un avvenimento compiuto ». « Negli *Atti* καταγγέλλειν rispecchia direttamente il linguaggio missionario » (GLNT, I, cc. 187 ss.).

mostrato il carattere divino della legge di Mosè e degli scritti profetici del VT, che prima poteva essere messo in dubbio.

Rufino, pur mantenendo la suddivisione del VT in legge e scritti profetici in *Quibus etiam... advenit* R 164-167 (traduzione di Λεκτέον δὲ ... Ἰησοῦ O 161-163), in ciò che segue si riferisce esclusivamente agli scritti profetici.

Infatti, in Ἐναργῆ ... ἦν O 163-165 *Ante enim... impleta* R 167-170, mentre Origene dice che non si poteva dimostrare l'ispirazione divina del VT (τὰς παλαιὰς γραφὰς) prima dell'avvento di Cristo, Rufino dice che non si poteva dimostrare la veridicità degli scritti profetici (*ea, quae ab illis fuerant praedicta*) prima che Cristo li avverasse<sup>1</sup>.

Nel periodo successivo (ἀλλ' ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία ... ἀναγεγραμμένα O 165-168 *adventus... implendus* R 171-173), mentre Origene dice che il carattere divino della legge e degli scritti profetici (τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας O 166-167) fu portato in luce dall'avvento di Cristo, Rufino fa sparire ogni traccia della legge di Mosè e si riferisce unicamente agli scritti profetici, che furono realizzati (e pertanto si dimostrano veri) solo coll'avvento di Cristo<sup>2</sup>.

È questa un'alterazione grave, se ci si limita a considerare solo questo passo avulso dal contesto. Infatti il rapporto tra avvento di Cristo e VT viene limitato al rapporto tra avvento di Cristo e scritti profetici.

Se invece si considera la traduzione di Rufino da *Quibus etiam...* R 164 fino alla fine del paragrafo (R 185), l'alterazione risulta meno grave. Infatti il rapporto tra avvento di Cristo e legge di Mosè non si perde in Rufino: ad esso è dedicato l'ultimo periodo del paragrafo (*Legem ergo... reseravit* R 181-185 traduzione di Καὶ ... τὸ γράμμα O 172-176), periodo che accentua, rispetto all'originale, l'efficacia dell'avvento di Cristo nella rivelazione del significato spirituale della legge (vedi p. 32)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vedi la traduzione di πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ O 164-165 con *ante enim quam compleretur* R 167-168, l'add. *vera* R 169, che, a differenza di *a Deo inspirata* R 169 (traduzione di θεοπνεύστους O 164), può essere detto solamente delle profezie e l'add. *pro eo quod nondum probarentur impleta* R 170.

<sup>2</sup> Vedi l'add. *vera* R 171 e la traduzione di δυναμένους ὑποπτεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὡς οὐ θεῖα O 166-167 con *cum utique prius haberetur incertum, si eorum quae praedicta fuerant exitus esset implendus* R 172-173.

<sup>3</sup> Si perde però in Rufino il concetto che prima dell'avvento di Cristo non c'e-



Rufino, dunque, dopo aver esposto il concetto generale che l'avvento di Cristo ha evidenziato la divinità degli scritti profetici e della legge (R 164-167), ha preferito soffermarsi separatamente sugli uni e sull'altra e sul diverso modo in cui l'avvento di Cristo ne ha evidenziato la divinità.

In effetti, se ben si considera il testo originale, si avverte che ἄλλ' ἢ Ἰησοῦ ἐπιδημία ... ἀναγεγραμμένα O 165-168 ripete sostanzialmente il concetto espresso in Λεκτέον... Ἰησοῦ O 161-163: Rufino ha quindi preferito venire direttamente agli scritti profetici, specificando il modo in cui l'avvento di Cristo ne ha mostrato la divinità.

Bisogna osservare che, mentre Origene spiega come l'avvento di Cristo ha mostrato il carattere divino della legge di Mosè (O 172-176), non spiega come ha mostrato il carattere divino degli scritti profetici<sup>4</sup>. Infatti in 'O δὲ ... λόγους O 168-172 Origene esce leggermente dal tema con la considerazione che gli scritti profetici alla semplice lettura si rivelano opera di Dio.

#### OBa 14-20

φέρει καὶ περὶ τούτων ὀλίγα ὡς ἐν ἐπιτομῇ διαλάβωμεν, τὰ κινουῦντα ἡμᾶς ὡς περὶ θείων γραμμάτων εἰς τοῦτο παρατιθέμενοι. Καὶ πρῶτόν γε, (πρὸ) τοῦ ἀπ' αὐτῶν τῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δηλουμένων ὅητοις χρῆσασθαι, περὶ Μωσέως καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ νομοθέτου τῶν Ἑβραίων καὶ τοῦ εἰσηγητοῦ τῶν κατὰ χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων, ταῦτα διαληπτέον.

#### RBa 11-15

Igitur quam poterimus breuiter etiam de hoc adsignabimus ex ipsis diuinis scripturis quae nos competenter mouerint proferentes, id est de Moysaeo primo, legislatore gentis Hebraeae, et ex uerbis Iesu Christi, auctoris et principis Christianorum religionis et dogmatis.

Come fa notare il Crouzel (n. 6-6a) « Rufin raccourcit », cioè fonde insieme due periodi (φέρει καὶ ... παρατιθέμενοι O 14-16 e Καὶ πρῶτόν γε ... διαληπτέον O 16-20), eliminando diversi elementi del secondo<sup>5</sup>. Il risultato è un'alterazione grave: in Rufino la distinzione

rano prove evidenti per dimostrare il carattere divino della legge di Mosè e che quindi questo poteva essere messo in dubbio.

<sup>4</sup> Cosa, del resto, perfettamente naturale, se si considera che nei paragrafi precedenti (3-4) Origene non ha fatto che mostrare come Cristo ha realizzato le profezie del VT.

<sup>5</sup> Rufino omette καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δηλουμένων O 17 e ταῦτα διαληπτέον O 20. Questa seconda è l'om. più grave, in quanto περὶ Μωσέως καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ... viene collegato a quanto precede.

dei due momenti in cui Origene preannuncia di scandire la dimostrazione del carattere divino delle Sacre Scritture (dapprima l'esame delle figure e dell'opera di Mosè e Gesù Cristo, poi quello di alcuni passi delle Sacre Scritture) si perde, o meglio, assume connotati completamente diversi. Sia detto per inciso che la dimostrazione della divinità di Gesù è la necessaria premessa per la dimostrazione della divinità delle Sacre Scritture<sup>6</sup>.

Con τὰ κινουῦντα ... γραμμάτων O 15 (« tutto ciò che ci spinge a considerare divine le Sacre Scritture ») Origene si riferisce sia a passi delle Sacre Scritture sia alla considerazione 'storica' delle figure di Mosè e di Cristo (considerazione che, come risulterà nei paragrafi seguenti, è strettamente connessa con quella della diffusione dell'Ebraismo e del Cristianesimo).

In Rufino, invece, dove la traduzione di τὰ κινουῦντα ... παρατιθέμενοι O 15-16 (*quae nos competenter moverint proferentes* R 12-13) è preceduta dalla traduzione di ἀπ' αὐτῶν τῶν γραμμάτων O 17 (*ex ipsis divinis scripturis* R 12)<sup>7</sup>, a dimostrare la divinità delle Sacre Scritture sono soltanto i passi scritturali, passi tratti dal *Pentateuco* e dal NT<sup>8</sup>.

L'alterazione, ripetiamo, è grave e non può nemmeno essere scusata dall'ipotesi che il testo greco su cui lavorava Rufino si presentasse lacunoso come il nostro: anche nell'eventualità che l'infinito con l'articolo τοῦ ... χρῆσασθαι non fosse preceduto dalla preposizione πρὸς, Rufino avrebbe in ogni caso dovuto tener conto della preposizione περὶ davanti a Μωσέως καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ e del fatto che περὶ Μωσέως καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ è collegato a ταῦτα διαληπτέον.

#### OBb 64-70

Ἄλλὰ καὶ ἐπὶ τὴν ἡ κατασκευὴ τῆς σκηνῆς ἀναγινώσκηται, πειθόμενοι τύπους εἶναι τὰ γεγραμμένα ζητοῦσιν ᾧ δυνήσονται ἐφαρμόσαι ἕκαστον τῶν κατὰ τὴν σκηνὴν λεγομένων ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ πειθεσθαι ὅτι τύπος τινός ἐστιν ἡ σκηνὴ οὐ διαμαρτάνον-

#### RBb 83-89

Sed et constructionem tabernaculi cum legimus, certum quidem habemus quod haec, quae scripta sunt, figurae occultarum quarundam rerum sunt; aptare tamen ea suis modis et per singula aperire atque disserere perdifficile, ut non dicam impossibile, puto esse. Tamen, ut

<sup>6</sup> Cf. OBa 155-161.

<sup>7</sup> Rufino dunque traspone un elemento del secondo periodo di Origene.

<sup>8</sup> *De Moyseo* R 13 deve essere necessariamente collegato a *ex ipsis divinis scripturis* R 12 e messo in parallelo a *ex verbis Iesus Christi* R 14, per cui non può avere il significato che gli dà il Crouzel (« ce qui concerne... Moïse »), ma quello « da Mosè », cioè « dai libri di Mosè, dal *Pentateuco* ».

τες, ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ, τῷδὲ τινὶ ἀξίως dixi, descriptionem illam plenam esse  
 τῆς γραφῆς ἐφαρμόζειν τὸν λόγον, οὗ mysteriorum, etiam communem non re-  
 ἐστὶ τύπος ἢ σκηνῆ, ἔσθ' ὅτε ἀποπίπ- fugit intellectum.  
 τοντες.

In questo paragrafo Origene considera quei passi scritturali di cui il Cristiano saggio e non presuntuoso non deve determinare esattamente il significato spirituale: egli deve limitarsi a prendere atto del fatto che si trova davanti a simboli (τύποι) di realtà spirituali inaccessibili alla mente umana. L'esempio che fa è quello della costruzione del tabernacolo (*Exod.* 25). Rufino, con *certum... esse* R 84-88, vuole fondere insieme *πειθόμενοι ... λεγομένων* O 65-67 e *ὅσον μὲν ... ἀποπίπτοντες* O 67-70.

In effetti, Origene in O 67-70 riprende e sviluppa ciò che ha detto in O 65-67, distinguendo con evidenza il momento positivo da quello negativo (o, sarebbe meglio dire, eccessivamente audace e pericoloso) nell'interpretazione che di questo passo danno gli esegeti a cui egli si riferisce<sup>9</sup> (*ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ ... οὐ διαμαρτάνοντες, ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ ... ἔσθ' ὅτε ἀποπίπτοντες*)<sup>10</sup>.

Rufino, nel tradurre *πειθόμενοι ... λεγομένων* O 65-67, introduce già la distinzione dei due momenti con il relativo giudizio (*certum quidem habemus quod... aptare tamen... perdifficile, ut non dicam impossibile, puto esse*).

Si può dare di questo fatto la seguente spiegazione: Rufino non ha compreso pienamente (lo vedremo subito) il significato di *ζητοῦσιν ... λεγομένων* O 66-67 (e così anche quello di *ὅσον ... σκηνῆ* O 69-70); perciò egli può aver preferito non ripetere due volte ciò di cui non è riuscito a cogliere il significato. Rufino, infatti, in *aptare... esse* R 86-88, utilizza concetti e termini del testo greco (tanto di *ζητοῦσιν ... λεγομένων* quanto di *ὅσον ... σκηνῆ*), ma non afferra il concetto fondamentale.

Da una parte egli con *aptare* (infinito sostantivo soggetto dell'infinitiva retta da *puto* insieme a *aperire atque disserere*) traduce τῷ ...

<sup>9</sup> Per la problematica identificazione di questi interpreti e l'eliminazione da parte di Rufino di ogni riferimento ad essi vedi *supra*, p. 37.

<sup>10</sup> Oltre che per questo, O 67-70 si differenzia da O 65-67 per il fatto che Origene introduce il concetto di « realtà spirituale di cui è simbolo il tabernacolo ». Infatti solo in O 67-70 Origene dice esplicitamente che è « la realtà spirituale di cui è simbolo il tabernacolo » cioè a cui gli interpreti cercano di adattare ogni particolare della descrizione del tabernacolo.

ἐφαρμόζειν O 69 (anch'esso infinito sostantivato) e con *per singula* ἕκαστον ... τῶν λεγομένων O 67; inoltre con *per singula aperire atque disserere* Rufino rende sostanzialmente il concetto espresso in Origene: il tentativo, nell'esegesi, di render conto di ogni particolare del racconto biblico.

Dall'altra parte, in Rufino viene a mancare il concetto della realtà spirituale fondamentale simboleggiata dal tabernacolo (τῷδέ τιμι ... οὗ ἔστι τύπος ἡ σκηνή O 69-70), in rapporto alla quale gli esegeti di cui qui Origene parla cercano di determinare il significato spirituale di tutti i particolari del resoconto biblico. Cercare ciò che il tabernacolo rappresenta e tale che dia ragione di ogni singolo particolare della descrizione, è questa la pretesa eccessiva dell'allegorismo che qui Origene condanna.

È strano il fatto che Rufino, a proposito di ciò a cui vengono adattati i particolari della narrazione, non abbia tenuto in alcuna considerazione τῷδέ τιμι ... οὗ ἔστι τύπος ἡ σκηνή O 69-70, ma ricorra all'espressione generica ed eludente *suis modis* R 86. Egli, dopo aver ristretto in tal modo il periodo, si sente in dovere di fare un'interpolazione che possa sostituire 'quantitativamente' ciò che egli ha ommesso. Si tratta dell'add. (del tutto innocua) *Tamen... intellectum* R 88-89 che riprende Καὶ ... πεπιστεύκασι O 57-59.

Bisogna dire, in conclusione, che spesso, dinanzi ad alterazioni di questo tipo (più esatto però sarebbe parlare di resa incompleta e insoddisfacente di concetto), sorge il dubbio se l'alterazione non sia dovuta, più che a cattiva comprensione da parte di Rufino del testo greco, alla difficoltà di rendere in latino concetti astratti e complessi di Origene, oppure anche alla consapevolezza che il traduttore aveva del fatto che simili concetti, quand'anche resi con fedeltà, proprio per la loro astrattezza e complessità, sarebbero riusciti ostici al lettore cristiano occidentale.

Un altro esempio interessante di volontà di semplificazione che, come quello appena esaminato, determina una grave alterazione è il seguente:

OBb 224-230

ἴν' ὁ δυνάμενος διδαχθῆναι ἐρευνήσας καὶ τοῖς βάθεσι τοῦ νοῦ τῶν λέξεων ἑαυτὸν ἐπιδοῦς, κοινῶν τῶν ὄλων τῆς βουλῆς αὐτοῦ γένηται δογμάτων. Εἰς δὲ τὰ περὶ τῶν

RBb 282-290

ut per haec forte in profundo latentem sensum spiritus dei et sermonis usitata narratione aliorum prospiciente contextum inuestigare potuisset, atque ita socius scientiae spiritus et diuini con-

ψυχῶν, οὐκ ἄλλως δυναμένων τῆς τελειότητος τυχεῖν χωρὶς τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας, τὰ περὶ θεοῦ ἀναγκαίως ὡς προηγούμενα τέτακται καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ.

silii particeps fieret; quia nec aliter potest anima ad scientiae perfectionem venire, nisi diuinae sapientiae fuerit inspirata ueritate. Igitur de deo, id est de patre et filio et spiritu sancto, ab his uiris diuino spiritu repletis principaliter designatur.

Rufino traduce come se avesse nel testo greco: κοινωνὸς τῶν ὄλων τῆς βουλῆς αὐτοῦ γένηται δογμάτων, τῶν ψυχῶν οὐκ ἄλλως δυναμένων τῆς τελειότητος τυχεῖν χωρὶς τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας. Τὰ περὶ θεοῦ ... Rufino, cioè, stacca consapevolmente Εἰς δὲ ... ἀληθείας O 227-229 da τὰ περὶ θεοῦ ... αὐτοῦ O 229-230 e lo collega a ἴν' ὁ δυνάμενος ... δογμάτων O 224-227. Consapevolmente, ho detto, in quanto egli non tiene alcun conto di Εἰς δὲ τὰ περὶ, che indica chiaramente l'inizio di un nuovo periodo.

A questa cosciente alterazione Rufino è molto probabilmente spinto dal fatto che il periodo Εἰς δὲ ... αὐτοῦ O 227-230 presenta una considerevole complessità, in quanto le anime di cui si parla in O 227-229 sono contemporaneamente oggetto e soggetto di conoscenza. Rufino, per semplificare, fa sí che esse appaiano esclusivamente soggetto di conoscenza, come nel periodo precedente.

Rufino inoltre ha molto probabilmente inteso τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας O 228-229 (*diuinae sapientiae... ueritate* R 287-288) e τῶν ὄλων τῆς βουλῆς αὐτοῦ ... δογμάτων O 226-227 (*scientiae spiritus et diuini consilii* R 285-286; Rufino intende αὐτοῦ O 226 = θεοῦ) come espressioni equivalenti che designano la stessa « scienza e sapienza divina » di cui l'uomo deve divenir partecipe. Per ciò egli non ha tenuto alcun conto della preposizione περὶ davanti a θεοῦ (tra σοφῆς e ἀληθείας). Quella che in O 228-229 è la verità su Dio, cioè la conoscenza di Dio che l'anima acquisisce, diventa in Rufino la verità che Dio possiede (*scientia spiritus, diuinum consilium, diuina sapientia*) e di cui l'anima deve divenir partecipe.

Per concludere, venendo a mancare in Rufino il concetto di « ciò che riguarda le anime » (τὰ περὶ τῶν ψυχῶν) e cosí pure quello di « verità su Dio » (τῆς ... περὶ θεοῦ ἀληθείας), per cui Dio e le anime non appaiono piú come oggetto di conoscenza, si perde necessariamente quel rapporto di priorità di conoscenza (solo quando ha la conoscenza di ciò che riguarda Dio l'uomo può acquisire la conoscenza di ciò che riguarda le anime) che spiega quanto segue: τὰ περὶ θεοῦ ἀναγκαίως ὡς προηγούμενα τέτακται καὶ τοῦ μονο-

γενοῦς αὐτοῦ Ο 229-230 (*Igitur de deo... principaliter designatur* R 288-290).

L'*igitur* di R 288, cioè il nesso logico tra la proposizione a cui esso dà inizio e quella precedente, non si spiega e questa è la conseguenza piú appariscente dell'alterazione.

## 2.8 *Sviluppi d'immagine*

A volte Rufino sviluppa considerevolmente alcune immagini presenti in Origene. L'esempio, la similitudine, l'immagine presa dalla realtà hanno come fine quello di staccare per un attimo il lettore latino dall'astrattezza delle argomentazioni presenti in Origene e al contempo quello di dare evidenza concreta ad alcuni concetti per poterli meglio afferrare e ricordare<sup>1</sup>.

Spesso, però, lo sviluppo d'immagine di Rufino introduce concetti che sono fuori luogo e porta dunque all'alterazione.

### OA 267-272

Ἐκφέρουσα γοῦν ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἢ πιοῦσα γῆ τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀγαθὸν τοῦ ὑετοῦ καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρωνα γῆν ἐλήλυθε, τὸ δὲ ὑποκείμενον, ἡμελημένον καὶ ἀγεώργητον τυγχάνον, ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἐβλάστησεν.

### RA 337-352

Sed quamvis pluuiæ beneficio terra germen utrumque produxerit, non tamen imbribus merito diuersitas germinis adscribetur, sed ad illos iure culpa mali seminis reflectetur, qui cum possint frequenti aratro terram scindere et rastris grauibus torpentes glebas uertere et omnes inutiles radices noxiæ graminis amputare atque succidere cunctisque quibus cultus ille deposcit laboribus ac studiis purgata exculaque noualia uenturis imbribus præparare, hoc quidem facere neglexerunt, desidiæ autem suæ aptissimos fructus, spinas ac tribulos metent; ita ergo fit ut bonitas et æquitas imbrium super omnem terram æqualiter ueniat, sed uno eodemque opere pluuiæ ea quidem terra, quæ culta est, diligentibus utilibusque cultoribus cum benedictione fructus utiles proferat, ea uero, quæ cultorum desidia obduruit, spinas ac tribulos germinet.

<sup>1</sup> Un caso in cui la similitudine che Rufino sviluppa è perfettamente consona al pensiero di Origene e non introduce alcun elemento nuovo è *Qui enim... agnovit* RA

Qui Rufino sviluppa tutta un'immagine che, pur derivando da quella paolina che troviamo in Origene (*Hebr.* 6,7 ss.: è l'immagine di cui si serve Origene per spiegare l'indurimento del Faraone), sposta l'attenzione su un elemento che Origene, a ragion veduta, non prende in considerazione. Tutto questo ha notevoli conseguenze sul pensiero.

Prima di considerare il passo in questione, bisogna rifarsi un poco indietro e soffermarsi su quel punto (O 249-255), in cui Origene, introducendo la citazione di *Hebr.* 6,7, dice che l'indurimento degli uomini nel peccato (rappresentato dall'indurimento del Faraone) avviene διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ O 253-254. L'espressione con cui Origene indica la causa dell'indurimento è estremamente complessa, soprattutto per la difficoltà di comprendere il retto significato di τὸ ὑποκείμενον. Questo termine ricorre altre due volte subito dopo (O 270; O 278-279).

Il Simonetti (n. 58) intende il termine con il significato che aveva preso nello stoicismo, come « il substrato materiale amorfo (ἄποιον) destinato a prendere varie forme a seconda delle qualità (ποιότης) che lo determinano (= ὕλη) ». « Perciò » ne deduce il Simonetti « Origene assegna alla presenza del male in noi un fondamento ontologico » derivato « dal peccato e dall'incorporazione delle creature razionali... ».

Il Crouzel (n. 49-49a) non è d'accordo con questa interpretazione (« Mais cette interprétation d'ὑποκείμενον ici ne s'impose absolument pas ») e fa rilevare come ὑποκείμενον non sia usato sempre da Origene col significato tecnico-stoico di ὕλη.

Prescindendo per il momento dal significato esatto del termine, quello che mi colpisce, tanto nella traduzione quanto nella nota del Simonetti, è il fatto che egli parla di « presenza del male in noi », dunque

459-463. Il paragone tra il rapporto Dio-peccatore e quello medico-malato che Rufino introduce si fonda su alcuni termini presenti qui in Origene che alludono a questo paragone (θεραπείας O 332; ἀσθενείας O 335) e anticipa la lunga e dettagliata similitudine che Origene fa nel § 13 (OA 355 ss.). Rufino sviluppa il paragone seguendo l'andamento logico e sintattico di 'O δὲ ... ἐπιχορηγηθέν O 335-338, ma sostituendo i termini che si riferiscono al peccatore e al suo rapporto con Dio con termini che si riferiscono al malato e al suo rapporto col medico: *Qui enim non intellexerit prius infirmitatem vel aegritudinem suam* R 459-460 corrisponde a 'O δὲ μὴ αἰσθανόμενος τῆς ἰδίας ἀσθενείας O 335, *cum receperit sanitatem* R 461-462 a κἂν εὐεργετῆται O 336, *non erit gratus medico* R 462 a οἰήσεται ἴδιον εἶναι ἀνδραγάθημα τὸ ... ἐπιχορηγηθέν O 337-338, *qui non prius periculum sui languoris agnovit* R 462-463 a μὴ ἑαυτοῦ πεπειραμένος μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνωκώς O 336-337. L'immagine dunque, nelle intenzioni di Rufino, doveva servire ad introdurre il concetto espresso da O 335-338 (passo che, si noti bene, è tradotto da Rufino in R 463-467) e renderlo più evidente (vedi *Ita et* R 463).

in tutti gli uomini, laddove Origene, con τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ ε, in generale, con ἀλλὰ ... σκληρυνόμενον O 252-255, si riferisce ad una sola categoria di uomini, coloro che vengono induriti, rappresentati dal Faraone e di cui è simbolo la terra che produce spine di *Hebr.* 6,7 ss., in opposizione a coloro che non vengono induriti e di cui è simbolo la terra che produce erba.

Non ha dunque senso parlare, in questo contesto, di sostrato di malvagità presente in tutti gli uomini, in quanto Origene, in riferimento a *Hebr.* 6,7 ss., distingue due categorie di uomini e parla di malvagità, di κακία, solo in rapporto a chi è indurito (τὸν σκληρυνόμενον O 255).

Per quanto riguarda l'interpretazione globale di διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ O 253-254, se ne può vedere l'equivalente in διὰ τὴν κακίαν che troviamo in O 282 in un contesto assai simile (in entrambi i contesti, ἢ ἐπακολουθεῖ ... σκληρυνεσθαι O 253-254 e οὕτως ... αὐτοῦ O 280-282, il concetto è lo stesso, con la differenza che nel primo caso si parla degli uomini che vengono induriti, nel secondo del caso specifico del Faraone): all'ἐνέργεια di Dio (ἐνέργεια che nasce da una πρόθεσις χρηστῆ e che dunque è buona) segue l'indurimento di alcuni uomini (rappresentante dei quali è il Faraone), indurimento che è dovuto alla loro κακία.

Vediamo ora di individuare meglio la causa dell'indurimento e, al contempo, cerchiamo di determinare il significato di τὸ ὑποκείμενον.

A conclusione di ciò che segue (il commento a *Hebr.* 6,7 ss.) Origene afferma che la diversa reazione delle due terre alla pioggia non è dovuta a diversità di φύσις: la φύσις della terra che produce spine è la stessa di quella che produce erba (μᾶ τῆ φύσει ὡς γῆ τυγχάνουσα O 274-275); la diversa reazione è dovuta al fatto che una è coltivata (γεωγεγημένη), l'altra è trascurata (ἡμελημένη), dunque dal diverso *status*, dal modo di essere che, come è lecito dedurre, non è permanente, ma, in quanto dipende dall'azione dell'uomo, modificabile.

Traducendo l'immagine in termini di antropologia morale, si ha che tutti gli uomini hanno un'identica φύσις che può volgersi al bene quanto al male (con questo Origene vuole colpire la teoria gnostica delle diverse nature): l'uomo, coltivando (cioè volgendo al bene) o trascurando (volgendo al male) questa φύσις, le dà un'impronta, un carattere, una condizione che è causa della diversa reazione all'azione di Dio. Questa condizione morale dell'uomo dipende dunque unicamente dal libero arbitrio.

Con questo *status*, con questa condizione morale deve essere colle-



gato (se non identificato) il ὑποκείμενον. È infatti nel ὑποκείμενον che Origene vede la causa dell'indurimento dell'uomo e della diversa reazione delle due terre (τὸ δὲ ὑποκείμενον, ἡμελημένον καὶ ἀγεώρητον τυγχάνον, ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἐβλάστησεν O 270-272). A favore di questo collegamento tra ὑποκείμενον e *status*, condizione morale, si veda un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* che presenta molti punti di contatto con III 1,10. Si tratta di *comm. in Io. XXXII 24 GCS IV*, p. 468, 5-21 e in particolar modo delle righe 6-13.

ὡσπερ ὁ ἀναξίως ἐσθίων τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου ἢ πίνων αὐτοῦ τὸ ποτήριον εἰς κριμα ἐσθίει καὶ πίνει, τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὑποκειμένη μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βέλτιον, χεῖρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κριμα · οὕτω τὸ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ψωμίον ὁμογενὲς ἦν τῷ δοθέντι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις ἐν τῷ « Λάβετε, φάγετε », ἀλλ' ἐκείνοις μὲν εἰς σωτηρίαν, τῷ δὲ Ἰουδα εἰς κριμα, ὡς μετὰ τὸ ψωμίον εἰσεληλυθέναι εἰς αὐτὸν τὸν Σατανᾶν.

« Come colui che indegnamente mangia il pane del Signore o beve il suo calice mangia o beve a sua condanna, poiché l'unica virtù buona (presente) nel pane e nel calice produce il bene nella disposizione buona soggetta (o meglio, soggiacente, *sc.* alla virtù del pane e del vino), mentre ingenera la condanna nella disposizione cattiva, così il boccone dato da Gesù era della stessa specie di quello dato anche agli altri apostoli nel dire: 'Prendete, mangiate', ma, mentre per costoro (si era risolto) a salvezza, per Giuda (si era risolto) a condanna, cosicché dopo quel boccone entrò in lui Satana ».

I punti di contatto, abbiamo detto, tra questo passo e il nostro sono moltissimi: piú che l'analogia di termini (si veda per l'appunto ὑποκειμένη r. 8; ἐνεργαζομένης r. 9, che richiama ἐνεργεῖα OA 251 e ἐνέργεια OA 259) è l'analogia concettuale che colpisce: τῆς μιᾶς ... τὸ κριμα r. 7-9 va messo in parallelo con μιᾶ ἐνεργεῖα ... σκληρύνει OA 251-252, con μιᾶς δὲ ἐνεργείας ... ἀκανθοφορεῖ OA 260-262 e con οὕτως ... Ἑβραίοις OA 280-283. In tutti questi passi Origene sottolinea l'unità e l'universalità dell'azione di Dio (i miracoli d'Egitto, la pioggia dell'esempio paolino, il pane dato da Cristo ai discepoli nell'ultima cena), a cui si contrappone la diversità di reazione che a quell'unica azione divina hanno le due ben distinte categorie di uomini, di cui sono simbolo le due terre di *Hebr.* 6,7 (da una parte il Faraone, Giuda e gli uomini di cui è simbolo la terra che produce spine, dall'altra gli Egizi che partirono insieme agli Ebrei, gli altri apostoli e gli uomini di cui è simbolo la terra che produce erba).

La causa della diversa reazione è da Origene indicata nella diversa condizione, nella diversa disposizione morale degli uomini di cui è simbolo la diversa condizione delle due terre: ὑποκειμένη μὲν διαθέσει

κρείττονι ... χείροني δὲ γ. 8-9, διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ OA 253-254, τὸ δὲ ὑποκείμενον, ἡμελημένον καὶ ἀγεώργητον τυγχάνον... OA 270-271.

È illuminante nel passo del *comm. in Io.* il termine διάθεσις col participio ὑποκειμένη: esso indica qui per l'appunto la condizione, lo *status*, la disposizione morale di chi è soggetto alla δύναμις divina. ὑποκεισθαι ha qui il valore di « essere soggetto, sottoposto ad una determinata azione esterna »<sup>2</sup>.

È possibile pensare che anche nel nostro passo del *princ.* τὸ ὑποκείμενον abbia il significato di « ciò che è soggetto all'ἐνέργεια di Dio »?

Questo significato sembra calzante in Οὐκοῦν ... ἐβλάστησεν O 269-272, passo che possiamo tradurre: « E dunque la bontà della pioggia è giunta anche sulla terra cattiva, ma ciò che era ad essa (pioggia) sottoposto (oppure, ciò che ne subiva l'azione), essendo trascurato ed incolto, ha prodotto spine e triboli ». Sono qui chiaramente contrapposti agente esterno (τὸ μὲν ἀγαθὸν τοῦ ἕτεοῦ) e ciò che ne subisce l'azione (τὸ δὲ ὑποκείμενον).

Il suddetto significato si adatta anche a παρὰ τὸ ὑποκείμενον O 278-279 nell'esempio della diversa reazione della cera e del fango al sole: « il sole... non direbbe una menzogna se si tiene conto di ciò che ne subisce l'azione... ».

Venendo infine a διὰ ... κακοῦ O 253-254 e ricordando quanto si è detto prima, cioè che si può vedere l'equivalente di questa espressione in διὰ τὴν κακίαν O 282, possiamo tradurla: « a causa della malvagità che è soggetta, soggiace all'azione di Dio » (come se fosse διὰ τὴν ὑποκειμένην κακίαν).

Tornando all'interpretazione del Simonetti che vede in τὸ ὑποκείμενον l'equivalente della ὕλη stoica (cioè il sostrato materiale amorfo) e a quella del Crouzel che, se non accetta l'accezione tecnica stoica del termine, lo intende sempre come 'substrat' (come del resto anche il Görgemanns), vorrei ricordare che in Origene τὸ ὑποκείμενον molto spesso ha, oltre il significato di: 1) *oggetto* di cui si parla<sup>3</sup>, quello analogo di 2) *soggetto, persona* ed è usato per indicare la Persona divina nella Trinità<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Questo significato si trova anche in *comm. in Matth.* XIII 27 GCS X, p. 254, 16: καὶ μηκέτι ὑποκείμενοι πονηρῶ τινι δυνάμει.

<sup>3</sup> Cf. *Cels.* VI 25 SC 147, p. 242, 25.

<sup>4</sup> Cf. *Prat.* pp. 169-171, in particolar modo: « Quoique ὑποκείμενον soit pro-

Anche se nel nostro passo questi significati non sono adatti<sup>5</sup>, essi ci mostrano come per Origene τὸ ὑποκείμενον non solo non abbia sempre il significato tecnico-filosofico di ὕλη, ma neppure quello generico di sostrato: la varietà dei significati è tale che, ogni volta che troviamo questo termine, dobbiamo determinarne il significato in base al contesto.

Se consideriamo ora la traduzione di Rufino, vediamo che διὰ ... κακοῦ O 253-254 è da lui omesso e sostituito con *dum criminum poena differtur* R 318: questa add. come si vedrà altrove (p. 138), è anticipazione e introduce un concetto che, proprio perché formulato in un altro contesto, è qui inopportuno.

Con tale sostituzione viene a mancare in Rufino la vera causa dell'indurimento dell'uomo, quella causa che è nell'uomo (τοῦ παρ' ἑαυτοῦ κακοῦ O 254). Origene vuole evidenziare questo concetto di causa che è nell'uomo, proprio per salvaguardare il libero arbitrio: ciò che viene dal di fuori non ci può condizionare nelle nostre scelte morali (cf. OA 73-78). Così anche l'azione divina (i miracoli d'Egitto nell'episodio biblico dell'indurimento del Faraone, la pioggia nell'esempio di *Hebr.* 6, 7ss.), in quanto è qualcosa di esterno all'uomo, non è (per usare la terminologia stoica ripresa da Origene in OA 62) αὐτοτελεῆς αἰτία delle sue scelte morali<sup>6</sup>. E, in riferimento all'immagine paolina, è nella ter-

prement l'objet dont on parle..., c'est aussi le sujet d'attributions et, équivalentement, le *suppôt*... Ainsi les titres du Christ sont divers, mais le *sujet* auquel ils s'appliquent est un: τὸ ὑποκείμενον ἔν ἑστίν (*In Jerem. hom.* VIII, 2. P.G. XIII, 337) » (p. 169) e « En résumé, πρόσωπον ne joue aucun rôle dans la doctrine de la Trinité; ὑποκείμενον est le *sujet*, le *suppôt*, la *personne*... » (p. 171).

Per questo significato, oltre a *hom. in Ier.* VIII 2 SC 232, p. 358, 10-12, cf. *comm. in Matth.* XVII 14 GCS X, p. 624, 16 e *or.* XV 1 GCS II, p. 334, 4-6.

<sup>5</sup> Il primo, però, può essere accostato al significato che, a mio avviso, τὸ ὑποκείμενον ha nel nostro passo: « ciò che è oggetto dell'azione di Dio ».

<sup>6</sup> Essa è, in questo caso, προκαταρκτικὴ αἰτία = « causa che dà l'avvio allo svolgimento ». Il concetto di fondo su cui si impernia l'argomentazione origeniana di O 249-283 sembra essere mutuato allo stoicismo e in particolar modo a Crisippo, che aveva studiato a fondo le cause ed il problema del rapporto tra *heimarmene* e libero arbitrio. Ricordiamo il paragone del cilindro (SVF II 1000), che riassume bene le conclusioni a cui egli era giunto: *Sicut lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causa quidem ei et initium praecipitantis fueris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet: sic...* Come ben fa notare il Pohlenz, a questi risultati Crisippo era pervenuto stimolato dai dibattiti medici del suo tempo: « La medicina del suo tempo insegnava che una malattia è causata da una sollecitazione esterna, per esempio dalla temperatura anormale, ma che la vera causa della malattia risiede nella disposizione interna del corpo, più o meno sensibile alla sollecitazione, e nei processi patologici » (Pohlenz, I, 209).

ra, non nella pioggia, che bisogna vedere la vera causa di ciò che essa produce, piú precisamente nella *διάθεσις* della terra, nel suo essere coltivata o trascurata.

Tornando alla traduzione di Rufino, riteniamo con il Crouzel (n. 49-49a) che l'om. di *διὰ ... κακοῦ* O 253-254 sia dovuta a motivi di prudenza: Rufino deve avere inteso τὸ ὑποκείμενον come l'hanno inteso il Simonetti, il Crouzel e il Görgemanns, come 'sostrato'. Ma un termine latino con questo significato (*substratum, substantia*) sarebbe stato pericoloso in questo contesto, in quanto avrebbe indicato qualcosa di permanente, di costitutivo, di intrinseco nella natura dell'uomo: il lettore sarebbe stato portato a vedere nella natura del Faraone la causa del suo indurimento<sup>7</sup>. Tanto piú che, sia qui che piú avanti, Origene attribuisce alla condizione morale dell'uomo, alla condizione delle terre (*διάθεσις*) la causa rispettivamente dell'indurimento e della diversa produzione. Origene insiste su tale condizione, senza evidenziare il fatto che essa è il frutto, il risultato della libera scelta e della conseguente azione dell'uomo che l'ha determinata<sup>8</sup>.

Ciò è dovuto soprattutto alla similitudine paolina: per parlare dell'azione che determina la condizione, lo stato del terreno, Origene avrebbe dovuto necessariamente introdurre un elemento esterno al terreno (il contadino, che lo coltiva o lo trascura, di *Hebr.* 6, 7: *ἐκείνοις, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται*) e, così facendo, annullare il concetto di causa che è nel terreno in contrapposizione all'azione esterna della pioggia. Origene invece, come si è detto, voleva proprio sottolineare il concetto di causa che è nell'uomo.

Inoltre, dal momento che il terreno è simbolo dell'uomo e colui che fa piovere (τὸν ὕοντα O 263) è simbolo di Dio, il contadino avrebbe rappresentato un terzo elemento scomodo e difficilmente inquadrabile in questo rapporto dicotomico uomo-Dio.

È dunque per tali motivi che Origene lascia da parte questo elemento presente nella similitudine paolina e considera solamente lo stato, la condizione della terra<sup>9</sup>. Solo nella terra e nella sua condizione bi-

<sup>7</sup> Si noti che Rufino non rende τὸ ὑποκείμενον neanche negli altri due passi in cui il termine compare (O 270 e O 278-279).

<sup>8</sup> Origene, invece, sottolinea questo concetto in OA 380-383 a proposito della *περὶ ὁδοῦ γῆς* della parabola del seminatore. Abbastanza sconcertante è invece il paragone in O 276-280 (l'azione del sole sulla cera e sul fango), in quanto la diversità di *status* della cera e del fango non è il risultato di un'azione precedente. Questo ci fa capire quanto Origene volesse sottolineare il concetto di causa che è nell'uomo.

<sup>9</sup> Questo è evidente in τὸ δὲ ὑποκείμενον, ἡμελημένον καὶ ἀγεώγητον

sogna vedere la causa di ciò che produce: per questo è la terra ad essere « riprovevole e prossima alla maledizione » (ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς O 269).

Siamo così venuti al passo che ci interessava: Ἐκφέρουσα ... ἐγγύς O 267-269.

Il passo è sviluppato da Rufino in *Sed quamvis... tribulos metent* R 337-346, di cui la prima parte (*Sed... adscribetur* R 337-339) è perfettamente consona a quanto Origene ha già detto e dirà, mentre la seconda (*sed... metent* R 339-346) introduce nuovi elementi e sviluppa immagini e concetti assenti in Origene.

Nel passo di Rufino la *culpa mali seminis* R 339-340 (cioè la causa della produzione di spine e di triboli) è attribuita non alla terra, ma ai contadini: ἐκείνοις δι' οὗς καὶ γεωργεῖται (*Hebr.* 6, 7).

Rufino, dunque, stimolato certo anche dal desiderio di attenersi al testo paolino, risale alla causa della condizione in cui si trova il terreno che produce spine, cioè alla inattività dei contadini: gli sembrava assurdo attribuire la colpa della condizione della terra alla terra stessa, come se la terra avesse la possibilità di coltivarsi da sola; egli sente, dunque, la viva necessità di introdurre l'elemento uomo e la sua volontà a monte del rapporto pioggia-terra.

Rufino si dilunga nel descrivere le attività dei contadini, i molteplici lavori e le assidue cure con cui devono preparare la terra per le piogge non solo per compiacimento letterario, ma per evidenziare il continuo e strenuo lavoro di purificazione che l'uomo deve sostenere per essere virtuoso, la continua vigilanza su se stesso pronta ad eliminare dal di dentro, dal proprio essere tutti gli ostacoli ed impedimenti ad una autentica vita cristiana.

Egli dunque punta l'obbiettivo sul libero arbitrio, sulla volontà, su ciò che l'uomo deve fare per poter essere pronto ad accogliere l'azione di Dio. La sua immagine si sviluppa sí autonomamente, senza espliciti riferimenti morali e intessuta di reminiscenze virgiliane<sup>10</sup>. Ciò non toglie però che essa, considerata in relazione a tutto il contesto, abbia una forte carica morale (che si condensa alla fine in *hoc quidem facere n e g l e x e r u n t , d e s i d i a e a u t e m s u a e a p t i s s i m o s f r u c t u s , s p i*

τυγχάνων O 270-271: il participio perfetto passivo e l'aggettivo verbale indicano lo stato derivato da azione. Origene lascia in ombra il soggetto dell'azione e l'azione stessa per soffermarsi sulla condizione di ciò che è oggetto dell'azione.

<sup>10</sup> Cf. Bardy, *Recherches*, p. 127 e Crouzel, n. 51-51a.

*nas ac tribulos metent* R 345-346<sup>11</sup>) tipicamente omiletica<sup>12</sup>.

È questo dunque un esempio di intrusione di immagini e toni omiletici all'interno di un'opera di ricerca come il *princ.*

Ciò che è importante rilevare è il fatto che, se l'immagine di Rufino sottolinea in modo perfettamente consono al pensiero di Origene<sup>13</sup> il ruolo del libero arbitrio nel determinarsi della condizione morale dell'uomo, è vero altresì che essa rompe tutta la simbologia origeniana imperniata su *Hebr.* 6, 7 e che viene spiegata in OA 272-275: la terra in Rufino non è più simbolo della volontà dell'uomo nella sua globalità, ma di una sua parte, di una sua componente, quella passiva che viene plasmata e modellata dalla componente rappresentata dai contadini.

L'immagine del contadino è ribadita anche più avanti da due add. di Rufino: *diligentibus utilibusque cultoribus* R 349-350 e *cultorum desidia* R 351.

Il fatto curioso è che, quando Origene al termine del paragrafo spiega, in relazione all'episodio dell'indurimento del Faraone, gli elementi dell'immagine paolina (OA 272-275), la pioggia e le due terre (senza prendere dunque in considerazione i contadini), Rufino (RA 352-357) lo segue e non parla dei contadini, che hanno un ruolo fondamentale all'interno della sua immagine.

Questo è un esempio di incoerenza: Rufino prende dall'immagine paolina un elemento che Origene non prende in considerazione, gli dà un rilievo notevolissimo, sviluppando su di esso tutta un'immagine e poi tralascia di spiegarne il significato e distaccarsi in questo da Origene.

#### OA 355-363

Ὡσπερ γάρ τινα καὶ ἰατροὶ δυνάμενοι τάχιον ἰάσασθαι, ὅταν ἐγκεχυμένον ἰδὼν ὑπονοῶσιν ὑπάρχειν περὶ τὰ σώματα, τὸ ἐναντίον τῷ ἰάσασθαι ἐργάζονται, διὰ τὸ ἰᾶσθαι βούλεσθαι ἀσφαλέστερον τοῦτο ποιῶντες, ἡγοῦμενοι κρείττον εἶναι πολλῷ χρόνῳ παρακατασχεῖν τινα ἐν τῷ φλεγμαίνειν καὶ κάμνειν ὑπὲρ τοῦ

#### RA 492-502

Sicut enim medici interdum cum possint celerius obducere uulnerum cicatrices, praesentem dissimulant et differunt sanitatem melioris sanitatis firmiorisque prospectu, dum melius esse norunt moram facere in tumoribus uulnerum et maligni humoris fluentes paulisper sinere meatus, quam festinare ad superficiem sanitatis et abstrusis in ue-

<sup>11</sup> Si noti l'accostamento *neglexerunt, desidiae* e si ricordi che è nella ἀμέλεια e ἄσθηνιά che Origene vede la causa del decadere morale dell'essere razionale.

<sup>12</sup> Cf., ad es., *hom. in Ier.* V 13 SC 232, pp. 312, 33 ss.

<sup>13</sup> Cf. per l'appunto, oltre il passo citato delle *hom. in Ier.*, OA 380 ss.

βεβαιότερον αὐτὸν τὴν ὑγείαν ἀπολαβεῖν, ἢ περὶ τάχιον μὲν ῥῶσαι δοκεῖν, ὕστερον δὲ ἀναδύναι καὶ πρόσκαιρον γενέσθαι τὴν ταχύτεραν ἴασιν.

nis fomitem uenenati humoris includere, qui utique exclusus a solitis meatibus serpet sine dubio in interiora membrorum atque ipsa uitalia uiscerum penetrabit, non iam morbum corpori, sed uitae inlaturus exitium.

Qui Rufino modifica e sviluppa autonomamente una similitudine di Origene. Osserva il Rist, p. 103: « A little later Rufinus develops the medical metaphor in a passage with no parallel in Origen's Greek. We now hear of gangrenous wounds (*in tumoribus vulnerum*), the flowing of malignant humours and the seeping of poisoned matter from the veins to the interior parts of the body and the very vitals themselves (*ipse uitalia uiscerum penetrabit*). Unimportant theologically, you will say. Perhaps, but not methodologically ».

La similitudine è quella già nota tra l'azione di Dio nei riguardi del peccatore e l'azione del medico nei riguardi del malato<sup>14</sup>.

L'immagine del peccatore come malato è introdotta già da Rufino colla metafora *his qui uenenis malitiae profundioris infectis uenit* R 491-492. Essa è add. di Rufino e serve a preparare alla similitudine, che invece in Origene è introdotta *ex abrupto*. Vediamo ora come Rufino tratta la similitudine di O 355-363.

Rufino introduce l'immagine delle ferite (*obducere uulnerum cicatrices* R 493; *in tumoribus uulnerum* R 496) che è del tutto assente in Origene. Infatti in Origene si parla di ἐγκερκρυσμένον ἰὸν O 356-357, dunque di veleno che causa una infiammazione (vedi più avanti ἐν τῷ φλεγμαίνειν O 360).

Rufino conserva sí l'immagine del veleno (*maligni humoris* R 496, *uenerati humoris* R 498), ma la collega a quella delle ferite: le ferite di vengono lo sbocco dell'infiammazione, consentendo al veleno di fuoriuscire. Chiudendo le ferite con una cura superficiale e affrettata il veleno rimane chiuso all'interno del corpo e può riuscire mortale.

Tutto questo sviluppo di immagini (e, conseguentemente, di pensieri) è assente in Origene. È legittimo domandarsi da dove Rufino abbia potuto prendere quest'immagine delle ferite.

Nel § 17 di questo stesso frammento Origene, in un contesto molto simile al nostro (μήποτε τάχιον ... περιπέσσωσι O 510-513 presenta

<sup>14</sup> Cf. n. 1. Sull'immagine del medico in Origene cf. Koch, pp. 74-75 e 135-136.

notevoli analogie con O 355-363 a livello concettuale<sup>15</sup> e anche terminologico<sup>16</sup>), parla di « ferite della malvagità » (τῶν τῆς κακίας τραυμάτων O 511-512), riferendosi ai peccati dell'uomo. È dunque possibile che Rufino anticipi un'immagine usata da Origene molto più avanti, unendola all'immagine del veleno, così da sviluppare la similitudine nel modo che si è detto.

Si può però anche pensare che Rufino avesse presenti due passi della *Filocalia* relativi al problema dell'indurimento e della morte del Faraone in cui non solo troviamo la stessa immagine del medico, ma anche concetti affini a quelli di OA 355-370<sup>17</sup>. Origene fa in questi passi riferimento al caso dei morsi dai cani rabbiosi (λυσσοδῆκτοι), per la cui terapia i medici provocano infiammazioni e gonfiore (φλεγμοναὶ καὶ διοιδήσεις) in modo da tirare alla superficie il veleno (ἰός) entrato in profondità nei loro corpi. Colpisce il fatto che nello sviluppo di Rufino troviamo sia l'immagine dei gonfiore (*in tumoribus vulnerum* R 496) sia l'opposizione esterno-interno del corpo (*festinare... penetrabit* R 497-501)<sup>18</sup>.

È dunque possibile che anche l'immagine della ferita sia stata ripresa da questi passi, in cui, se non è introdotta esplicitamente, è presupposta.

<sup>15</sup> In entrambi i passi è sostenuta la stessa teoria che una guarigione-redenzione troppo rapida può presentare pericoli di ricaduta per il malato-peccatore.

<sup>16</sup> τάχιον ἰάσασθαι O 356 τάχιον ... ἰαθέντες O 510-511.

<sup>17</sup> *Philoc.* XXVII 5 SC 226, p. 282, 1-9:

Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τινῶν σωματικῶν παθημάτων, εἰς βάθος ἴν' οὕτως εἶπω τοῦ κακοῦ κεχωρηκότος, ὁ ἰατρὸς διὰ τινῶν φαρμάκων εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἔλκει καὶ ἐπισπᾶται τὴν ὕλην, φλεγμονὰς χαλεπὰς ἐμποιῶν καὶ διοιδήσεις καὶ πόνους πλείονας ἢ οὓς εἶχε τις πρὶν ἐπὶ τὸ θεραπευθῆναι ὀδεῦσαι · ὥσπερ ἔθος αὐτοῖς ποιεῖν ἐπὶ λυσοδῆκτων καὶ ἐτέρων τινῶν τὰ παραπλήσια τούτοις πεπονθότων · οὕτως οἶμαι καὶ τὸν θεὸν οἰκονομεῖν τὴν κρύφιον κακίαν εἰς τὸ βάθος κεχωρηκυῖαν τῆς ψυχῆς.

*Philoc.* XXVII 9 SC 226, p. 298, 1-8:

Ἐτι δὲ ἐφίστημι ἐν τοῖς κατὰ τὸν τόπον μήποτε, ὥσπερ οἱ ἰατροὶ τῶν λυσοδῆκτων τὸν ἰὸν ἐπισπῶμενοι εἰς τὴν ἐπιφάνειαν, ἵνα μὴ ἔνδον νεμόμενος διαφθεῖρη τὸν ἄνθρωπον, χαλεπωτέρας ἐμποιοῦσι διαθέσεις καὶ φλεγμονάς · οὕτως ὁ θεὸς τὴν ἐγκρυπτομένην καὶ ἐμφωλεύουσαν τοῖς βάθεσι τῆς ψυχῆς κακίαν, διὰ τῆς αὐτοῦ ἰατρικῆς ἐπισπᾶται ἐπὶ τὰ ἔξω, ὥστε φανερὰν αὐτῆν καὶ ἐναργεστέραν γενέσθαι, ἵνα μετὰ τοῦτο τὴν ἐξῆς ἐπαγάγη θεραπείαν.

I due passi sono compresi in due frammenti di opere non bene identificate sull'*Esodo*, per cui cf. Junod, Origène, *Philocalie* 21-27, pp. 103-120.

<sup>18</sup> Con la differenza però che nei due passi della *Filocalia* il veleno viene dal medico tratto in superficie dall'interno, mentre Rufino prospetta il pericolo che esso dalle parti esterne penetri negli organi interni.



Il Rist conclude la sua breve analisi del passo in questione con le parole: « Unimportant theologically, you will say. Perhaps, but not methodologically ». Bisogna dire invece che Rufino, nello sviluppo della similitudine, introduce un elemento nuovo e importante anche dal punto di vista teologico.

Esso è al termine della similitudine, è, per la precisione, rappresentato dall'ultimo ' colon ' del lungo periodo R 492-502 (*non iam morbum corpori, sed vitae inlaturus exitium* R 501-502); è dunque in una posizione cruciale ed è per giunta evidenziato da due mezzi retorici: il chiasmo e l'antitesi<sup>19</sup>.

Mentre in Origene si parla di ricaduta (ἀναδύναι O 362) e di guarigione momentanea e precaria (πρόσκαιρον... ἴασιν O 363) come effetto di una cura affrettata, in Rufino il veleno, non trovando sbocco all'esterno, si rivolge all'interno e porta alla morte. Questo, in termini morali, significa che una ricaduta nel peccato è mortale per il peccatore.

Origene, certo, prospetta la ricaduta come momento estremamente grave (per evitare il quale il medico trattiene il paziente nel male), eppure non dice che è mortale e neppure che essa comporta pericolo di morte.

Va osservato che più avanti (là dove Origene sviluppa, in linea con la parabola del seminatore, l'immagine di Dio come agricoltore sempre per evidenziare il concetto di βραδίων θεραπεία) è detto (OA 396-400) che in certi casi Dio interviene sull'uomo affrettamente, proprio perché con la ' ricaduta ' <sup>20</sup> l'uomo capisca di non essere ancora pronto per raccogliere il suo seme. La ricaduta nel peccato non è totalmente negativa, ha anzi una sua utilità, in quanto fa sí che l'uomo acquisisca consapevolezza della necessità di una ' cura-coltivazione ' in tempi lunghi.

Vediamo dunque, in questo caso, come Rufino, nello sviluppare la similitudine di Origene, introduce un elemento nuovo che è in contrasto col pensiero di Origene ed è dunque importante dal punto di vista teologico.

OA 593-600

Ὡσπερ οὖν εἰ λέγομεν · οὐ τοῦ οἰκοδομοῦντος ἀλλὰ τοῦ θεοῦ ἔργον

RA 803-815

Vt, uerbi causa, si uideamus ali-  
quod magnificentum opus et praeclari aedi-

<sup>19</sup> Si noti che il ' cursus tardus ' in *inlaturus exitium*.

<sup>20</sup> Origene non usa questo termine forse anche per l'immagine alla quale fa riferimento, quella della pianta che si dissecca per non avere profondità di terra. Ma il concetto di ricaduta è implicito nel pensiero e della parabola e di Origene.

ἔστιν τόδε τὸ οἰκοδόμημα, καὶ οὐ τοῦ φυλάξαντος κατόρθωμα ἀλλὰ τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ τὸ μηδὲν πεπονθέναι ἀπὸ πολεμίων τήνδε τὴν πόλιν, οὐκ ἂν πταίοιμεν, ὑπακουομένου μὲν τοῦ καὶ κατὰ τὸν ἄνθρωπὸν τι γεγόνεναι τοῦ δὲ ἀνδραγαθήματος εὐχαρίστως ἐπὶ τὸν τελειωτὴν θεὸν ἀναφερομένου.

ficii moles decora constructione sublatas, nonne iure meritoque dicemus non haec humanis uiribus, sed diuina ope ac uirtute constructa? Nec tamen ex hoc cessasse et nihil omnino egisse etiam humani studii labor atque industria designabitur. Vel iterum si uideamus urbem aliquam graui hostium obsidione circumdatam, minaces inferri machinas muris, uallo, telis, ignibus cunctisque bellorum instrumentis, quibus excidia parantur, urgeri; si repelli hostis potuit et fugari, digne meritoque urbi liberatae salutem a deo praestitam dicimus, nec tamen per hoc defuisse uigilum excubias, procinctum iuuenum et custodientium uigilias designamus.

Rufino sviluppa τόδε τὸ οἰκοδόμημα O 595 in *si uideamus... sublatas* R 803-805 e τὸ μηδὲν ... πόλιν O 596-597 in *si uideamus... fugari* R 809-812<sup>21</sup>.

Questo secondo sviluppo è il piú ampio. Nella descrizione della città assediata Rufino si sofferma con compiacimento sui particolari concreti (*minaces... urgeri* R 810-812): questo nuoce all'allegoria origeniana (non sviluppata, ma solo accennata) per cui la città di *Psalm.* 126,1 è simbolo di una parte dell'anima (τὴν ἐν τῇ ψυχῇ πόλιν OA 588-589). Si potrebbe obiettare che anche i particolari concreti dell'immagine rufiniana possono essere intesi allegoricamente (per cui, ad es., i *bellorum instrumenta* sarebbero simbolo degli espedienti di cui si servono le *adversae potestates*, i demoni, per espugnare e conquistare l'animo umano). Ma Rufino non introduce nulla che possa indurre il lettore ad una interpretazione allegorica della sua descrizione; anzi, lo sviluppo d'immagine è voluto proprio per *delectare* il lettore, per disimpegnarlo dall'astrattezza dell'argomentazione, concedendogli un *exemplum* tratto dalla realtà. È fuori discussione che ogni lettore della traduzione rufiniana, dinanzi alla descrizione della città assediata, l'ha intesa nel suo valore concreto e non simbolicamente. Un preteso valore allegorico della descrizione di Rufino andrebbe infatti contro il significato stesso che il traduttore e i suoi lettori davano allo sviluppo d'immagine.

Si osservi poi che Rufino sostituisce il singolo difensore (τοῦ

<sup>21</sup> Su questo sviluppo d'immagini cf. Cruzel, n. 105a.

φυλάξαντος O 595) con una pluralità di difensori (*vigilum... iuvenum... custodientium* R 814-815), il che allontana ulteriormente il lettore dall'idea del rapporto Dio-singola anima.

Lo sviluppo di Rufino è negativo anche per i seguenti fatti:

1) in esso si perde in gran parte la contrapposizione οὐ τοῦ οἰκοδομοῦντος ἀλλὰ τοῦ θεοῦ ἔργον ἐστὶν O 594-595 e quella οὐ τοῦ φυλάξαντος κατόρθωμα ἀλλὰ τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ O 595-596, con cui Origene vuole riecheggiare la contrapposizione di *Rom.* 9, 16 Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος Θεοῦ in modo da evidenziare il collegamento tra *Rom.* 9, 16 e *Psalms.* 126, 1. Rufino mantiene la contrapposizione tra azione umana e divina solo nell'esempio della costruzione dell'edificio: *non haec humanis viribus, sed divina ope ac virtute constructa* R 805-806<sup>22</sup>. Ma la contrapposizione di Rufino non ha più niente a che vedere con quella di *Rom.* 9,16: al posto dei participi al genitivo *volentis, currentis, miserentis* abbiamo i sostantivi all'ablativo *viribus, ope, virtute*. Si può dire che in Rufino il gusto (tutto letterario) per la reminiscenza poetica ha prevalso sul dovere di rendere un riecheggiamento scritturale.

2) Rufino traduce e sviluppa ὑπακουομένου ... γεγονέναι O 597-598<sup>23</sup>, ma non τοῦ δὲ ... ἀναφερομένου O 598-600.

Rufino evidentemente ha ritenuto che questo concetto fosse espresso a sufficienza in *nonne... constructa?* R 805-806 e *digne... dicimus* R 812-813 (che, a loro volta, riprendono e ribadiscono εὐλόγως ... δεσπότης O 591-593<sup>24</sup>). In effetti, qui Origene in τοῦ δὲ ... ἀναφερομένου sembra ripetersi (ripetere cioè εὐλόγως ... δεσπότης O 591-593), senza dare la spiegazione del perché si debba attribuire soltanto a Dio l'opera a cui concorre anche l'uomo<sup>25</sup>. In realtà la spiegazione, anche se non è data in termini espliciti, viene fuori da εὐ-

<sup>22</sup> Vedi RBa 52 *non haec humanis viribus aut opibus agi*. In entrambi i casi ci troviamo davanti ad una reminiscenza di Verg. *Aen.* XII, 427: *non haec humanis opibus, non arte magistra*. Della reminiscenza poetica, come dello sviluppo d'immagini, Rufino si serve per dare alla sua traduzione un carattere più letterario.

<sup>23</sup> Con *Nec tamen... designabitur* R 807-808 e *nec tamen... designamus* R 814-815. Rufino, dunque, applica il concetto espresso in termini asciutti e generici da Origene (κατὰ τὸν ἀνθρώπῳ τι γεγονέναι) ai due casi particolari, rivestendolo di forme concrete (non senza un notevole compiacimento dell'effetto retorico, che sfocia nel pleonasma, o meglio, nella tautologia; cf. *vigilum excubias, prociunctum iuvenum et custodientium vigiliis* R 814-815).

<sup>24</sup> Infatti *iure meritoque* R 805 e *digne meritoque* R 812-813 riprendono εὐλόγως O 591.

<sup>25</sup> Questa spiegazione viene data chiaramente più avanti, dopo l'esempio del ti-

χαρίστως e dall'epiteto τελειωτῆν: l'uomo attribuisce la sua opera a Dio proprio perché riconosce che il compimento di essa è dovuta a Dio, signore di tutto, e di ciò lo ringrazia. È dunque nel riconoscimento dell'onnipotenza divina che l'uomo, per umiltà, devozione e gratitudine, non fa parola del proprio operato.

Proprio per questo risulta grave anche l'om. da parte di Rufino di ἐπὶ πάντων O 596 (rilevata dal Bardy, *Citations*, p. 117) e quella, strettamente connessa, di τοῦ τῶν ὄλων δεσπύζοντος O 593. Tali epiteti, apparentemente superflui<sup>26</sup>, hanno invece l'importante funzione di ribadire l'onnipotenza divina, rispetto alla quale l'azione umana è niente<sup>27</sup>.

Vediamo dunque come uno sviluppo d'immagini, apparentemente del tutto innocuo, sia invece per diversi aspetti negativo.

OA 615-619

Πρὸς γὰρ τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν  
καὶ τὴν τῶν ἀέρων εὐρασίαν καὶ τὴν  
τῶν ἀστέρων λαμπρότητα, συνερ-  
γούντων τῇ τῶν ἐμπλεόντων  
σωτηρίᾳ, πόστον ἂν ἀριθμὸν ἔχειν  
λέγοιτο τῆς ἐπὶ τὸν λιμένα ἀποκατα-  
στάσεως ἢ κυβερνητικῆ τέχνη;

RA 834-841

Sic cum et nauis superauerit marina  
discrimina, quamuis multo labore nautarum  
et omni nauticae artis opere inpen-  
so et gubernatoris studio atque industria  
abhibita res agatur, uentorum quoque  
adspirantibus flatibus et astrorum signis  
diligenter notatis, si quando tamen ue-  
xata undis et fluctibus fatigata ad por-  
tum salua peruenit, nemo sani sensus  
nisi dei misericordiae salutem nauis ad-  
scribet.

Rufino sviluppa retoricamente l'esempio del timoniere, cambian-  
done la fisionomia al punto da farne un esempio diverso da quello di  
Origene. Nell'esempio di Origene vengono distinti nettamente (e con-  
trapposti) gli eventi esterni (le condizioni metereologiche) dall'azione  
dell'uomo (l'arte del pilota)<sup>28</sup>.

moniere in ἄλλα ... ἐφ' ἡμῖν O 620-625: il contributo di Dio ha un valore infinitamente superiore a quello dell'uomo.

<sup>26</sup> A torto commenta il Bardy, *loc. cit.*: « Cette allusion d'ailleurs est sans importance pour l'ensemble du texte ».

<sup>27</sup> Cf. *sel. in Psalm. 4* PG XII 1161 B-C = *philoc.* XXVI 7 SC 226, p. 260, 45-262, 53.

<sup>28</sup> Questa distinzione sembra derivare da quella tipicamente stoica tra τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν e τὰ ἐφ' ἡμῖν: per questo, piuttosto che l'esempio del navigatore in Pl. *Grg.*

I primi dipendono da Dio e hanno un'importanza molto maggiore della seconda ai fini della buona navigazione (O 621-623). La distinzione è sottolineata sul piano formale con *Πρὸς γὰρ τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν καὶ τὴν τῶν ἀέρων εὐκρασίαν καὶ τὴν τῶν ἀστέρων λαμπρότητα* O 615-616 (gli eventi esterni) all'inizio del periodo e *ἡ κυβερνητικὴ τέχνη* O 618-619 (l'azione umana) a fine di periodo.

È da rilevare il fatto che Origene parla di condizioni atmosferiche-meteorologiche favorevoli alla navigazione (*συνεργούντων τῇ τῶν ἐμπεπόντων σωτηρίᾳ* O 616-617).

Rufino sviluppa l'immagine della nave che torna in porto (*τῆς ἐπὶ τὸν λιμένα ἀποκαταστάσεως* O 618) in *cum et navis superaverit marina discrimina* R 834-835 e in *si quando tamen v e x a t a u n d i s e t f l u c t i b u s f a t i g a t a a d p o r t u m s a l v a p e r v e n i t* R 839-840. Egli introduce l'immagine del mare in tempesta che è in netto contrasto con quella delle condizioni del tempo favorevoli alla navigazione nell'esempio di Origene. Dunque le condizioni del tempo (gli eventi esterni) vengono scisse dall'azione divina: in Rufino la misericordia divina fa sì che la nave torni in porto nonostante le condizioni del mare avverse alla navigazione. Si osservi che, mentre Origene non si riferisce esplicitamente a Dio e considera solamente le condizioni atmosferiche, Rufino introduce decisamente e sottolinea il concetto di azione misericordiosa di Dio, anticipando così quanto troviamo in Origene nel periodo successivo (*nemo... adscribet* R 840-841 è anticipazione di *τῷ θεῷ τὸ πᾶν ἀναφερόντων* O 620-621).

Anche interessante è il trattamento di *Πρὸς ... λαμπρότητα* O 615-616, a cui corrisponde in Rufino *ventorum... notatis* R 837-839: con *diligenter notatis* le condizioni del tempo (non più favorevoli, ovviamente: *συνεργούντων ... σωτηρίᾳ* O 616-617 è omesso) vengono da Rufino fatte rientrare nell'*ars nautica*<sup>29</sup>.

È da notare il rilievo che Rufino dà all'azione e all'arte dell'uomo con *quamvis... notatis* R 835-839 posto a principio di periodo a differenza di *ἡ κυβερνητικὴ τέχνη*. In questo sviluppo Rufino, oltre che

511 d, mi sembra opportuno citare quello in Arr. *Epict.* II 5, 9 ss., anche se ha un significato diverso da quello dell'esempio di Origene. In Origene, infatti, « le cose esterne » vengono poste sotto il controllo di Dio.

<sup>29</sup> Rufino omette *τὴν τῶν ἀέρων εὐκρασίαν* O 615-616 che è un elemento importante: cf. *sel. in Psalm.* 4 PG XII 1161 A = *philoc.* XXVI 7 SC 226 p. 258, 23-24, dove, nell'esempio tratto dall'agricoltura, Origene distingue arte del contadino dagli elementi esterni che sono *τὴν τῶν ἀέρων εὐκρασίαν* e *φορὰν αὐτάρκουσ* ἑτεοῦ.

del timoniere, parla di marinai (*multo labore nauarum* R 835), introducendo così una pluralità di individui che mal si accorda col pensiero di Origene il quale prende in considerazione il timoniere (come il costruttore, il difensore, l'agricoltore), perché con questi esempi vuole chiarire il rapporto tra il singolo individuo e Dio. Lo stesso genere di alterazione abbiamo riscontrato sopra, nell'esempio del difensore della città assediata.

Per concludere, Rufino ha rimodellato l'esempio di Origene, ponendo in primo piano l'azione e l'arte dell'uomo che trova ostacolo negli eventi esterni e li supera solo coll'aiuto di Dio. È evidente in Rufino la volontà di sviluppare un contrasto che rimanga impresso nell'animo del lettore e che metta in evidenza i due elementi finora contrapposti negli esempi di questo paragrafo, azione umana e azione divina, in modo da sottolineare l'importanza di quest'ultima.

#### OBb 263-272

Ἄλλ' ἐπέπερ, εἰ δι' ὅλων σαφῶς τὸ τῆς νομοθεσίας χρησίμων αὐτόθεν ἐφαίνετο καὶ τὸ τῆς ἱστορίας ἀκλόλουθον καὶ γλαφυρόν, ἠπιστήσαμεν ἂν ἄλλο τι παρὰ τὸ πρόχειρον νοεῖσθαι δύνασθαι ἐν ταῖς γραφαῖς, ὀκονόμησέ τινα οἰοεὶ σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα διὰ μέσου ἐγκαταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἵνα μὴ πάντῃ ὑπὸ τῆς λέξεως ἐλκόμενοι τὸ ἀγωγὸν ἄκρατον ἐχούσης, ἦτοι ὡς μηδὲν ἄξιον θεοῦ μανθάνοντες, τέλεον ἀποστῶμεν τῶν δογμάτων, ἢ μὴ κινούμενοι ἀπὸ τοῦ γράμματος, μηδὲν θειότερον μάθωμεν.

#### RBb 329-343

Sed quoniam, si in omnibus indumentis huius, id est historiae, legis fuisset consequentia custodita et ordo seruatus, habentes continuatum intellegentiae cursum non utique crederemus esse aliud aliquid in scripturis sanctis intrinsecus praeter hoc, quod prima fronte indicabatur, inclusum: ista de causa procuravit diuina sapientia offendicula quaedam uel intercapedines intellegentiae fieri historialis, impossibilia quaedam et inconuenientia per medium inserendo; ut interruptio ipsa narrationis uelut obicibus quibusdam legenti resistat obiectis, quibus intellegentiae huius uulgaris iter ac transitum neget et excludat nos ac reuocet ad alterius initium uiae, ut ita celsioris cuiusdam et eminentioris tramitis per angusti callis ingressum immensam diuinae scientiae latitudinem pandat.

È questo un caso in cui Rufino, partendo da alcuni termini di Origene che alludono ad un'immagine, sviluppa una lunga metafora del tutto indipendente da Origene.

Questa lunga metafora è introdotta da due add. di Rufino. In primo luogo *habentes continuatum intellegentiae cursum* R 331, che è

strettamente connessa all'idea di coerenza della lettera delle Sacre Scritture (τὸ ... ἀκόλουθον O 264-265 *consequentia... et ordo* R 330-331). Rufino introduce l'immagine del *cursus*, cioè della lettura delle Sacre Scritture vista come il percorso di una strada<sup>30</sup>.

Poco piú avanti troviamo un'altra add., *vel intercapedines* R 335, posta da Rufino in antitesi a *continuatum... cursum* R 331 e che gioca sempre sulla metafora della strada.

Rufino può aver sviluppato l'immagine del *cursus* R 331, dell'*iter* R 339, del *callis* R 342 ecc. non solo a partire da τὸ ἀκόλουθον O 264-265, διὰ μέσου O 267-268, ἐλκόμενοι O 269, ἀποστῶμεν O 271, κινούμενοι ἀπὸ O 271 (tutti termini che alludono all'immagine della strada), ma soprattutto da σκάνδαλα καὶ προσκόμματα O 267.

I due termini, se pure avevano assunto nei LXX e nel NT un valore prevalentemente traslato (« causa di colpa e di rovina »), conservavano ancora la pregnanza del loro originario significato: σκάνδαλον nei LXX è la trappola per l'animale ed il nemico<sup>31</sup>, πρόσκομμα è ciò che ostacola e fa inciampare l'uomo nel cammino ed è detto soprattutto della pietra (λίθος πρόσκομματος)<sup>32</sup>.

Entrambi i termini, ma soprattutto il secondo, evocano l'immagine di chi procede sul suo cammino e ne viene impedito.

Con *ut interruptio... pandat* R 337-343 Rufino si svincola completamente dal testo greco (ἴνα μὴ... μάθωμεν O 269-272), di cui non conserva alcun elemento e sviluppa autonomamente la metafora della strada, anzi delle due strade che rappresentano i due significati delle Sacre Scritture, quello letterale e quello spirituale.

È da notare che nello sviluppo di questa metafora quelli che prima erano chiamati intoppi (προσκόμματα O 267 *offendicula* R 335) diventano ostacoli (*obicibus... obiectis* R 338) che rendono assolutamente impossibile proseguire sulla prima strada (*iter ac transitum neget et excelsos nos ac recusos revocet...* R 339-340). In Rufino dunque le illogicità e inconvenienze presenti nella lettera delle Sacre Scritture esercitano sul lettore un'azione violenta tale da costringerlo ad entrare in una nuova pista di lettura. Ma, a parte questa esasperazio-

<sup>30</sup> Il *cursus* è il procedere dell'*intellegentia historialis* R 335-336 (la comprensione del significato letterale delle Sacre Scritture) sulla strada dell'*historia* (con *historia* Rufino indica la lettera delle Sacre Scritture).

<sup>31</sup> Cf. GLNT, XII, c. 381.

<sup>32</sup> Nel GLNT (XI, c. 354) è rilevato il fatto che le due immagini che vengono evocate da πρόσκομμα sono l'immagine della via e quella della pietra.

ne delle difficoltà della lettera, ciò che colpisce in Rufino è il fatto che, nello sviluppare la metafora, non segue affatto il pensiero di Origene.

Infatti Origene considera ciò che Dio vuole evitare che avvenga al lettore delle Sacre Scritture (ἵνα μὴ...), Rufino ciò che Dio vuole che avvenga al lettore (*ut... ut...*), dunque ciò che di fatto avviene.

Origene considera i rischi che la comprensione del solo significato letterale delle Sacre Scritture avrebbe comportato per il lettore, *in primis* l'allontanamento dalla vera dottrina. È questo dunque uno dei passi del *princ.* in cui Origene rileva i pericoli a cui può portare un'interpretazione delle Sacre Scritture esclusivamente letterale: non scostandosi dalla lettera si corre il rischio di allontanarsi dalla dottrina cristiana<sup>33</sup>.

Si può pensare che Rufino sospettasse questa affermazione come volta a screditare l'interpretazione letterale delle Sacre Scritture e sia questo il motivo per cui egli ha fatto prendere un'altra piega al ragionamento? È pur vero che Rufino si riferisce alla 'strada' dell'interpretazione letterale con l'espressione *intelligentiae huius vulgaris iter ac transitum* R 339 e *angusti callis* R 342 (a cui è contrapposta quella che designa la 'strada' dell'interpretazione spirituale: *celsioris cuiusdam et eminentioris tramitis* R 341). Ma dei rischi a cui conduce l'*intelligentiae vulgaris iter* in Rufino sparisce ogni traccia.

\* \* \*

<sup>33</sup> Cf., ad es., OBb 47-50. Origene, nel nostro passo, molto probabilmente si riferisce agli errori a cui aveva portato al suo tempo il letteralismo dei 'molti', soprattutto l'antropomorfismo e il millenarismo.



PASSI DELLA TRADUZIONE DI RUFINO  
CHE NON TROVANO CORRISPONDENZA NEL TESTO GRECO

3.1 *Grosse interpolazioni di Rufino*

OA 327-333

Ἐγκαταλείπει δὲ μὴ κολαζομένους τοὺς πλείονας, ἵνα τε τὰ ἐκάστου ἦθη ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἐξετασθῆ, καὶ φανεροὶ μὲν ἐκ τῆς γενομένης βασάνου οἱ κρείττους γένωνται, οἱ δὲ λοιποὶ μὴ λαθόντες οὐχὶ θεὸν (πάντα γὰρ οἶδε πρὸ γενέσεως αὐτῶν), ἀλλὰ τὰ λογικὰ καὶ ἑαυτοὺς, ὕστερον τύχωσιν ὁδοῦ θεραπείας, οὐκ ἂν ἐγνωκότες τὴν εὐεργεσίαν, εἰ μὴ ἑαυτῶν κατεγνώκεισαν.

RA 431-457

Sic equus si non assidui sessoris feratam patitur calcem et frenis ora serratis obteritur, indurescit. Sic puerilis aetas si nulla plagae assiduitate curuetur, insolentem simul et ad uitia praecipitem iuuenem reddet. Relinquit ergo deus et negligit eos, quos correptione iudicari indignos. *Quem enim diligit dominus, corripit et castigat; flagellat autem omnem filium, quem recipit.* Ex quo arbitrandum est in filiorum iam et ordinem et affectum recipi eos, qui flagellari a deo meruerint et corripi, quo scilicet per temptationum et tribulationum patientiam possint etiam ipsi dicere: *Quis nos separabit a caritate dei, quae est in Christo Iesu? tribulatio an angustia an fames an nuditas an periculum an gladius?* Per haec enim omnia manifestatur et proditur uniuscuiusque propositum, et perseuerantiae firmitas indicatur, non tam deo, qui *nouit omnia antequam fiant*, quam rationabilibus caelestibusque uirtutibus, quae utique procuratiorem salutis humanae uelut quaedam adiutrices dei ministraeque sortitae sunt. Hi uero, qui nondum se tanta constantia

neque tanto affectu offerunt deo neque parati sunt accedentes ad seruitutem dei praeparare animas suas ad temptationem, derelinqui dicuntur a deo, id est non erudiri, pro eo quod ad erudendum parati non sunt, in posterius sine dubio tempus eorum dispensatione uel curatione dilata. Qui utique quid a deo consequantur ignorant, nisi prius ad beneficii consequendi desiderium uenerint;

Già la diversa lunghezza del testo latino rispetto a quello greco (25 righe di testo latino contro 7 di testo greco nell'edizione Crouzel-Simonezzi) indica l'entità delle interpolazioni di Rufino, che non solo si introducono tra un periodo e l'altro del testo di Origene, ma tra un membro e l'altro del periodo. Infatti tra ἡμέτερα; e Ἐγκαταλείπει O 327 vi è l'interpolazione di *Sic... reddet* R 431-435.

Con *Relinquit... indignos* R 435-436 Rufino traduce Ἐγκαταλείπει ... πλείονας O 327, anche se, al posto del concetto espresso da τοὺς πλείονας, ne troviamo uno molto diverso e assente in Origene (*eos... indignos* R 436).

Questo concetto nuovo trova sostegno nell'interpolazione di *Hebr.* 12,6 e dalla conclusione che Rufino ricava da questa citazione (*Ex quo... corripit* R 438-440). A questo punto (*quo scilicet... dicere* R 440-441) Rufino introduce un altro pensiero, che gli consente di riaccostarsi ad Origene (ἵνα ... ἐξετασθῆ O 328), anche se in modo solo superficiale (è conservato in Rufino il concetto di prova a cui Dio sottopone l'uomo). Segue l'interpolazione di *Rom.* 8,35 (R 442-444) che è il sostegno scritturistico a questo nuovo pensiero. Con *Per haec... virtutibus* RA 444-447 Rufino traduce, sebbene alterando nella sostanza, ἵνα ... ἑαυτοὺς OA 328-331.

Segue una nuova add. di Rufino (*quae... sortitae sunt* RA 447-449) di carattere esplicativo. Infine, dopo un'ultima add. (*Hi vero... sunt* RA 449-454), Rufino si ricollega a ὑστερον ... θεραπείας OA 331-332 con *in posterius... dilata* RA 454-455.

Dunque Rufino conserva quasi tutti gli elementi del periodo greco, ma li dispone (meglio sarebbe dire li disperde) in un nuovo organismo completamente diverso. Vediamo che quando Rufino si riaccosta a Origene non traduce alla lettera, ma rielabora il pensiero di Origene in base a quella direzione che egli ha impresso al ragionamento nelle add. precedenti.

Dopo questo esame generico, vediamo ora piú da vicino le singole add. e alt.

I due esempi del cavallo e del fanciullo (*Sic equus... reddet* R 431-435) sono ritenuti dalla gran parte degli studiosi add. di Rufino<sup>1</sup>. In effetti non si vede il motivo per cui i Filocalisti avrebbero dovuto sopprimerli. È interessante osservare come non chiaro sia il loro significato nella traduzione di Rufino: non si capisce se rientrano nel discorso dei peccatori di *Is. 63,17* (in tal caso i peccatori vorrebbero con essi convalidare la convinzione presente nella domanda *Ut quid... cessante?* R 428-431 e soprattutto in *ut per hoc... cessante?* R 430-431, cioè che l'aggravarsi del loro peccato è stato causato dal mancato intervento punitivo di Dio) o se siano la conferma che Origene dà a quella convinzione.

Entrambe queste possibilità sono legittime se si considera che in Rufino il pensiero del maestro alessandrino appare come il prolungamento e la conferma del pensiero espresso nelle parole dei peccatori e non si capisce dove finisca l'uno e inizi l'altro<sup>2</sup>.

In Origene, invece, la cesura è netta: con Ἐγκαταλείπει δὲ O 327 (δὲ ha pieno valore avversativo) Origene vuole giustificare l'operato di Dio (o meglio, il mancato operato, l'abbandono dei peccatori) contro all'accusa implicita nelle parole dei peccatori.

Siamo così giunti alla grave discordanza tra Origene e Rufino. In Rufino l'abbandono, cioè la mancata punizione da parte di Dio dei peccatori di Isaia, è segno di *m a n c a n z a d ' a m o r e* e nei loro riguardi. Dio infatti « punisce chi ama », i suoi figli (*Hebr. 12,6*). Questo concetto, che, come ho detto, è la conferma alle parole dei peccatori, è ribadito dalle add. fino a *corripi* R 440. La punizione ha, in Rufino, un valore assolutamente positivo.

Che la punizione sia il mezzo di cui Dio si serve per distruggere il peccato, abbia valore catartico e paideutico è concetto frequente e fondamentale in Origene<sup>3</sup>, che risulta anche in questo passo del *princ.*<sup>4</sup>. Eppure la mancanza di punizione è voluta da Dio per il bene dei pecca-

<sup>1</sup> Cf. Crouzel, n. 58a.

<sup>2</sup> Solo a partire da *Ex quo arbitrandum est...* R 438 risulta evidente che è Origene che parla.

<sup>3</sup> Cf. Koch, pp. 131 ss., in particolar modo p. 137: « Die Strafe wird daher Seite an Seite mit διδασκαλία und παιδεία gestellt, und das Verbum κολάζειν wird fast mit παιδεύειν synonym ».

<sup>4</sup> Vedi soprattutto la similitudine del medico nel paragrafo successivo (O 355-363): la punizione di Dio è paragonata alla cura del medico.

tori di Isaia, ὡς αὐτοῖς συνοίσοντος ... τοῦ μὴ ταχὺ συνεργηθῆναι εἰς σωτηρίαν O 352-354. Come il medico non cura in certi casi il paziente, non perché non lo vuole guarire, ma perché ritiene che non sia ancora il momento opportuno per la cura, così Dio lascia impuniti i peccatori di Isaia, non perché non li vuole redimere e dunque non li ama, ma perché aspetta il momento opportuno per la redenzione (è questo il noto concetto della 'cura dilazionata'). In Origene la punizione di Dio (così come la cura del medico) non ha valore assolutamente positivo: se Dio punisse e correggesse il peccatore quando costui non avverte la gravità del suo peccato, il suo intervento avrebbe efficacia solo momentanea e alla redenzione seguirebbe la ricaduta nel peccato<sup>5</sup>.

Ritorniamo ora a Rufino e ai due esempi del cavallo e del fanciullo. Supponiamo che essi fossero nell'originale; in tal caso, proprio per quanto ho appena detto, avrebbero fatto parte del discorso dei peccatori. Ma ciò risulta inverosimile se si considera che Origene vuole parafrasare la domanda di Is. 63,17 Ἴνα τί ἐσκήρυνας ἡμῶν τὴν καρδίαν, τοῦ μὴ φοβεῖσθαι τὸ ὄνομά σου; O 322-323. A questa interrogativa doveva corrispondere un'altra interrogativa e nient'altro. Appare dunque molto probabile che essi siano add. di Rufino, inseriti per rendere meglio evidente il concetto di κόλασις - παιδεύσις.

*Eos... indignos* R 436, come abbiamo detto, sostituisce significativamente τοὺς πλείονας O 327. In Origene Dio lascia la maggior parte degli uomini senza punizione, in modo da poter mettere alla prova il libero arbitrio di ciascuno e vedere chi ha bisogno della punizione per agire rettamente e chi è responsabile.

Invece Rufino distingue tra gli uomini due categorie: coloro che sono degni dell'amore di Dio e vengono da lui puniti per i loro peccati (*in filiorum... corripit* R 438-440) e coloro che non sono amati da Dio, non sono degni di essere puniti e vengono abbandonati a loro stessi (i peccatori del passo di Isaia: *eos... indignos* R 436)<sup>6</sup>.

Questa distinzione sembra anticipare quella fatta da Origene poco più avanti tra οἱ κρείττους e οἱ λοιποὶ O 329-330. Ma mentre qui Rufino distingue, tra gli uomini, coloro che sono amati e perciò puniti da Dio da coloro che non lo sono, lí Origene distingue, tra gli uomini che

<sup>5</sup> Cf. O 335 ss.

<sup>6</sup> La gravità di quest'alterazione è stata avvertita dal solo De Faye, III, p. 188, n. 1: « Rufin ajoute à ces exemples ce mot qu'Origène n'aurait pas accepté: Relinquit ergo deus et negligit eos quos correptione iudicavit indignos ».

non sono puniti da Dio (la maggior parte degli uomini), quelli che, in seguito a tale abbandono, agiscono responsabilmente da quelli che non agiscono in tal modo.

La distinzione di Rufino, senza dubbio, è adatta piú per un'omelia che per un'opera di ricerca teologica: infatti *Hebr.* 12,6, che è la conferma scritturistica a questa distinzione, nelle opere di Origene conservateci nell'originale, è citato soprattutto nelle Omelie.

È importante osservare che, come Rufino sopprime il concetto che gli esclusi dal significato spirituale delle Sacre Scritture sono la maggior parte dei lettori (vedi pp. 25 ss.), cosí qui sopprime quello che gli esclusi dalla punizione correttiva di Dio sono la maggior parte degli uomini. Ciò è dovuto, in entrambi i casi, al fatto che gli esclusi vengono da Rufino connotati con caratteri morali nettamente negativi.

Non ci soffermiamo sull'add. *Ex quo... corripit* R 438-440 che, come si è detto, è la conclusione che Rufino trae dalla citazione paolina e veniamo a *quo scilicet...* R 440 ss., con cui Rufino introduce un nuovo pensiero connesso alla citazione di *Rom.* 8,35: l'uomo è messo alla prova dalle sofferenze a cui Dio lo sottopone<sup>7</sup>.

Cosí Rufino ha modo di riaccostarsi a ἵνα τε τὰ ἐκάστου ἦθη ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἐξετασθῆ O 328<sup>8</sup>.

Ma mentre in Origene la prova a cui Dio sottopone l'uomo consiste nel lasciarlo senza punizione, responsabile di se stesso, in Rufino essa consiste nell'esporglo alle piú svariate sofferenze per vederne la fermezza di fede. La distinzione in Origene di due gruppi d'uomini (οἱ κρείττους O 329 οἱ δὲ λοιποὶ O 330) viene a mancare in Rufino, a cui preme evidenziare unicamente la fede, la perseveranza e la costanza di chi è sottoposto alle sofferenze (vedi l'add. *et perseverantiae firmitas indicatur* R 445-446).

Rufino omette il concetto espresso da καὶ ἑαυτοῦς O 331 e lo sostituisce con quello di *caelestibusque virtutibus* R 447 (Simonetti, n. 76). È assurdo spiegare questa sostituzione con un errore di lettura (come fa il Koetschau): essa è dovuta al fatto che qui, mentre Origene parla del peccatore, la cui colpa non rimane nascosta alla sua stessa coscienza, Rufino della *perseverantiae firmitas* del fedele messa a prova da Dio. Dire che la *perseverantiae firmitas* del fedele non rimane nascosta

<sup>7</sup> È da notare che le due citazioni paoline (*Hebr.* 12,6 e *Rom.* 8,35) che Rufino introduce sono accomunate dal rapporto tra amore di Dio (*Hebr.* 12,6: ὄν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος; *Rom.* 8,35: ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ) e sofferenza dell'uomo.

<sup>8</sup> Vedi l'evidente corrispondenza tra ἐξετασθῆ O 328 e *temptationum* R 440.

alla sua coscienza sarebbe risultato un non senso (l'uomo pio deve prendere coscienza dei suoi peccati e non delle sue virtù).

Per quanto riguarda l'introduzione delle potenze celesti, si può ricordare l'analoga introduzione degli angeli in RBa 213 (pp. 42 ss.). Qui, però, l'introduzione è del tutto giustificata dall'originale: Rufino ha voluto portare l'attenzione del lettore su quelli tra gli esseri razionali (τὰ λογικὰ O 331) che si prendono cura dell'uomo e del suo progresso spirituale. Pertanto l'add. di carattere esplicativo (spiega cioè perché le potenze razionali e celesti prendano coscienza della perseveranza del fedele) *quae... sortitae sunt* R 447-449 è in perfetto accordo con il pensiero di Origene.

A questo punto, Rufino si rende conto che la suddivisione degli uomini fatta da Origene in οἱ κρείττους e οἱ λοιποὶ e la attenta considerazione della condizione di questi ultimi non può essere eliminata, per cui inserisce il lungo passo *Hi vero... non sunt* R 449-454 che gli consente di ricollegarsi a ὑστερον τύχασιν O 331 ss. con *in posterius...* R 454 ss. L'add. *Hi vero... non sunt* presenta molti elementi assenti in Origene che è opportuno prendere in considerazione.

— *tanta constantia* R 450, che riprende e ribadisce il concetto di *perseverantiae firmitas*;

— *tanto affectu* R 450, che è in relazione con i due passi di Paolo introdotti da Rufino (motivo comune dei quali è quello dell'amore di Dio): l'amore di Dio per l'uomo deve essere ricambiato dall'amore dell'uomo per Dio. Mentre Origene con οἱ κρείττους usa un termine generico che indica il virtuoso in senso lato, a Rufino preme mettere in evidenza le *virtutes* specifiche del religioso, del devoto, che attua in modo completo la vita cristiana. L'idea dell'amore del fedele per Dio (*tanto affectu*) è abbinata a e completata da quella del servizio di Dio (*accedentes ad servitutem Dei* R 451), mentre l'idea espressa in *tanta constantia* è ribadita ed ampliata in *praeparare animas suas ad temptationem* R 451-452.

— *dereelinqui... id est non erudiri, pro eo quod ad erudiendum parati non sunt* R 452-454. Rufino precedentemente (conformemente ad Origene) ha visto nell'abbandono da parte di Dio la mancanza di punizione, qui invece la mancanza di insegnamento. Ma questa identificazione è in linea col pensiero di Origene: il collegamento tra κόλασις e παιδείσις<sup>9</sup> discende infatti dall'immagine-concetto di Dio pedagogo

<sup>9</sup> Cf. Koch, p. 137.

che al tempo stesso punisce ed istruisce l'allievo. Il fatto è che qui Origene introduce l'immagine di Dio medico (θεραπείας O 332), immagine che, ricordiamo, sarà sviluppata nel § 13. L'add. di Rufino dunque, sebbene introduca un concetto prettamente origeniano, mal si adatta all'immagine a cui Origene fa riferimento.

Concludendo le osservazioni sulla traduzione di O 327-332, possiamo dire che Rufino dà (soprattutto in R 431-444) all'abbandono di Dio un significato che è in netto contrasto con il pensiero che Origene esprime in questo passo: Origene infatti fonda qui la sua visione del rapporto Dio-uomo sul concetto di libertà che Dio dà all'uomo, di possibilità che quest'ultimo ha di autodeterminarsi senza essere influenzato dall'esterno. Così è esaltato il libero arbitrio. L'uomo, proprio nell'essere lasciato solo colla sua coscienza, proprio nell'acquisire la consapevolezza dei propri peccati e nel condannarsi, giunge sulla ὁδὸς θεραπείας: sarà solo allora che Dio lo aiuterà a progredire.

Rufino, dice bene il De Faye (III, p. 188, n. 1) commentando questo passo, « fait exprimer à Origène l'idée que Dieu châtie. C'est l'affliction punitive. Origène n'admet que l'affliction éducative ».

Vediamo ora, sempre all'interno dello stesso lungo periodo sopra esaminato:

— εἰ μὴ ἑαυτῶν κατεγνώκεισαν O 333

— *nisi prius ad beneficium consequendi desiderium venerint* R 456-457

Rufino elimina il concetto di autocondanna pur conservando (nel periodo successivo *quod... intellegat* R 457-459) quello della consapevolezza che il peccatore prende della sua debolezza e dei suoi peccati.

In Origene l'autocondanna e il riconoscimento da parte del peccatore della propria debolezza sono strettamente associati (vedi μὴ ἑαυτοῦ πεπειραμένος μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνώκως O 336-337): l'autocondanna segue il riconoscimento della propria debolezza.

Invece in Rufino ciò che segue al riconoscimento dei propri peccati è il *beneficium consequendi desiderium*, l'atto di rivolgersi a Dio per essere salvati.

Analogamente piú avanti μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνώκως O 337 non trova corrispondenza in Rufino e al posto del concetto di autocondanna troviamo quello di confessione dei propri peccati (*si qui... proprii oris confessione prodiderit* R 463-465).

Ma esaminiamo bene la traduzione di Rufino di questo periodo:

OA 335-338

Ὁ δὲ μὴ αἰσθανόμενος τῆς ἰδίας

RA 463-467

Ita et si qui non prius animae suae

ἀσθενείας καὶ τῆς θείας χάριτος, ἂν uitia et peccatorum suorum cognouerit  
 εὐεργετῆται μὴ ἑαυτοῦ πεπειραμένος mala ac proprii oris confessione prodide-  
 μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνωκῶς, οἴησεται rit, purgari is absoluique non poterit, ne  
 ἴδιον εἶναι ἀνδραγάθημα τὸ ἀπὸ τῆς ignoret sibi per gratiam concessum esse  
 οὐρανίου χάριτος αὐτῷ ἐπιχορη- quod possidet et diuinam liberalitatem  
 γηθέν. proprium bonum putet;

Due elementi non si trovano in Origene e sono add. di Rufino:

— *proprii oris confessione prodiderit* R 464-465 (che, come abbiamo appena visto, sostituisce μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνωκῶς O 337) e

— *purgari is absoluique non poterit* R 465-466.

Mentre in Origene la redenzione dell'uomo è vista in rapporto alla sua stessa coscienza e a Dio e alla sua grazia, in Rufino in rapporto alla confessione e all'assoluzione, cioè in rapporto alla comunità ecclesiastica (vedi Rist, p. 101: « A further section seems to allude to the practice of confession; the framework is ecclesiastical rather than merely religious »).

Mentre Origene dà la ragione del comportamento di Dio nei riguardi dell'uomo (Dio vuole evitare che l'uomo redento ricada nel peccato), in Rufino è espresso il principio che a chi non si confessa non può essere concesso il perdono. Dunque il rapporto Dio-uomo che in Origene è così immediato viene mediato in Rufino dalla confessione.

#### OA 513-521

Τάχα δὲ καὶ τίνοντες δίκας τῶν  
 προτέρων ἁμαρτημάτων, ὧν εἰς τὴν  
 ἀρετὴν ἐπλημμέλισαν καταλιπόντες  
 αὐτήν, οὐδέπω τὸν πρέποντα χρόνον  
 ἐκπεπληρώκεσαν τῷ καταλειπομέ-  
 νους αὐτοῦς ἀπὸ τῆς θείας ἐπι-  
 σκοπῆς, ἐπὶ πλεῖον ἐμφορηθέντας  
 τῶν ἰδίων ἃ ἔσπειραν κακῶν, ὕστε-  
 ρον εἰς βεβαιότεραν μετάνοιαν κα-  
 λεῖσθαι, οὐ ταχέως περιπεσομένους  
 οἷς πρότερον περιπεπτώκεσαν τὸ ἀ-  
 ξίωμα ἐνυβρίσαντες τῶν καλῶν καὶ  
 τοῖς χεῖροσιν ἑαυτοῦς ἐπιδεδωκότες.

#### RA 687-703

Quod utique si fiat, nulli dubium  
 est duplicari poenam et mali augmenta  
 cumulari, dum non solum peccata, quae  
 remitti uisa fuerant, repetuntur, uerum  
 etiam uirtutis aula polluitur, si eam do-  
 losae et contaminatae mentes, plenae in-  
 trinsecus malitiae latentis, inculcent. Et  
 quod umquam talibus remedium erit,  
 qui post malitiae impuros et sordidos ci-  
 bos, degustata uirtutis suauitate et dul-  
 cedine eius faucibus suis recepta, rur-  
 sum se ad uirulentos et mortiferos cibos  
 nequitiae conuerterunt? Et quis dubitat  
 melius esse differri tales et interim relin-  
 qui, ut si forte satietatem aliquando ma-  
 litiae ceperint et horrescere potuerint  
 sordes, in quibus nunc interim delectan-  
 tur, tunc demum competenter eis sermo  
 dei manifestetur, ut non sanctum cani-



bus mittatur, nec margaritae iacentur  
ante porcos, quo conculcent eas pedi-  
bus, et insuper conuersi rumpant et in-  
pugnent eos qui sibi praedicaerint uer-  
bum dei?

È questo un passo in cui si constatano sostituzioni da parte di Rufino di notevoli proporzioni.

Qui nel § 17 Origene cerca di risolvere la difficoltà posta da *Matth.* 13,10 ss. e da *Marc.* 4,10 ss., cioè la volontà di Cristo di escludere determinati uomini (οἱ ἔξω: « quelli che sono fuori ») dalla comprensione del suo messaggio e dunque dalla conversione. Egli affianca due possibilità di soluzione: la prima è Εἰκὸς οὖν ... περιπέσωσι O 506-513; la seconda è Τάχα ... ἐπιδεδωκότες O 513-521.

Queste due possibilità di soluzione sono strettamente connesse, in quanto entrambe concludono con l'affermazione che la volontà di Cristo è di evitare a « quelli che sono fuori » una ricaduta nel peccato. Il concetto di base nelle due possibilità di soluzione è che, se l'aiuto divino giunge prima che il peccatore abbia preso coscienza dei propri peccati, costui non percepisce la grandezza dell'aiuto divino e la gravità del suo male e può ricadere nel peccato (è dunque lo stesso concetto che abbiamo appena visto in OA 335 ss.). Nella seconda soluzione Origene avanza con cautela l'ipotesi che l'esclusione di « quelli che sono fuori » dal messaggio di Cristo sia dovuto a peccati precedenti di cui devono scontare il fio. Fin tanto che non è trascorso il tempo necessario a scontare questi peccati, essi non possono pervenire a quella sazietà del male che porta come conseguenza la consapevolezza dei propri peccati. Qui la seconda ipotesi di soluzione si ricollega alla prima.

Rufino inserisce, al termine della prima possibilità di soluzione, la lunga add. *Quod utique... converterunt?* R 687-696; questa add. è un'appendice, uno sviluppo della prima soluzione, alle cui ultime parole soprattutto si ricollega (πάλιν καὶ τάχιον αὐτοῖς περιπέσωσι O 512-513)<sup>10</sup>.

Origene dice semplicemente che Cristo vuole evitare a « coloro che sono fuori » una ricaduta nel peccato. Rufino, nella sua add., si dilunga sulla gravità della condizione del recidivo (vedi soprattutto *Et quod umquam talibus remedium erit...?* R 692-693).

È opportuno ricordare quanto abbiamo visto in RA 499-502 (p.

<sup>10</sup> Cf. Simonetti, n. 108 e Crouzel, n. 92-92a.

101): qui come lí la ricaduta nel male è da Rufino delineata a tinte fosche e drammatiche con l'impiego di mezzi retorici e di immagini tali da sottolineare in modo altisonante la gravità della colpa di cui si parla. Si tratta di un vero e proprio tono da predicatore.

Mentre in Origene viene prospettata una possibilità di soluzione (Εἰκὸς οὖν O 506), a cui viene affiancata una seconda possibilità (Τάχα δὲ καὶ O 513), non c'è dunque certezza nel dare le motivazioni dell'operato di Cristo, Rufino, con la sua add. vuole dare una certezza (*nulli dubium est* R 687-688), che è quella della situazione grave, anzi irrimediabile del recidivo (*quod umquam talibus remedium erit...?* R 692-693). Sull'irrimediabilità della situazione del recidivo si è già detto (p. 101). Qui voglio soprattutto rilevare come dall'indagine esegetico-teologica fatta in termini di ipotesi si passi, in Rufino, all'ammonizione moraleggiante che fa uso dei piú svariati mezzi retorici (la domanda retorica di R 692-696, il chiasmo e l'omeoteleuto in *duplicari poenam et mali augmenta cumulari* R 688, il chiasmo in *degustata virtutis suavitate et dulcedine eius faucibus suis recepta* R 693-694, il 'cursus velox' in *nequitiae converterunt* R 695-696, considerato come il 'cursus' migliore per la fine del periodo, ecc.).

Piú del tono però e del contenuto di questa add. colpisce il fatto che essa sostituisce la seconda possibilità di soluzione (Τάχα ... ἐκπεπληρώκεσαν O 513-516)<sup>11</sup>. Per la precisione, l'om. dei concetti contenuti nella seconda possibilità di soluzione è parziale; ad essere eliminata completamente è l'idea di espiazione dei peccati precedenti e del tempo che per questa espiazione è necessario. Con *Et quis...* R 696 Rufino si ricollega a τῷ καταλειπομένους... O 516, cioè al concetto ben noto dell'abbandono di Dio e della sazietà del male del peccatore (vedi §§ 12-13). Ma ciò che costituisce la specificità della seconda possibilità di soluzione è proprio l'idea (di stampo pitagorico-platonico) di pena che l'uomo deve scontare per i peccati precedenti.

Con προτέρων ἁμαρτημάτων Origene sembra riferirsi ai peccati commessi dall'anima prima di incarnarsi (vedi l'espressione ἐκ προτέρων τινῶν κατορθωμάτων OA 750 con cui Origene designa i « meriti precedenti all'incarnazione »).

È difficile pensare che l'om. di Rufino di questa idea sia dovuta a motivi prudenziali, in quanto, quando in Origene ci sono espliciti riferimenti alla preesistenza delle anime e si parla di meriti e demeriti pre-

<sup>11</sup> Questo fatto è stato osservato dal Simonetti nella n. 108.

cedenti l'incarnazione, Rufino non fa nulla per eliminarli (vedi pp. 165 ss.). È dunque probabile che Rufino abbia fatto questo taglio per ridurre le due ipotesi di soluzione ad una sola, in modo da dare più certezza al lettore. È da notare infatti che Rufino si ricollega alla seconda possibilità di soluzione con *Et quis dubitat...?* R 696, che contrasta decisamente con *Τάχα δὲ καὶ* O 513.

Rufino, una volta preso il 'tono da predicatore' (un tono di assoluta sicurezza), non può più cambiare 'registro di tono' e ritornare all'espressioni dubbiose dell'originale. Perciò egli si ricollega a quei concetti della seconda ipotesi che, come si è detto, sono complementari e strettamente connessi con quelli della prima, in modo che ne sembrino lo sviluppo. Questo fa sì che la soluzione del problema sia unitaria e non sfrangiata come in Origene.

Non posso dunque accettare l'osservazione che il Couzel (n. 92-92a) fa sulla scia del Koetschau (p. CXXXIV): «On a l'impression qu'il a un peu 'perdu les pédales', n'a pas très bien compris et traduit à sa manière». Rufino qui opera sì arbitrariamente, ma consapevole di quanto fa, di cosa è nel testo greco, di cosa vuole omettere e di cosa aggiungere. Non c'è nella sua traduzione alcun segno che indichi o alluda ad una cattiva comprensione da parte sua del testo greco. Anzi, tanto bene ha egli compreso l'originale da capire il punto del testo a cui poteva ricollegarsi dopo il taglio senza che si avvertisse incongruenza o forzatura nella sua traduzione.

Certo, la traduzione di *τῷ ... καλεῖσθαι* O 516-518 (*Et quis... manifestetur* R 696-700) è libera, ma in modo tale da non alterare ulteriormente il pensiero dell'originale<sup>12</sup>.

Ciò che più colpisce è la relativa *in quibus... delectantur* R 698-699 che sostituisce la relativa *ἃ ἔσπειραν* O 517. In Origene, coerentemente con quanto appena detto, cioè con l'ipotesi che l'esclusione di

<sup>12</sup> Vi è il solito uso delle coppie, in cui un termine rende pienamente il significato del termine greco, mentre l'altro aggiunge qualcosa in modo più o meno innocuo. Si veda, ad es., la coppia *differr i... et... relinqui* R 696-697 che rende *καταλειπομένου* O 516, dove *differr i* anticipa il concetto contenuto in *ὑστερον ... καλεῖσθαι* O 518. Si veda anche l'accoppiamento di due 'cola' *si forte satietatem aliquando malitiae ceperint et horrescere potuerint sordes, in quibus nunc interim delectantur* R 697-699, dove *et horrescere... delectantur* è elemento che non trova corrispondenza in Origene, una vera e propria add. di Rufino. Tanto in *horrescere potuerint* (che è in coppia con *satietatem ceperint*) quanto in *sordes* (in coppia con *malitiae*) vi è un 'incrementum', un'amplificazione espressiva rispetto al termine con cui sono accoppiati. Con questo 'incrementum' Rufino vuole far risaltare la gravità e l'orrore del peccato.

« quelli che sono fuori » dalla comprensione del messaggio di Cristo sia la pena per dei peccati precedenti, i peccati degli esclusi sono visti nel passato piú che nel presente; attualmente, cioè al momento della predicazione di Cristo, essi stanno scontando la pena di questi peccati. Rufino, invece, proprio per l'om. di Τάχα ... ἐκπεπληρώκεσαν O 513-516, si riferisce esclusivamente alla situazione attuale degli esclusi ed alla loro indegnità morale che li porta a godere dei loro stessi peccati.

L'idea contenuta in *sordes... delectantur* R 698-699 è certamente connessa con *Matth.* 7,6 citato poco sotto solo da Rufino, con l'immagine, cioè, dei porci e dei cani che rifiutano le perle: sono infatti i porci che, nell'opinione comune, godono della sporcizia in cui stanno<sup>13</sup>. Si può dunque affermare che l'elemento che maggiormente differenzia Rufino rispetto ad Origene è l'acrimonia e il disgusto che il primo mostra nei riguardi di « coloro che sono fuori ». È con questa acrimonia che si spiega il fatto che in Rufino la *satietas malitiae* di « coloro che sono fuori » rimane una possibilità (*si forte* R 697), mentre in Origene è un dato di fatto, un punto di arrivo per i peccatori, in vista del quale Cristo opera l'esclusione.

L'acrimonia di Rufino raggiunge il culmine in *ut non... dei* R 700-703, che è citazione di *Matth.* 7,6 adattata al contesto (soprattutto nella parte finale: *et insuper... dei* R 702-703).

Questa citazione manca in Origene, che, da parte sua, presenta dei concetti assenti in Rufino (οὐ ταχέως ... ἐπιδεδωκότες O 518-521). Si tratta anche qui di una sostituzione fatta da Rufino? Il Simonetti (n. 108) ritiene che il testo di Rufino sia da preferire, che ci restituisca, dunque, l'originale; in tal caso la sostituzione sarebbe stata fatta dai Filocalisti.

Io, con il De Faye (III, p. 189, n. 2) e il Görgemanns (p. 525, n. 58), sono dell'avviso contrario.

L'identificazione tra « quelli che sono fuori » e i porci e i cani di *Matth.* 7,6 non è consona a quello che è il pensiero di Origene in questo passo: « quelli che sono fuori », per Origene, stanno scontando i loro peccati precedenti e sono esclusi dal significato profondo del messaggio divino, perché Cristo non li ritiene ancora maturi spiritualmente per riceverlo. Si veda in proposito Crouzel, *Connaissance*, pp. 155 ss.

<sup>13</sup> Cf. *dial.* 13 SC 67, p. 82: i porci di *Matth.* 7,6 sono gli uomini impuri (ἀκάθαρτοι), le anime amanti dei piaceri, che si rotolano nel fango delle cose carnali (ψυχαῖς φιληδόνοις, καὶ τοῖς περὶ τὰ σωματικὰ βορβόροις καὶ ἐν ταῖς ἀκαθαρσίαις ἐγκυλιόμεναις r. 10-11).

(soprattutto pp. 157-161): nelle opere di Origene è sostenuto in più punti che il Cristiano 'perfetto' deve astenersi, così come Dio si astiene, dal comunicare le verità mistiche a chicchessia per due diverse ragioni.

1) Tale rivelazione può fare del male alle anime che non sono ancora in grado di accoglierle, agli « infanti secondo l'età dell'anima »<sup>14</sup>.

2) La rivelazione dei misteri ai malvagi, indegni moralmente di accoglierle (Origene si riferisce in particolar modo agli eretici, i cani e i porci di *Matth.* 7,6) mette in pericolo chi le rivela, può recare danno alla Chiesa e alla dottrina cristiana<sup>15</sup>.

È dunque in relazione a due diverse categorie di anime e per due diversi motivi che Dio e il Cristiano 'perfetto' occultano i misteri. È solo in relazione alla seconda categoria di anime che compare la citazione di *Matth.* 7,6. Il riferimento a *Matth.* 7,6 appare nel *princ.* in un altro passo che prenderò in esame più avanti, ma anche lì solo in Rufino (RBb 279-280, vedi p. 145)<sup>16</sup>.

Anche in quel caso cercherò di mostrare che l'allusione a *Matth.* 7,6 è add. di Rufino. Infatti in questi passi, mentre il concetto di fondo (più o meno esplicito) in Origene è che Dio vuole tenere occulto il significato profondo del suo λόγος a determinati uomini per il loro bene, perché, non essendo ancora maturi per accoglierlo, farebbe loro del male, Rufino sottolinea l'indegnità morale degli 'esclusi': è proprio per questa indegnità che Dio occulta loro il suo messaggio, perché non lo profanino.

Ciò facendo Rufino infirma quello che è il fine ultimo di Origene, spiegare, cioè, l'esclusione di certi uomini dalla piena comprensione del messaggio divino alla luce della bontà di Dio, che si preoccupa del bene di ogni uomo, ne conosce la maturità spirituale e vuole evitargli una ricaduta nel peccato<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cf. *hom. in Ezech.* I 3 GCS VIII, p. 325, 2-9; *comm. in Io.* XXXII 24 GCS IV, p. 468, 19-21; *philoc.* IX 3 SC 302, p. 358, 26-31; *comm. in Matth.* XVII 19 GCS X, p. 638, 12 ss.

<sup>15</sup> Cf. *hom. in Ios.* XXI 2 GCS VII, p. 429, 16-430,6; *comm. ser. 71 in Matth.* GCS XI, p. 168, 5 ss.; *Cels.* V 29 SC 147, p. 88, 44-52.

<sup>16</sup> Il contesto dei due passi è molto simile: in entrambi Origene vuole giustificare l'esclusione di certi uomini dal significato profondo del messaggio divino (in quello del IV libro Origene spiega perché il significato spirituale delle Sacre Scritture è tenuto celato sotto quello letterale alla maggior parte degli uomini così come qui spiega perché Cristo tenesse nascosto il significato spirituale del suo messaggio sotto le parabole a « quelli che sono fuori »).

<sup>17</sup> Anche se lo scopo principale di Origene è quello di dimostrare come le pa-

In questo caso, inoltre, la citazione di *Matth.* 7,6 appare in deciso contrasto con quanto segue subito dopo in Origene, cioè con l'affermazione che non grande è la distanza morale che separa i due destinatari del messaggio di Cristo, οἱ ἕξω e οἱ ἔσω (οὐ πάντη πόρρω τῶν ἔσω τυγχάνοντες O 522), in quanto οἱ ἕξω, anche se ἀσαφῶς, ascoltano pur sempre le parabole di Cristo (mentre, com'è detto subito dopo, c'è una terza categoria di uomini, gli abitanti di Tiro, che non è nemmeno degna di ascoltarle)<sup>18</sup>. Rufino, coerentemente con l'acrimonia che mostra nei riguardi di « quelli che sono fuori » (vedi l'identificazione tra di essi ed i porci e i cani di *Matth.* 7,6 in *Isti ergo sunt qui foris esse dicuntur* R 703-704) omette qui οὐ ... τυγχάνοντες O 522.

Questa om. è significativa: Rufino si rende conto che la sua acrimonia contro « quelli che sono fuori » non è in accordo con il pensiero di Origene e cerca di rimediare a questo divario che si è creato tra la sua traduzione e Origene con un'om.

Però Rufino rimane coerente a se stesso fino ad un certo punto; infatti, quando Origene subito dopo prende in considerazione gli abitanti di Tiro e dice che non sono nemmeno degni di ascoltare le parabole di Gesù in quanto sono inferiori a « quelli che sono fuori », Rufino si sente in dovere di aggiungere quel concetto che ha precedentemente omesso (*id est...* *sunt* R 715-716 è traduzione di οὐ ... τυγχάνοντες O 522), restituendo così a « quelli che sono fuori » la loro 'dignità' e il loro grado. Rufino ha dunque capito di essersi allontanato troppo da Origene e gli si è riaccostato, lasciando però nella sua traduzione una certa contraddizione<sup>19</sup>.

Tutto ciò sarebbe sufficiente a dimostrare che la citazione di *Matth.* 7,6 è interpolazione di Rufino. Vi sono motivi in più per convincersi di questo fatto. Il passo οὐ ταχέως ... ἐπιδεδωκότες O 518-521 non è affatto banale (come vuole il Simonetti, n. 108), in quanto ha la funzione di collegare la seconda possibilità di soluzione alla prima, ri-

role di Cristo (in *Matth.* 13,10 ss. e *Marc.* 4,10 ss.) non comportino la negazione del libero arbitrio (cf. O 466-467), la difesa del libero arbitrio è strettamente connessa con quella della bontà del comportamento di Dio nei riguardi dell'uomo (vedi la digressione costituita da O 473-494 e, più avanti, O 533-537).

<sup>18</sup> Nella « quadruplici distinzione in ordine discendente » (Simonetti, n. 111) degli uomini, distinzione fatta sulla base di *Matth.* 13,10 e *Matth.* 11,21, Origene colloca « quelli che sono fuori » al secondo posto.

<sup>19</sup> Come può dire Rufino (in R 713-715) che c'è una categoria di uomini molto peggiore di quella costituita da οἱ ἕξω quando ha parlato (in R 696-703) di questi ultimi in termini assolutamente negativi?

badando che, in ogni caso, il motivo dell'esclusione di « quelli che sono fuori » è la volontà di Dio di evitare loro una ricaduta nel peccato. οὐ ταχέως ... περιπεπτώκεσαν O 518-519 riprende μήποτε ... πάλιν καὶ τάχιον αὐτοῖς περιπέσωσι O 510-513; τὸ ἀξίωμα ... ἐπιδεδωκότες O 519-521 è da mettere in stretto rapporto con ὡς εὐχερῶν ... καταφρονήσαντες O 511-512, anche se il concetto è diverso: in O 511-512 la ricaduta nel peccato è attribuita alla convinzione da parte del peccatore che il male sia facilmente 'sanabile', che non sia, dunque, grave come è in realtà, in O 519-521 la ricaduta è dovuta al misconoscimento del valore del bene, che è oltraggiato dal peccatore che si volge al male.

Dunque, mentre in O 511-512 la ricaduta è dovuta al misconoscimento della gravità del male, in O 519-521 è dovuta al misconoscimento del valore del bene. O 511-512 e O 519-521 rappresentano così le due facce di una stessa medaglia, due aspetti complementari che, presi insieme, mostrano come la ricaduta sia dovuta alla mancanza di consapevolezza del valore del bene e del male. O 518-521 non è, dunque, un'inutile e banale ripetizione.

Vi è dell'altro: tra τὸ ἀξίωμα ... ἐπιδεδωκότες O 519-521 e *ut non... dei* R 700-703 (*Matth.* 7,6) un rapporto effettivamente esiste.

Coloro che non capiscono il valore del bene e recano ad esso oltraggio volgendosi al male non sono forse i cani e i porci che non capiscono il valore delle perle che vengono loro date e le schiacciano sotto i piedi?<sup>20</sup>

È dunque evidente che o Rufino ha riaccostato il pensiero di O 519-521 al passo di Matteo e ha sostituito il primo con il secondo proprio per la forza espressiva (conferita dalle immagini) di quest'ultimo, oppure i Filocalisti, trovandosi davanti una citazione o reminiscenza scritturale, l'hanno tradotta in termini morali. Ma, a parte il fatto che nella *Filocalia* rarissime e minime sono le manipolazioni del testo originale da parte degli *excerptores*<sup>21</sup>, perché avrebbero dovuto far ciò?

Si spiega invece l'operazione di Rufino (tenendo presente che la sostituzione di un concetto con un passo delle Sacre Scritture è comune in Rufino<sup>22</sup>) proprio per i motivi sopra esposti: la citazione conferisce

<sup>20</sup> Vedi la corrispondenza fra ἐνυβρίσαντες O 520 e *conculcent eas pedibus et... rumpant* R 701-702 e fra τῶν καλῶν O 520 e *sanctum... margaritae* R 700-701.

<sup>21</sup> Cf. Junod, *art. cit.*, pp. 194-196.

<sup>22</sup> Cf., ad es., OA 91-93 RA 126-129 (vedi pp. 55-57) e OA 549-551 RA 753-755 (vedi p. 134).

al passo un ' tono predicatorio ', una forza espressiva, un'acrimonia che ben si accordano con il concetto che Rufino si è fatto (e che vuole che i suoi lettori si facciano) di « quelli che sono fuori », quello cioè che, in quanto potenziali recidivi, essi siano abietti come i recidivi e degni dello stesso disprezzo.

Che Rufino veda in « quelli che sono fuori » quasi esclusivamente i caratteri dei recidivi è confermato dall'unità di immagini che c'è tra R 692-696 e R 700-703: l'immagine dei recidivi che, dopo aver gustato il cibo dolce e soave (la virtù), si volgono *ad virulentos et mortiferos cibos* R 695 trova rispondenza nell'immagine dei porci che disprezzano e calpestando le perle che vengono loro gettate.

Ritornando all'identificazione che Rufino fa tra « quelli che sono fuori » e i cani e i porci di *Matth.* 7,6, a favore dell'ipotesi che essa fosse nell'originale mi si può far presente che la troviamo in Origene, nella *Disputa con Eraclide*<sup>23</sup>. In quest'opera Origene, in una lunga parentesi nel suo discorso (parentesi che, come fa osservare lo Scherer, « est, peut-être, de cet *Entretien*, la partie la plus étonnante non pour les idées, qui ne sont pas neuves, mais pour l'accent passionné et l'ampleur inattendue du développement »<sup>24</sup>) mostra il timore di gettare le perle ai cani e porci, cioè di fare i suoi discorsi su argomenti estremamente complessi ad ascoltatori che non hanno le qualità morali per accoglierli; esorta quindi gli ascoltatori a trasformarsi da cani e porci in uomini, perché soltanto di Cristo era la capacità di distinguere, tra i suoi ascoltatori, « quelli di fuori » da « quelli di dentro ». La parentesi si conclude dunque con l'esegesi spirituale di *Marc.* 4,11: « quelli di fuori » sono i peccatori, « quelli di dentro » i veri Cristiani, che pensano e vivono secondo la Chiesa.

Se è vero dunque che l'identificazione si trova in Origene, è altresì vero che si trova in un passo parenetico e decisamente polemico, che si contraddistingue per l'asprezza del tono e la veemenza negli scongiuri, un passo in cui è evidente il timore di Origene di essere attaccato per la sua esegesi allegorica dai sostenitori dell'interpretazione letterale<sup>25</sup>.

Siamo dunque ben lontani dai concetti e dal tono del nostro passo del *princ.*, in cui Origene vuole dare spiegazione del comportamento di Cristo nei confronti di « quelli che sono fuori », cioè di metterne in

<sup>23</sup> *Dial.* 12-15 SC 67, pp. 82-86.

<sup>24</sup> *Entretien d'Origène avec Héraclide*, p. 38.

<sup>25</sup> Cf. Scherer, *op. cit.*, p. 40.



luce la bontà: « quelli che sono fuori » sono qui visti come uomini che stanno seguendo un *iter* di maturazione spirituale, che non sono ancora giunti alla perfezione, ma che vi giungeranno, che non sono ancora in grado di accogliere il significato profondo della parola di Dio, ma che l'accoglieranno. Dio si preoccupa del loro cammino spirituale e vuole evitare loro dei regressi, delle ricadute, vuole che progrediscano fino alla conversione salda e definitiva. Così viene spiegata la loro esclusione.

## OA 535-537

ἐκ παντὸς ἀπολογεῖσθαι πειρώμενοι ὡς ἐν τηλικούτοις καὶ τοιούτοις περὶ τῆς ποικίλης προνοίας τοῦ θεοῦ, ἀθανάτου ψυχῆς προνοουμένου.

## RA 727-735

in eo, quod prouidentiam dei iuste omnia moderantem et aequissimis dispensationibus pro singulorum meritis et causis regere immortales animas studemus ostendere; dum non intra huius saeculi uitam dispensatio humana concluditur, sed futuri status causam praestat semper anterior meritorum status, et sic immortalis et aeterno aequitatis moderamine diuinae prouidentiae immortalis anima ad summam perfectionis adducitur.

Il Simonetti (n. 117), seguito dal Crouzel (n. 98a), ritiene « impensabile che Rufino abbia interpolato di suo » il passo *dum... adducitur* R 730-735 e viene alla conclusione che i Filocalisti abbiano omesso il passo corrispondente nell'originale. Ma, come ha ben fatto osservare il Görgemanns<sup>26</sup>, ci sono in *dum... adducitur* elementi che riconducono con immediatezza ad altri passi di questo stesso frammento, per cui ci si può e ci si deve domandare se Rufino non li abbia piuttosto inseriti qui prendendoli da quei passi.

Prima di considerare il passo in questione, val la pena vedere ciò che precede in Rufino, in quanto ci troviamo di fronte a delle add. che si ricollegano strettamente a R 730-735. Si tratta di *in eo... ostendere* R 727-730, traduzione di ἐκ παντὸς ... προνοουμένου O 535-537. Rufino rende ποικίλης O 536 con la lunga perifrasi *i u s t e o m n i a m o d e r a n t e m e t a e q u i s s i m i s d i s p e n s a t i o n i b u s p r o s i n g u l o r u m m e r i t i s e t c a u s i s* R 728-729.

<sup>26</sup> Görgemanns-Karpp, p. 529, n. 62: « Das ist nicht eine blosse Wiederholung dessen, was am Ende der §§ 13 und 14 gesagt war; vor allem das 'jeweils' führt weiter und deutet eine ganze Reihe von Existenzen an. Der Passus bereitet also vor, was in § 21 (Ende), 22 (Anfang), 23 und 24 deutlich ausgeführt wird ».

Abbiamo qui, dunque, tutto uno sviluppo in cui Rufino porta in primo piano e sottolinea il motivo della giustizia di Dio (*iuste, aequissimis*), motivo che ha un ruolo fondamentale nel *princ.* (vedi, ad es., II 9).

Tra gli elementi che non trovano corrispondenza in Origene *pro singulorum meritis et causis* è senza dubbio quello piú interessante. Il concetto è perfettamente origeniano: sorprendente è l'analogia con *princ.* II 9,8 r. 291 ss. *quae omnia deus usque ad minimum virtute sapientiae suae providens atque dinoscens m o d e r a m i n e iudicii sui, a e q u i s s i m a retributione universa disposuit, quatenus unicuique p r o m e r i t o vel succurri vel consuli deberet...* Come si vede, *moderamine* corrisponde a *moderantem* nel nostro passo, *aequissima* a *aequissimis*, *pro merito* a *pro... meritis*. Non voglio con questo sostenere che Rufino abbia intenzionalmente ripreso quel passo. Voglio solo far vedere come determinati concetti origeniani gli fossero familiari, al punto che, di fronte all'espressione  $\rho\omicron\iota\kappa\iota\lambda\eta\varsigma \rho\rho\omicron\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$  (che, tradotta alla lettera, sarebbe risultata al lettore latino oscura ed enigmatica) abbia potuto ricorrere senza difficoltà a quelle espressioni con cui Origene abitualmente descrive il modo di operare della provvidenza.

Tanto il Simonetti quanto il Crouzel non considerano questo sviluppo rufiniano: ciò è strano, se si considera che anche tra *iuste... causis* R 728-729 e *dum... adducitur* R 730-735 vi è uno stretto contatto, a livello terminologico (a *moderantem* R 728 corrisponde *moderamine* R 733, a *aequissimis* R 728 *aequitatis* R 733, a *dispensationibus* R 729 *dispensatio* R 731) e concettuale (a *pro singulorum meritis et causis* R 729 corrisponde *sed... status* R 731-733). In questo caso però la vicinanza dei due passi autorizza ad avanzare le seguenti ipotesi: o R 728-729 e R 730-735 sono entrambi add. di Rufino (in tal caso bisogna pensare che con R 730-735 Rufino abbia ripreso e sviluppato R 728-729) oppure R 728-729 è anticipazione del testo greco che i Filocalisti hanno ommesso e che è tradotto da R 730-735.

Veniamo ora a R 730-735.

Questo passo ci richiama in primo luogo a *Deus... est* RA 514-523 (traduzione di  $\Theta\epsilon\omicron\delta\varsigma \dots \theta\epsilon\omicron\alpha\pi\epsilon\iota\alpha\varsigma$  OA 371-375). In particolar modo *dum... concluditur* RA 730-731 è straordinariamente simile a *Deus... concluditur* RA 514-516 (traduzione di  $\Theta\epsilon\omicron\delta\varsigma \dots \zeta\omega\eta\varsigma$  OA 371-372). Inoltre, in entrambi i passi è sottolineata l'immortalità e l'eternità tanto di Dio quanto dell'anima a cui Egli provvede:

– *et sic in mortali et aeterno aequitatis moderamine divinae providentiae in mortalis anima ad summam perfectionis adducitur* R 733-735

– *tamquam aeternus ipse et immortalis, immortalium quoque animarum providentiam tenens* R 517-519.

Avrebbe favorito questa ripresa il passo immediatamente precedente, che termina colla menzione dell'anima immortale a cui Dio provvede: *περὶ τῆς ποικίλης προνοίας τοῦ θεοῦ, ἀθανάτου ψυχῆς προνοουμένου* OA 536-537. Rufino avrebbe così ritenuto opportuno ricollegarsi al § 13, in cui il rapporto provvidenza divina-immortalità dell'anima (l'anima è immortale e Dio provvede ad essa in vista della sua immortalità) è punto fondamentale della dimostrazione in corso e, in quanto tale, è reso esplicito e ribadito (vedi OA 350-355 e OA 371-375, in particolare *Θεὸς γὰρ οἰκονομεῖ τὰς ψυχὰς ... ὡς πρὸς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα* O 371-373). Nel § 13 non si trova nessuna traccia di om. da parte dei Filocalisti. Perché qui, dinanzi al medesimo concetto, avrebbero dovuto comportarsi in maniera differente?

Si vedrà inoltre che, all'interno del § 13, Rufino anticipa questo concetto (vedi pp. 138-139), mostrando dunque l'interesse verso di esso e la volontà di introdurlo anche là dove è assente in Origene. Naturalmente, tale ripresa spiegherebbe solo alcuni elementi di R 730-735:

1) *sed futuri status causam praestat semper anterior meritorum status* R 731-733 e

2) *ad summam perfectionis adducitur* R 734-735

non trovano riscontro nel passo indicato del § 13.

È proprio l'elemento 1) che, considerato alla luce di *dum... concluditur* R 730-731, contiene il riferimento alla preesistenza delle anime: esso soprattutto (se si accetta l'ipotesi del Simonetti) avrebbe spinto i Filocalisti ad omettere il passo.

Ma noi vediamo, nei §§ 21-22-23 di questo frammento, come il concetto delle 'cause precedenti' *προεσβύτερα αἴτια* (anzi, in OA 749-756 si parla di meriti e demeriti « anteriori a questa vita » *προεσβύτερα τούτου τοῦ βίου* OA 753: il concetto di preesistenza delle anime è esplicito) sia perfettamente conservato dai Filocalisti. Vedi, ad es., *ὥστε ... ἀτιμίαν* OA 714-716 tradotto da Rufino con *Itaque concluditur ex hoc quia prius gestorū uniuscuiusque causa praecedit, et pro meritis suis unusquisque a deo vel honoris vas efficitur vel contumeliae* R 930-933, a cui Rufino aggiunge, per riassumere le argomentazioni di Origene, *Unumquodque igitur vas ut vel ad honorem a creatore formetur vel ad contumeliam, ex se ipso causa et occasiones praestitit conditori* R 933-935.

Ho riportato la traduzione di Rufino per intero proprio per evi-

denziare l'analogia anche a livello terminologico con l'elemento 1).

Non intendo certo parlare di anticipazione intenzionale da parte di Rufino di questi passi (ipotesi posta invece dal Görgemanns, *n. cit.*), in quanto il concetto di 'cause precedenti', meriti e demeriti precedenti, è diffuso in tutto il *princ.* (vedi, ad es., II 9,7; III 3,5). Voglio solo far vedere come il testo della *Filocalia* di quei passi la cui traduzione presenta concetti ed espressioni molto simili a quelli di *sed... status* R 731-733 non mostra nessuna traccia di alterazione o di omissione. Perché in questo passo i Filocalisti avrebbero dovuto agire altrimenti?

Per quanto riguarda l'elemento 2), si può citare II 11,7 r. 261-262 e ss. *ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur...* Il concetto di *τελειότης* - *perfectio* a cui giunge l'anima è presente anche nel testo dei Filocalisti (OBb 227 ss. RBb 286 ss.: si tratta della perfezione nella conoscenza come nel passo di II 11,7)<sup>27</sup>.

Abbiamo, dunque, in questo passo di Rufino, tutta una serie di concetti tipicamente origeniani, che a Rufino erano ben noti in quanto alcuni di essi si trovano nella traduzione di questo stesso frammento, altri in altri passi del *princ.*, formulati in maniera spesso straordinariamente simile. Abbiamo visto che gran parte di questi concetti (tra cui i due più 'audaci', cioè quello delle 'cause precedenti' e quello della redenzione dell'anima in tempi lunghi) sono conservati altrove nel testo della *Filocalia* di questo frammento.

Due sono le logiche conseguenze:

1) è improbabile che i Filocalisti abbiano ommesso qui ciò che non omettono altrove;

2) è possibile che Rufino abbia interpolato di suo dei concetti molto frequenti in Origene e con cui egli ha avuto spesso a che fare nel tradurre il *princ.*

A sostenere quest'ipotesi di contro a quella, pur legittima, di un'om. di un copista greco bisogna anche dire che il passo in questione si trova in un contesto dove riscontriamo numerosissime add. di Rufino (per ciò che precede vedi *supra*; di ciò che segue, R 735-764, parlerò più avanti).

<sup>27</sup> Vedi inoltre *μεμνημένοις ... ἐηλύθησιν* OA 347-349 *et cum... consecuti sunt* RA 479-482. Qui Origene non parla di *τελειότης* ma di *μακαριότης* a cui giunge l'anima grazie all'aiuto di Dio. Rufino doveva sentire come estremamente collegati i due concetti, dal momento che egli introduce *cum ad perfectionem venerint* R 479-480 in stretta connessione con *beatitudinem consecuti sunt* R 481-482. Per il concetto che Dio spinge ed attira tutti gli esseri razionali a un fine beato cf. I 8,3

Stupisce, certo, il fatto che Rufino abbia potuto interpolare tutto questo passo con tanta opportunità e intelligenza, senza introdurre elementi estranei all'argomentazione, anzi rendendola piú completa ed esauriente. Origene infatti, subito prima, pone la conversione degli abitanti di Tiro *ἐν ἄλλῳ καιρῷ μετὰ τὸ ἀνεκτότερον αὐτοῖς γενέσθαι...* O 528 ss., cioè in un momento successivo al giorno del giudizio (come si desume da *Matth.* 11,22).

La loro *θεραπεία*, se ne deduce, è da Dio rimandata ad un'altra vita, dopo che saranno stati giudicati per le loro azioni in questa. È il concetto della *βραδίων θεραπεία*, la cura in tempi lunghi che esorbita dai limiti di una sola vita umana, concetto di cui Origene si serve per spiegare l'indurimento del Faraone e la sua morte (la morte del Faraone non preclude la possibilità che egli sia redento in una vita futura). Il passo di Rufino (R 730-735) viene dunque a spiegare e giustificare questa affermazione sconcertante per il lettore (la cura di Tirii è rimandata a dopo il giorno del giudizio) in modo perfettamente consono al pensiero di Origene (come per l'appunto è espresso nel § 13).

Bisogna peraltro osservare che, mentre Origene elimina il riferimento al giorno del giudizio (*ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως Matth.* 11,22), Rufino introduce il concetto di giorno del giudizio (*in die iudicii* R 718)<sup>28</sup>, cosicché si fa esplicito anche il concetto di momento dopo la morte: si fa dunque tanto piú necessaria una spiegazione per il lettore.

È possibile dunque che Rufino, spinto da analogie concettuali e lessicali (abbiamo visto *ἀθανάτου ψυχῆς προνοουμένου* O 537), si sia ricollegato alla spiegazione dell'indurimento del Faraone, la cui re-denzione è rimandata a dopo la sua morte.

È possibile poi che Rufino sia stato spinto ad introdurre il concetto di meriti e demeriti precedenti, causa dello stato futuro delle anime, dal Vangelo stesso, cioè da *Τύρω καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν Matth.* 11,22: lo stato futuro dei Tirii sarà migliore di quello degli abitanti di Corazin e Betsaida proprio per i loro diversi meriti in questa vita.

Con queste argomentazioni, ritengo che non si possa sostenere con assoluta certezza l'om. da parte dei Filocalisti o di un copista: la possibilità che Rufino qui abbia interpolato di suo vuol dire che egli era a tal punto padrone del pensiero di Origene da connettere una serie di

r. 112-114: *Benignitas enim dei secundum quod se dignum est, provocat omnia et adtrahit ad beatum finem, ubi decidit et aufugit omnis dolor et tristitia et gemitus.*

<sup>28</sup> Cf. Bardy, *Citations*, p. 120.

concetti origeniani in un tutto organico e utile ai fini dell'argomentazione.

Che Rufino sappia interpolare con grande intelligenza e in perfetta armonia col pensiero di Origene, in modo tale che la sua traduzione presenta una logica impeccabile, un argomentare piú completo di quello dello stesso Origene, è dimostrato da ciò che viene dopo il passo che abbiamo appena considerato.

#### OA 537-542

Εἰ γοῦν τις περὶ τῶν ὄνειδιζομένων ζητοίη ὅτι ὀρώντες τεράστια καὶ ἀκούοντες θείων λόγων οὐκ ὠφελοῦνται, Τυρίων ἂν μετανοησάντων, εἰ τοιαῦτα παρ' αὐτοῖς ἐγγόνει καὶ εἴρητο, ζητοίη δὲ φάσκων, τί δήποτε τοῖς τοιοῦτοις ἐκήρυξεν ὁ σωτὴρ ἐπὶ κακῶ αὐτῶν, ἵνα βαρύτερον αὐτοῖς τὸ ἀμάχημα λογισθῆι.

#### RA 735-741

Si quis tamen occurrat nobis pro eo quod diximus a deterioribus quibusque et nequioribus consulto differri uerbum praedicationis, cur his quibus conlati Tyrii qui certe despecti sunt praeferuntur, praedicatus sit sermo, in quo utique auctum est eis malum et grauior eorum effecta est condemnatio, ut audirent uerbum qui non erant credituri:

Si tratta dell'add. *pro eo... praedicationis* R 735-737 che sostituisce *περὶ ... εἴρητο* O 537-540. Con questa add. Rufino riprende la spiegazione che Origene dà dell'esclusione dei Tirii dal messaggio di Cristo (OA 524-532 RA 707-721 e in particolar modo ὡς εἰκός ... μετανοήσωσιν OA 528-532 *credo... incedant* RA 713-721).

Infatti *a deterioribus quibusque et nequioribus* R 736 riprende *pro eo quod longe horum inferior et nequior ordo esset in malitia quam eorum, qui foris esse dicuntur* R 713-715 (traduzione di μᾶλλον πόρρω ὄντες τῆς ἀξίας τῶν ἔξω O 528) e *consulto differri uerbum praedicationis* R 737 riprende *quod fortassis dispensabatur eorum curatio in illud tempus...* R 717 ss. (traduzione di ἴν' ἐν ἄλλῳ καιρῶ ... μετανοήσωσιν O 528-532).

Rufino, dunque, riprende l'idea che l'anima viene allontanata dal messaggio e dall'azione di Dio in relazione alla sua condizione morale: tanto peggiore è l'anima, tanto piú viene allontanata dal messaggio e dall'azione di Dio.

L'intelligenza di questa ripresa sta nel fatto che essa serve ad evidenziare la contraddizione tra la spiegazione precedentemente data da Origene dell'esclusione dei Tirii e il fatto storico narrato nel Vangelo (ciò che avviene agli abitanti di Corazin e Betsaida). In Origene invece la contraddizione è rilevata solo all'interno di *Matth.* 11,21 ss.

Rufino dice: se Dio esclude completamente dal suo messaggio i Tirii in quanto la loro condizione morale è inferiore a quella dei *foris positi*, perché gli abitanti di Corazin e Betsaida, che sono in una condizione morale inferiore a quella dei Tirii, vengono fatti partecipi del messaggio e dei miracoli di Cristo?

La contraddizione è messa in evidenza anche da *bis... praeferuntur* R 737-738<sup>29</sup> che rileva la posizione morale degli abitanti di Corazin e Betsaida rispetto ai Tirii (nello stesso modo in cui Origene ha fatto prima rilevare la posizione che i Tirii occupano rispetto ai *foris positi*: μᾶλλον ... τῶν ἕξω O 528). In tal modo la difficoltà sollevata dall'interlocutore fittizio assume maggior mordente e forza confutatoria e sembra infirmare il ragionamento di Origene precedentemente fatto.

Anche l'add. *ut audirent verbum qui non erant credituri* R 740-741, alla fine del periodo, mostra la capacità di Rufino di portare alla luce tutti gli elementi fondamentali della contraddizione.

In questo caso Rufino allude decisamente alla prescienza divina<sup>30</sup>.

Origene ha detto che Cristo esclude dal suo messaggio « quelli che sono fuori » proprio perché prevede che non saranno saldi nella conversione (vedi τὸ ὅτι ... παραβολαῖς OA 469-471 e OA 501 ss., soprattutto OA 506-510). Qui Rufino, dunque, nell'alludere al fatto che Cristo sa in precedenza che gli abitanti di Corazin e Betsaida non crederanno al suo messaggio, rende più evidente la difficoltà del passo (cioè l'incoerenza tra prescienza di Cristo e il suo operato). Tutto questo a fine di periodo, come momento culminante dell'obiezione.

È interessante esaminare anche ciò che segue:

OA 542-556

λεπτεον πρὸς αὐτὸν ὅτι ὁ πάντων τὰς διαθέσεις κατανοῶν τῶν αἰτιωμένων αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν, ὡς παρ' ἐκείνην οὐ πεπιστευκότων μὴ δωρησαμένην ἰδεῖν ἅ ἐτέροις θεάσασθαι ἐχαρίσατο, καὶ μὴ οἰκονομήσασαν ἀκοῦσαι τούτων, ἃ ἄλλοι ἀκούσαντες ὠφέλην

RA 741-764

hoc modo respondendum uidetur. Deus, qui uniuersarum mentium cognitor est, aduersum prouidentiam suam querelas praenoscent eorum praecipue qui dicunt: Quomodo credere poteramus, cum neque uiderimus ea quae ceteri uiderunt, neque audierimus ea quae aliis praedicata sunt? in tantum extra

<sup>29</sup> Con essa Rufino sviluppa τοῖς τοιοῦτοις O 541.

<sup>30</sup> Noi possiamo intendere l'espressione di Rufino come l'equivalente di *ii, quos saluator praesciebat non esse credituros*: cf. τοὺς μὴ ἔσομένους καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς OA 469, che Rufino traduce correttamente con *eos, quos saluator praesciebat non esse futuros bonos* RA 644-645.

ται, τὴν ἀπολογίαν οὐκ εὐλόγον οὔσαν ἐλέγξει βουλόμενος δίδωσι ταῦτα, ἃ οἱ μεμφόμενοι τὴν διοίκησιν αὐτοῦ ἤτησαν· ἵνα μετὰ τὸ λαβεῖν οὐδὲν ἤττον ἐλεγχοθέντες ὡς ἀσεβέστατοι τῷ μηδ' οὕτως τῷ ὠφελεῖσθαι ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκέναι, παύσωνται τοῦ τοιοῦτου θράσους, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο ἐλευθερωθέντες μάθωσιν ὅτι ποτὲ εὐεργετῶν τινὰς ὁ θεὸς μέλλει καὶ βραδύνει, μὴ χαριζόμενος ὄραν καὶ ἀκούειν τοιαῦτα, ἐφ' οἷς ὄραθεῖσι καὶ ἀκουσθεῖσι βαρύτερα καὶ χαλεπωτέρα ἢ ἁμαρτία ἐλέγχεται τῶν μετὰ τηλικαῦτα καὶ τοιαῦτα μὴ πεπιστευκότων.

nos est culpa, ut hi quibus annuntiatum est sermo et signa monstrata sunt nihil omnino distulerint, sed obstupefacti ipsa prodigiorum uirtute crediderint, uolens arguere occasiones huiusmodi querelarum et ostendere quia non dissimulatio diuinæ prouidentiae, sed humanae mentis arbitrium causa sibi perditionis existit, contulit etiam indignis et incredulis gratiam beneficiorum suorum, ut uere omne os obstruatur totumque a se et nihil a deo deesse sibi mens humana cognoscat, simul et, cum grauius condemnatur is, qui diuina beneficia sibi delata contempsit, quam ille, qui consequi ea uel audire omnino non meruit, intellegat et agnoscat misericordiae esse diuinæ et aequissimæ eius dispensationis etiam hoc ipsum, quod interdum dissimulat aliquibus praestare, ut uel uideant aliqua uel audiant uirtutis diuinæ mysteria, ne signorum uirtutibus uisis et sapientiae eius mysteriis agnitis et auditis, si contempserint atque neglexerint, grauiore impietatis animaduersione mulentur.

In questo passo infatti (si tratta della ἀπολογία che Origene fa dell'operato di Cristo nei confronti degli abitanti di Corazin e Betsaida) Rufino fa una serie di add. e om. (in molti casi ci troviamo di fronte a delle sostituzioni) di grande rilevanza.

Vogliamo anticipare che, in questa notevole manomissione del testo greco, Rufino rispetta il pensiero di Origene e non introduce nessun elemento completamente estraneo alla sua argomentazione<sup>31</sup>. Egli si mantiene aderente al testo greco non solo nel contenuto, ma anche nel procedere logico-sintattico del periodo. Questo colpisce tanto più se si considera che il lunghissimo periodo di Origene è non solo difficile dal punto di vista concettuale, ma estremamente complesso e intricato da quello formale. Rufino riesce a disimpegnarsi da tutte queste difficoltà con notevole bravura<sup>32</sup>, anche se nella sua traduzione viene messo in

<sup>31</sup> È dunque un caso ben diverso da quello visto nel § 12 (OA 327-333 RA 431-457) e nel § 17 (OA 513-521 RA 687-703).

<sup>32</sup> Vedi, ad es., il modo in cui egli rende la costruzione di ὡς e il participio in



secondo piano il concetto di « accusa contro la provvidenza divina » che in Origene è vigorosamente sottolineato<sup>33</sup>.

Sulla prima add. *in tantum... crediderint* R 746-749 non ci soffermiamo molto. Più che di add., si dovrebbe parlare di sviluppo di ὠφέληνται O 546-547. Infatti, nel tradurre ἀκούσαι τούτων, ἃ ἄλλοι ἀκούσαντες ὠφέληνται O 546-547 con *audierimus ea quae aliis prae-dicata sunt* R 745-746, Rufino non ha reso il concetto espresso da ὠφέληνται. Ma tale concetto è fondamentale e Rufino si sente in dovere di svilupparlo ampiamente e lo fa in piena conformità al pensiero di Origene<sup>34</sup>.

È da notare l'antitesi *nihil omnino distulerint, sed obstupefacti ipsa prodigiorum virtute crediderint* R 748-749. Il gusto per la contrapposizione, si è già detto, è tipico di Rufino<sup>35</sup>. È un mezzo retorico che, come vedremo, è particolarmente sfruttato nella traduzione di questo passo e che ne contraddistingue le add.

Anche la seconda add. *et ostendere... existit* R 750-752 può essere considerata libero sviluppo di τὴν ἀπολογίαὺν οὐκ εὐλογον οὔσαν ἐλέγξει βουλόμενος O 547<sup>36</sup>. In questa add. l'antitesi ha un ruolo fondamentale: essa sottolinea vigorosamente la responsabilità dell'uomo

ὡς ... οὐ πεπιστευκότων ... O 544 ss. con *eorum praecipue qui dicunt: Quomodo credere poteramus...?* R 743 ss. Rufino introduce il discorso diretto con un'interrogativa retorica e in tal modo evita il rischio di appesantire la sintassi con una serie di subordinate: il periodo si vivacizza.

<sup>33</sup> Nella traduzione di παρ' ἐκείνην ... μὴ δωρησαμένην ἰδεῖν ἃ ἑτέροις θεάσασθαι ἐχαρίσατο, καὶ μὴ οἰκονομήσασαν ἀκούσαι τούτων ἃ ... O 544-546 (*cum neque viderimus ea quae ceteri viderunt, neque audierimus ea quae... R 744-746*), l'accusa alla grazia e provvidenza di Dio non è esplicita come in Origene. In Origene, infatti, i peccatori in questione insistono ripetutamente sulla responsabilità che la provvidenza ha di ciò che è accaduto, in modo da scaricare su di essa la colpa dei propri peccati. Si veda anche la traduzione di τῶν ἀτιμῶν αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν O 543-544 (*adversum providentiam suam quere las R 742-743*) e quella di τὴν ἀπολογίαὺν οὐκ εὐλογον οὔσαν ἐλέγξει O 547 (*arguere occasiones huiusmodi quere larum R 749-750*). Tanto αἰτιόμαι che ἀπολογία ribadiscono lo stesso concetto: i peccatori si difendono, accusando (scaricando la responsabilità dei propri peccati su) la provvidenza divina. È probabile che con questi due termini giudiziari Origene si riferisca qui al « giorno del giudizio » di *Matth.* 11,22. Ulteriore conferma di questa tendenza di Rufino è la traduzione di οἱ μεμφόμενοι τὴν διοίκησιν αὐτοῦ O 548 (*indignis et incredulis R 752*).

<sup>34</sup> Cf. *in tantum extra nos est culpa* R 746 che evidenzia l'idea di 'trasferimento di responsabilità' presente in questo contesto, anche se non è detto esplicitamente su chi viene trasferita.

<sup>35</sup> Cf. p. 23 e n. 13.

<sup>36</sup> Per la precisione essa deve essere considerata come secondo elemento della

del proprio peccato, scagionando completamente la provvidenza divina. Anche tale add. è dunque in perfetta sintonia col pensiero di Origene.

Veniamo ora al passo maggiormente manipolato da Rufino: ἵνα ... μάθωσιν O 549-552.

1) μετὰ ... ἐπιδεδωκέναι O 549-550 e κατ'αὐτὸ τοῦτο ἐλευθερωθέντες O 551-552 sono omessi e al loro posto troviamo *cum gravius... meruit* R 755-757;

2) ἵνα ... παύσωνται τοῦ τοιούτου θράσους O 549-551 è sostituito da *ut vere... cognoscat* R 753-755<sup>37</sup>.

Questa seconda sostituzione non ci colpisce: Rufino ama sostituire un concetto con una citazione scritturale che lo esprima e gli conferisca il 'manto' della sacralità<sup>38</sup>. Nel caso che qui esaminiamo, Rufino, non ritenendo sufficiente la citazione di *Rom. 3,19 ut vere omne os obstruatur*, ha aggiunto di suo *totumque a se et nihil a deo deesse sibi mens humana cognoscat*, che riprende e ribadisce il concetto espresso nella precedente add. *et ostendere... existit* R 750-752.

Da notare il parallelismo *totumque a se et nihil a deo* che ha la stessa funzione della contrapposizione (con chiasmo) *non dissimulatio divinae providentiae, sed humanae mentis arbitrium* R 750-751.

Il caso 1), invece, è piú interessante e complesso: *cum gravius... meruit* anticipa ἐφ' οἷς ... πεπιστευκότων O 554-556.

Rufino ha notato la corrispondenza tra μετὰ ... ἐπιδεδωκέναι O 549-550 e ἐφ' οἷς ... πεπιστευκότων O 554-556<sup>39</sup> e, vedendo che O 554-556 presenta un elemento a suo avviso piú importante (βαρύτερα

coppia (il cui primo elemento è *volens... querelarum* R 749-750) che traduce e sviluppa τὴν ... βουλόμενος O 547.

<sup>37</sup> Si tratta però di tipi differenti di sostituzione: nel primo caso Rufino introduce un concetto che non ha niente a che vedere con quelli presenti nei passi di Origene omessi; nel secondo Rufino conserva il concetto di fondo di Origene, anche se lo presenta in modo diverso.

<sup>38</sup> Cf. p. 123 e n. 22.

<sup>39</sup> ἐφ' οἷς ὄραθεῖσι καὶ ἀκουσθεῖσι O 554 riprende concettualmente μετὰ τὸ λαβεῖν O 549, così come τῶν μετὰ τηλικαῦτα καὶ τοιαῦτα μὴ πεπιστευκότων O 555-556 riprende τῷ μηδ' οὕτως τῷ ὠφελεῖσθαι ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκέναι O 550. Invece βαρύτερα καὶ χαλεπωτέρα ἢ ἁμαρτία ἐλέγεταί O 554-555 si ricollega sí a οὐδὲν ἦπτον ἐλέγετε ὡς ἀσεβέστατοι O 549, ma in una nuova prospettiva e con un nuovo termine di riferimento: in O 549 Origene considera il comportamento dei peccatori dopo l'azione di Cristo in relazione al loro comportamento prima di essa (essi rimangono non meno empi ed increduli di quanto non fossero prima), in O 554-555 vi è la valutazione morale di tale comportamento in relazione alla possibilità che essi non fossero soggetti all'azione di Cristo.

καὶ χαλεπωτέρα ἢ ἁμαρτία ἐλέγχεται), lo ha anticipato<sup>40</sup>. Che *cum gravius condemnatur* R 755 sia anticipazione di βαρύτερα ... ἐλέγχεται O 554-555, è confermato dal fatto che quasi la stessa espressione βαρύτερον αὐτοῖς τὸ ἁμάρτημα λογισθῆ O 542 è tradotta con *gravior eorum effecta est condemnatio* R 740.

Soltanto di Rufino è la contrapposizione tra *is, qui... contempsit e ille, qui... non meruit*<sup>41</sup>, contrapposizione che si basa su quella di *Matth.* 11,22: πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρω καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν.

Veniamo ora alle conseguenze che questa sostituzione-anticipazione ha sul pensiero.

La consapevolezza che i peccatori in questione assumono della loro empietà e della giustizia della provvidenza è posta da Rufino dopo la loro condanna, mentre in Origene è dopo la loro liberazione (κατ'ἑαυτὸ τοῦτο ἐλευθερωθέντες μάθωσιν... O 551-552 *cum gravius condemnatur... intellegat et agnoscat...* R 755-758).

A proposito del motivo della condanna, bisogna riconoscere che Origene, proprio in riferimento a *Matth.* 11,22, dice che il peccato degli abitanti di Corazin e Betsaida viene considerato più grave (OA 542 e OA 554-556), anche se non parla esplicitamente di condanna. Ma qui Origene non prende in considerazione il castigo di questi peccatori: egli vuole primariamente mostrare come scopo di Dio sia quello di fare loro acquisire la consapevolezza della loro empietà, liberandoli dai pretesti con cui giustificano i loro peccati.

È appunto con la consapevolezza dei propri peccati che inizia l'*iter* della redenzione: è solo quando il peccatore acquista tale consapevolezza che può accogliere l'aiuto di Dio, il suo messaggio e trarne frutto: lo abbiamo visto tanto in OA 327 ss. quanto in OA 396-400<sup>42</sup>. Tale consapevolezza nasce nel momento in cui Dio rende evidente al peccatore

<sup>40</sup> Rufino evidentemente ritiene di poter omettere il concetto espresso in O 549-550, in quanto non fa che evidenziare ciò che è detto nel Vangelo (*Matth.* 11,20), il fatto cioè che gli abitanti di Corazin e Betsaida non si convertirono dopo l'azione di Cristo.

<sup>41</sup> Infatti, in O 554-556 manca un secondo termine di paragone: il peccato degli abitanti di Corazin e Betsaida viene mostrato più grave (e non si capisce se di quello dei Tiri, o di quello degli stessi abitanti di Corazin e Betsaida se non avessero ricevuto l'insegnamento di Cristo e visto i suoi miracoli).

<sup>42</sup> In questo secondo passo troviamo lo stesso concetto visto nel nostro passo: Dio concede uno strumento di conversione (il seme, cioè il λόγος di Cristo) a chi non è in grado di accoglierlo, proprio perché costui si renda conto della propria indegnità.

che la responsabilità del peccato è tutta sua. Che poi tale momento coincida con quello della sua condanna, può benissimo essere ed è in linea con la nota concezione origeniana della κόλασις - παιδείσις.

Ma, mentre Origene sofferma l'attenzione sulla παιδείσις del peccatore, Rufino la sofferma sulla κόλασις.

### 3.2 Anticipazioni

Per anticipazioni intendo quelle add. in cui Rufino introduce concetti che si trovano piú avanti nel testo di Origene.

#### RA 193-195

Alioquin contrarium esset dari nobis mandata, ex quorum uel obseruatione saluemur uel praeuaricatione damnemur, si obseruandi ea facultas in nobis non est.

È questo un caso di anticipazione particolare in cui Rufino, a conclusione di un argomento utilizza elementi presenti nel primo periodo dell'argomento successivo, ma li riorganizza in base a quanto detto precedentemente. Né il Koetschau (p. CXXXIII: « breitere Ausführung, die wie ein Zusatz wirkt ») né il Crouzel (n. 35a e 35b) si sono resi conto che si tratta di una anticipazione.

RA 193-195, che segue alla traduzione di OA 152-153 (fine di § 6), è la classica add. di carattere conclusivo e anticipa τούτέστι ... ἀπόλλυσθαι OA 154-156 (inizio § 7). Per la precisione 1) *mandata, ex quorum vel* 2) *observatione* 3) *saluemur vel* 4) *praeuaricatione* 5) *damnemur* corrisponde a 2) τὸ τηρεῖν 1) τὰς ἐντολάς καὶ 3) σφῆσεσθαὶ καὶ 4) τὸ παρβαίνειν αὐτὰς καὶ 5) ἀπόλλυσθαι<sup>1</sup>. Inoltre *si obseruandi ea facultas in nobis non est* R 195 corrisponde a τὸ μὴ ἐφ' ἡμῶν τυγχάνειν τηρεῖν O 154-155. E infatti, quando traduce il primo periodo del § 7, Rufino rende solamente εἰς τὸ ἐναντίον O 154 (*contrarium aliquid* R 197) e omette l'inciso τούτέστι ... ἀπόλλυσθαι.

Come abbiamo detto, Rufino nell'add. dispone gli elementi del testo greco in linea con il pensiero di fondo di tutto il § 6, quello cioè

<sup>1</sup> Accolgo l'integrazione del Görgemanns <τὸ> davanti a τηρεῖν, mentre inaccettabile mi sembra la lezione del papiro di Amsterdam τὸ σφῆσεσθαὶ. Se si accogliesse tale lezione, bisognerebbe necessariamente integrare l'articolo neutro anche davanti a ἀπόλλυσθαι; l'articolo sarebbe così stato omesso nella tradizione manoscritta per ben tre volte nello stesso periodo!

che, se si nega il libero arbitrio, non hanno più senso tutti i precetti contenuti nelle Sacre Scritture: *Alioquin contrarium esset dari nobis mandata...* R 193. È significativo qui *contrarium*, che anticipa τὸ ἐναντίον O 154, ma con ben diverso valore (*contrarium* R 193 = « contraddittorio », τὸ ἐναντίον O 154 = « contrario »).

## OA 252-255

οὐ προτιθέμενος σκληρύνειν ἀλλὰ διὰ προθέσεως χρηστῆς, ἣ ἐπακολουθεῖ διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ τὸ σκληρύνεσθαι, σκληρύνειν λεγόμενος τὸν σκληρυνόμενον.

## RA 314-321

non hoc agens nec uolens, ut induratur ille qui induratur; sed dum ipse benignitate sui et patientia utitur, his quidem, qui eius benignitatem et patientiam ad contemptum atque insolentiam ducunt, induratur cor, dum criminum poena differtur; hi uero, qui benignitatem et patientiam eius ad occasionem paenitentiae suae et emendationis accipiunt, misericordiam consequuntur.

Rufino traduce διὰ προθέσεως χρηστῆς O 252-253 con *dum ipse benignitate sui et patientia utitur* R 315-316: abbina dunque al concetto di bontà quello di *p a z i e n z a*, assente in Origene. Subito dopo ritroviamo la stessa coppia: *benignitatem et patientiam* R 316-317, *benignitatem et patientiam* R 319. Questa coppia ci richiama subito a διὰ τὴν χρηστότητα καὶ μακροθυμίαν OA 294 (*per multam patientiam et mansuetudinem* RA 389-390), che è riferimento a *Rom. 2,4* (ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει;) citato poco sotto da Origene (OA 300-305).

In OA 292 ss. Origene, sempre a proposito dell'indurimento del Faraone e cercando di prospettare una nuova soluzione a questo problema, fa un esempio tratto dalla vita di ogni giorno, cioè dal rapporto tra padrone e servo. La μακροθυμία del padrone consiste nel lasciare impunito il servo per le sue mancanze.

Il motivo della μακροθυμία di Dio si sviluppa poi ampiamente a partire dall'interpretazione di *Is. 63,17 ss.* (§ 12) in connessione alla teoria della βραδίων θεραπεία, per cui Dio lascia impunito il peccatore perché più tardi trovi da solo la via di salvezza (vedi διὰ τῆς μακροθυμίας O 365).

Rufino, però, qui sembra aver tenuto presente in modo particolare il passo OA 292-311. Lo deduciamo, oltre che dall'accoppiamento bontà-pazienza, dai seguenti elementi assenti in Origene:

— *qui eius benignitatem et patientiam ad contemptum atque insolentiam ducunt* R 316-317,

— *dum criminum poena differtur* R 318.

Queste due add., che sostituiscono l'omissione di διὰ ... κακοῦ O 253-254 (vedi pp. 95-96), ci richiamano rispettivamente a:

— *qui per multam patientiam et mansuetudinem dominorum insolentiores improbioresque fiunt* R 389-391 (traduzione di τοῖς ... ἐπιτιβομένοις O 294-295) e a

— *qui te non statim per singulas culpas punio pro merito delictorum* R 394-395 (add. di Rufino).

Dunque Rufino, anticipando in R 315-321 i concetti che troviamo in OA 292-311, pone l'azione di Dio dopo che l'uomo ha già peccato: infatti parla di penitenza (*benignitatem et patientiam eius ad occasionem paenitentiae suae et emendationis accipiunt* RA 319-320, che è sempre reminiscenza di *Rom.* 2,4 τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ ἐἶς μετάνοιάν σε ἄγει); l'azione di Dio, come l'azione del padrone nei riguardi del servo, consiste nel non punire l'uomo per i suoi peccati, in modo che egli possa giungere da solo al ravvedimento. Se è vero che nell'episodio veterotestamentario dell'indurimento del Faraone il motivo della 'pazienza' di Dio ha un ruolo notevolissimo, è altrettanto vero che Origene ha qui in mente l'esempio paolino della pioggia e delle due terre (*Hebr.* 6,7 ss.). L'azione di Dio, nell'esempio paolino, non è messa in rapporto ad una precedente azione di Dio e alla reazione che a quell'azione ha avuto l'uomo.

In Origene dunque non si parla di azione di Dio che segue il peccato dell'uomo, si parla piuttosto del peccato dell'uomo che segue l'azione di Dio (ἢ ἐπακολουθεῖ ... τὸ σκληρύνεσθαι O 253-254).

Per concludere, Rufino anticipa qui un motivo che avrà sviluppo più avanti, ma che qui è inadatto all'interpretazione di *Exod.* 7-14 alla luce di *Hebr.* 6,7 ss.

RA 487-490

*cuius curam et providentiam gerit; et utique quod immortale et aeternum est, etiamsi non cito curetur, non tam excluditur a salute, quam in tempora opportuniora differtur.*

*cuius curam et providentiam gerit* R 487-488 è add. di Rufino che sostituisce l'om. di καὶ τὸν ἄπειρον αἰῶνα O 353 e si ricollega a O 371-375 e soprattutto a Θεὸς γὰρ οἰκονομεῖ τὰς ψυχὰς O 371. Ma in maniera ancor più evidente il periodo successivo *et utique... differtur* R 488-490 è anticipazione di O 371-375 e più precisamente di ἀφθαρτον

... θεραπείας O 373-375. Certo, l'anticipazione non è traduzione letterale di quel passo (come invece è *Incorruptibilem... immortalis est* R 519-523), sebbene alcuni elementi siano conservati (in primo luogo *non excluditur a salute* R 489 che corrisponde a οὐκ ἀποκλείεται τῆς θεραπείας O 374-375). Ma, a parte le corrispondenze verbali, ciò che colpisce è la corrispondenza concettuale tra i due passi: in entrambi è affermato che l'immortalità dell'anima è il presupposto di una redenzione in tempi anche molto lunghi, che esorbitano dai limiti della vita umana.

La anticipazione si spiega col fatto che ἄφθαρτον ... θεραπείας O 373-375 è preceduto da ὡς πρὸς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα O 372-373, espressione quasi identica a ὡς πρὸς τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς καὶ τὸν ἄπειρον αἰῶνα O 352-353.

Rufino, per l'analogia tra le due espressioni, ha ritenuto opportuno anticipare il concetto espresso in O 373-375 dopo la traduzione di O 352-353 e così facendo non ha alterato, anzi, ha contribuito a chiarire il passo che, ad una prima lettura, poteva risultare oscuro.

#### RA 512-513

possit tamen cessare aliquando et desinere et satietatem capere malorum

In questa interpolazione vediamo come Rufino o ha anticipato quanto Origene dice molto più avanti o addirittura si è ricollegato ad un'altra opera dello stesso autore.

Questa add. sostituisce l'om. di καθαροῦ τυχῶν τοῦ μετὰ τὴν κακίαν OA 370.

Il testo di Rufino è, come dice il Simonetti (n. 85), « più origeniano di quello della *Filocalia* »; soprattutto colpisce l'espressione *satieta-tem capere malorum* di sapore tipicamente origeniano. Tanto il Simonetti che il Crouzel avanzano l'ipotesi che Rufino ci possa restituire il testo originale « prudenzialmente modificato o abbreviato dall'*excerptor* greco » (Simonetti, *n. cit.*).

In primo luogo cercherò di dimostrare che è estremamente difficile pensare ad una modificazione o abbreviamento del testo originale da parte dei Filocalisti e che dunque è la *Filocalia* a darci il testo originale; in secondo luogo cercherò di vedere dove Rufino abbia potuto prendere il concetto di sazietà del male e perché abbia ritenuto opportuno inserirlo qui.

Il concetto di sazietà del male non appariva agli occhi dei Filocalisti per nulla sospetto: esso compare chiaramente formulato tre volte

nella *Filocalia*. Una volta in un estratto del V libro del *Contro Celso*: ἵνα κορροσθέντες τῆς ἀμαρτίας μισήσωσιν αὐτὴν<sup>2</sup>. Una seconda volta in un frammento di un'opera non bene identificata sull'*Esodo* in cui è trattato il problema dell'indurimento del Faraone con gli stessi argomenti che nel *princ.*<sup>3</sup>. Riporto e traduco il passo per intero proprio per l'analogia a livello concettuale e terminologico con O 363-370<sup>4</sup>:

Τάχα γὰρ τὰς ἐπὶ πλεῖον ἐφιεμένας ψυχὰς τῶν σωματικῶν καὶ ἡδέων εἶναι νομιζομένων παρ' ἑαυταῖς ἐγκαταλείπει, ἕως κ ο ρ ρ ο σ θ ε ἰ σ α ἰ ἀποστραφῶσι τὰ ὧν ὀρέγονται, οἴονει καὶ ἐ μ ε σ α ἰ αὐτὰ βουλόμεναι καὶ οὐκ ἂν ἔτι ταχέως τοῖς αὐτοῖς, διὰ τὸ ὡς ἐπὶ πλεῖον ἐ μ π ε φ ο ρ ῆ σ θ α ἰ αὐτὰς καὶ ἐπὶ τοσοῦτον βεβασανίσθαι, περιπεσοῦμεναι<sup>5</sup>.

« Forse infatti (Dio) abbandona a loro stesse le anime che piú desiderano quelli che ritengono essere i piaceri del corpo, finché, saziatesi, non si distolgano da ciò che bramano, quasi che volessero vomitarlo e non fossero pronte a ricadere ancora subito negli stessi peccati per il fatto di essersi riempite di piú ed essere state messe alla prova a tal punto ».

Da ultimo il concetto di sazietà del male compare anche in questo stesso frammento del *princ.* (ἐμφορηθέντας τῶν ιδίων ἃ ἔσπειραν κακῶν OA 517), in un passo molto simile sia a quello che abbiamo appena visto sia a O 363-370 (Τάχα ... ἐπιδεδωκότες O 513-521)<sup>6</sup>. Anche se non troviamo il termine κόρος o il verbo κορροσθῆναι, vi è il verbo ἐμφορηθῆναι, il cui significato (« riempirsi di qualcosa fino alla sazietà ») in Origene è strettamente collegato al concetto di sazietà<sup>7</sup>.

Dunque il concetto di sazietà del male non appariva sospetto ai Filocalisti, dal momento che in un passo molto simile e relativamente vi-

<sup>2</sup> *Cels.* V 32 SC 147, p. 94,15 = *philoc.* XXII 11 Robinson p. 186, 17-18.

<sup>3</sup> *Philoc.* XXVII 1-8. Su questo frammento cf. Junod, *art. cit.*, pp. 187-188 e Origène, *Philocalie* 21-27, pp. 103-120.

<sup>4</sup> Si tenga presente anche l'analogia di contesto e soprattutto il paragone del medico (che nel frammento sull'*Esodo* segue il passo che citiamo, mentre nel *princ.* precede OA 363-370).

<sup>5</sup> *Philoc.* XXVII 4 SC 226, p. 282, 18-24.

<sup>6</sup> In tutti tre i passi si tratta della βραδίων θεραπεία di Dio che serve ad evitare all'anima la ricaduta nel male e le consente di giungere ad una guarigione piú salda. È interessante osservare come in questi passi troviamo termini uguali.

<sup>7</sup> Cf. il passo appena citato (*philoc.* XXVII 4) e *or.* XXIX 13 GCS II, p. 388, 8-12: ἵνα τῷ συνδιατρῆψαι τῷ κακῷ καὶ ἐ μ φ ο ρ ῆ θ ῆ ν α ἰ ἧς ἐπιθυμοῦσιν ἀμαρτίας κ ο ρ ρ ο σ θ ε ν τ ε ς αἰσθηθῶσι τῆς βλάβης, καὶ μισήσαντες ὅπερ πρότερον ἀπεδέξαντο δυνηθῶσι θεραπευθέντες βεβαιοτέρων ὄνασθαι τῆς ἐν τῷ θεραπευθῆναι ὑπαρχούσης ὑγείας τῶν ψυχῶν αὐτοῖς.



cino al nostro è da loro conservato. Non si vede perché qui avrebbe dovuto eliminarlo.

Inoltre, come fa rilevare giustamente la Harl, il concetto di sazietà del male non è in Origene antitetivamente simmetrico a quello della sazietà del bene: è un tipo di sazietà molto diverso<sup>8</sup>. Come tale dunque non richiamava immediatamente al concetto di sazietà del bene. In ogni caso, osserva la Harl, esso era perfettamente ortodosso e rientrava nell'esperienza comune della psicologia umana.

Se c'è qualcosa in questo passo che può richiamare alla concezione origeniana del peccato delle creature razionali e della loro caduta è piuttosto ἀμέλειαν O 367 *neglegentiam* R 507. Origene, quando tratta della caduta delle creature razionali, ne attribuisce la causa alla negligenza, alla trascuratezza nel conservare il bene<sup>9</sup>. Era dunque il termine ἀμέλεια che i Filocalisti avrebbero dovuto eliminare, se avessero voluto togliere ogni allusione alla teoria della preesistenza e della caduta delle anime.

Vediamo ora il testo dei Filocalisti. καθαρσίου O 370 è perfettamente in accordo con quanto detto precedentemente in O 367: ὑπὲρ τοῦ καθάραι. Il concetto di purificazione dal male rientra benissimo tanto nell'immagine della malattia, dell'infiammazione (OA 355-363), quanto nel processo di redenzione<sup>10</sup>.

Ciò dimostrato, veniamo al secondo punto. *satietalem capere malorum* può essere anticipazione di ἐμφορηθέντας τῶν ἰδίων ... κακῶν

<sup>8</sup> M. Harl, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la « satiété » (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in *Studia Patristica VIII*, Berlin (Texte und Untersuchungen 93) 1966, pp. 373-405, in particolare pp. 394-395: « Mais quel sens aurait dans le plan divin une expérience symétrique de la 'satiété du bien'? Absolument aucun et nous n'en trouvons aucune trace chez Origène. Si l'âme, lassée de contempler Dieu, se détourne de lui, si le même mot (ἀποστροφή) décrit le mouvement d'aversion loin de Dieu comme il décrit aussi l'aversion du mal, le contexte est tout à fait différent: le bien n'exerce aucun effet de saturation, donc de répulsion sur l'âme. Il serait absurde de l'imaginer. La même image de 'satiété' doit se traduire de deux manières différentes selon le contexte: 'satiété' du mal par saturation, 'lassitude' du bien par la faute de l'âme négligente ».

<sup>9</sup> Cf. *princ.* I 4,1 r. 2 e Simonetti, n. 2 in I 4,1; I 5,5 r. 292-293; II 9,2 r. 43-45; II 9,6, r. 194-195; nella traduzione di Rufino noi abbiamo spesso la coppia di termini *neglegentia* e *desidia* che traducono ἀμέλεια e ῥαθυμία. Comunque è il termine ἀμέλεια « celui qui résume le mieux le seul motif qu'Origène puisse imaginer à la chute des âmes » (Harl, *art. cit.*, p. 390).

<sup>10</sup> In quel passo del *De oratione* (XXIX 13-15) in cui la sazietà del male è introdotta da Origene come tappa fondamentale nel processo di redenzione il concetto di purificazione come effetto della sazietà è espresso chiaramente. Cf. *or.* XXIX 14 GCS II, p. 389, 17 ὡς καθαρῶι ἀπὸ ἐπιθυμίας.

OA 517 (tradotto da Rufino con *si... satietatem... malitiae ceperint* RA 697-698). Ho già detto che il contesto di quel passo è assai simile al contesto del nostro passo e questo può aver spinto Rufino all'anticipazione.

Ma l'anticipazione di quel passo può spiegare solo *satietatem capere malorum* e non *possit tamen cessare aliquando et desinere* RA 512-513. Si può pensare che questo secondo elemento, congiuntamente al primo, sia stato ripreso da Rufino a *or. XXIX 14 GCS II*, p. 389, 1-2:

καὶ φανερόν ὅτι ὅσον οὐκ εἶχον τὰ ἐπιθυμούμενα κ ὀ ρ ο ν ο ὐ κ ἡ -  
δ ὕ ν α ν τ ο α ὕ τ ῶ ν λ α β ε ἶ ν οὐδὲ π α ὕ ε σ θ α ι τ ο ὦ π ᾶ θ ο υ ς .

Come si vede la coppia *cessare et desinere* si ricollega a *παύεσθαι*.

In ogni caso, a Rufino erano ben presenti altri passi di Origene in cui il concetto di sazietà del male costituisce una tappa fondamentale nel processo di conversione. Egli così, spinto molto probabilmente da ἐμέσας O 368, ha ritenuto necessario inserirlo qui.

Esso dimostra come Rufino fosse a conoscenza delle tematiche origeniane e del loro sviluppo al punto che, quando una tematica viene esposta priva di un elemento che di solito si trova in essa, egli lo inserisce. Questo specifico caso mostra che, quando troviamo in Rufino espressione e concetti che non sono nel testo della *Filocalia* e che si presentano come perfettamente origeniani, non bisogna sempre pensare che essi si trovassero nell'originale e che i Filocalisti li abbiamo omessi o alterati.

Da buon conoscitore delle opere di Origene, Rufino non trovava difficile ricollegare un passo di un'opera a quello di un'altra (o a quello di un altro capitolo o libro della stessa opera) che trattassero lo stesso argomento, inserendo per maggior chiarezza elementi dell'uno nell'altro.

#### OA 763-768

ὥστε κατὰ τοῦτο διὰ τὰς προαι-  
ρέσεις τινὰς μὲν ἐκ χειρόνων εἰς  
κρείττονα προκόπτειν, ἑτέροισ δὲ  
ἀπὸ κρείττωνων εἰς χείρονα καταπίπ-  
τειν, καὶ ἄλλους ἐν τοῖς καλοῖς  
τηρεῖσθαι ἢ ἀπὸ καλῶν εἰς κρείττονα  
ἐπαναδιδόναι, ἄλλους τε αὐ τοῖς κα-  
κοῖς παραμένειν ἢ ἀπὸ κακῶν, χρο-  
μένης τῆς κακίας, χείρονας γίνεσθαι.

#### RA 1005-1014

Ex quo magis conuenit regulae pie-  
tatis, ut credamus unumquemque ratio-  
nabiliū secundum propositum uel co-  
nversationem suam aliquando ex malis  
ad bona conuertī, aliquando a bonis ad  
mala decidere; nonnullos manere in bo-  
nis, alios uero etiam ad meliora profice-  
re et semper ad superiora conscendere,  
usquequo ad summum omnium perue-  
niant gradum; alios uero manere in ma-

lis uel, si diffundere se ultra in eis malitia coeperit, proficere in peius et usque ad ultimum profundum malitiae demergi.

Rufino con le due add. *usquequo... gradum* R 1010-1011 e *et usque... demergi* R 1013-1014<sup>11</sup> non fa altro che anticipare quanto viene detto subito dopo nel lungo passo che conclude il § 23, passo che è stato omissso dai Filocalisti per ragioni di prudenza e che ci è conservato nelle traduzioni di Rufino e Gerolamo. (*Unde et... reparetur* R 1015-1027; *Ego arbitror... virtutem* Hier. *epist.* 124,8 p. 104, 10-23: vedi pp. 177 ss.).

Le due add. di Rufino anticipano in particolar modo la parte terminale di questo passo, cioè *ut... reparetur* R 1026-1027 *sic nonnullas... consummatamque virtutem* Hier. r. 20-23. La corrispondenza fra le due traduzioni non lascia dubbi su quale potesse essere il significato globale del testo originale. L'unica discordanza sta nel fatto che in Rufino manca l'idea di graduale regresso e progresso che porta l'anima dalla perfetta virtù all'ultimo grado del male e viceversa, idea che si trova in Gerolamo (*sic nonnullas earum a d p e i o r a corruiere* r. 20 e *sic quasdam proficere* r. 21-22). Quest'idea è espressa poco prima chiaramente in τινὰς ... γίνεσθαι O 763-768 ed è dunque probabile che si trovasse anche qui nel testo originale.

Bisogna anzi rilevare che Rufino, nel tradurre τινὰς ... καταπίπτειν O 763-765, ha reso i comparativi ἐκ χειρόνων εἰς κρείττονα e ἀπὸ κρείττωνων εἰς χείρονα con gli aggettivi positivi *ex malis ad bona* e *a bonis ad mala* R 1007-1008 e ha tradotto προκόπτειν con *converti*, annullando così l'idea di graduale progresso e regresso.

È dunque assai probabile che in R 1026-1027 egli abbia fatto lo stesso e che sia Gerolamo a renderci con maggior fedeltà il testo originale. Ciò risulta tanto più probabile se si considera che l'idea di graduale progresso e regresso dell'anima è espressa nel testo in cui Rufino fa le interpolazioni (ἀπὸ καλῶν εἰς κρείττονα ἐπαναβαίνειν O 766 e ἀπὸ κακῶν, χεομένης τῆς κακίας, χείρονας γίνεσθαι O 767-768).

Rufino, trovando poco più avanti la stessa idea insieme a quella dei gradi estremi nel bene e nel male a cui giunge l'anima in seguito al progresso e regresso, ha ritenuto opportuno anticipare questa seconda idea.

Del resto osserviamo come molto maggiore sia la corrispondenza

<sup>11</sup> Queste due add. sono segnalate solamente dal Koetschau (p. CXXXIII).

concettuale fra R 1009-1014 (il passo in cui ci sono le add. di Rufino) e Hier. r. 20-23 che non fra R 1009-1014 e R 1026-1027:

— *alios vero etiam ad meliora proficere et semper ad superiora conscendere, usquequo ad summum omnium perveniant gradum* R 1009-1011

— *et sic quasdam proficere, ut... ad perfectam veniant consummataque virtutem* Hier. r. 21-23

— *alios vero... proficere in peius et usque ad ultimum profundum malitia e demergi* R 1011-1014

— *sic nonnullas earum ad peiora corruiere, ut ultimum malitia e locum teneant* Hier. r. 20-21.

RBb 276-280

Quae illi mysteria, cognita sibi et reuelata per spiritum, uelut humana quaedam gesta narrantes uel legales quasdam obseruantias praeceptaque tradentes figuraliter describebant; ut non qui uelit haec uelut conculcanda ante pedes haberet exposita,

Tanto il Simonetti (n. 48) quanto il Crouzel (n. 60b) sono inclini a considerare questo passo traduzione di un passo presente nel testo originale e omesso dai Filocalisti.

A mio avviso, invece, è questa un'add. di Rufino che anticipa i concetti espressi nel successivo § 8 (OBb 243-262).

Lí per l'appunto viene da Origene preso in considerazione il carattere allegorico delle Sacre Scritture e spiegato alla luce di quello che egli chiama il secondo scopo dello Spirito Santo (tenere il significato spirituale delle Scritture nascosto, sotto il velo della lettera, a chi non è in grado di accoglierlo: il significato letterale ha la funzione di tenere celato quello spirituale).

Rufino, dunque, anticipa il secondo scopo dello Spirito Santo e il rapporto tra significato letterale e spirituale in modo da poter evidenziare il contrasto tra chi è degno di accogliere il significato spirituale delle Sacre Scritture e chi non lo è (*ut non qui uelit... sed qui se... dedisset*), contrasto che è qui assente in Origene.

In questo caso l'anticipazione non serve a chiarire un passo che poteva risultare oscuro (il testo greco è chiaro), ma è fatta per il gusto dell'antitesi, uno dei mezzi retorici prediletti da Rufino. L'anticipazione è un'anticipazione di concetti e non di termini<sup>12</sup>. Essa, per quanto

<sup>12</sup> Si potrebbe però vedere in *humana quaedam gesta narrantes* R 277-278 il corrispondente di ἀπαγγελλούσαις δικαίων πράξεις O 251.

riguarda *Quae... describebant* R 276-279, si attiene sostanzialmente ai concetti che troviamo nel § 8.

Ci si può chiedere invece in modo legittimo se *ut non... exposita* R 279-280 alteri il pensiero che Origene esprime in quel paragrafo. Il riferimento a *Matth.* 7,6 non compare nel § 8: esso dunque rappresenta un elemento nuovo da esaminare accuratamente. In O 245 ss. Origene afferma che il senso spirituale delle Sacre Scritture è tenuto celato sotto il senso letterale « a causa di coloro che non possono sostenere la fatica necessaria per la ricerca delle verità spirituali » (διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματος ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τὰ τηλικαῦτα εὐρεῖν O 245-246).

Origene con questa espressione si riferisce ai *simpliciores* (οἱ πολλοὶ) (vedi p. 26), cioè a quei Cristiani che non sono spiritualmente, intellettualmente all'altezza di poter cogliere il significato spirituale.

Con il riferimento a *Matth.* 7,6 Rufino invece considera e colpisce chi non è degno moralmente (i porci e i cani che non sono degni di ricevere le perle).

Ma in Origene non c'è qui disprezzo per le anime che non sono in grado di accogliere il significato spirituale. Si veda in proposito quanto si è detto a pp. 120-125 in relazione a RA 700-703.

Nel nostro passo, come ho appena osservato, Origene si riferisce ai *simpliciores*; dunque, anche se non è detto esplicitamente, è perfettamente lecito sottintendere che Dio cela loro le realtà spirituali per il loro bene.

Invece Rufino, con *qui velit* R 279-280 e il riferimento a *Matth.* 7,6, non indica i *simpliciores* che potrebbero essere danneggiati dalla rivelazione delle verità mistiche, ma chi, per la sua indegnità morale, potrebbe profanare ed oltraggiare tali verità.

Ciò basta a dimostrare che R 279-280 (come RA 700-703) non traduce un passo omesso dai Filocalisti, ma è add. di Rufino che altera il pensiero qui espresso da Origene.

### 3.3 Rimandi

Abbiamo già esaminato due casi in cui Rufino di sua iniziativa rimanda il lettore a passi precedenti, ritenendo che Origene ne riprenda i concetti (*secundum eam distinctionem quam supra diximus* RA 1044-1045, vedi pp. 78-79; *Eius vero intellegentiae, quam velut animam esse scripturae supra diximus* RBb 206-208, vedi p. 31). Nel primo caso Rufino è ingannato da un'analogia

superficiale, rimanda cioè ad un passo che non ha niente a che vedere con quello che sta traducendo e così altera gravemente. Nel secondo caso il rinvio, se da una parte è corretto, in quanto Origene realmente si riferisce al passo a cui rimanda Rufino, dall'altra si risolve in un'altezzazione, poiché Origene in quel passo non esprime il concetto che troviamo in Rufino.

Vediamo ora un caso molto simile a quello di RA 1044-1045:

— ὑποδεικτέον OBb 219

— *repetentes et ostendentes* RBb 270

Con l'add. *repetentes* Rufino vuole richiamare il lettore a Διόπερ ... ἐκκλησίας OBb 50-56. Egli ha colto l'analogia tra τῷ φωτίζοντι ... λόγου O 219-220 e ἕξ ἐπιπνοίας ... Χριστοῦ O 52-53\* e tra τοὺς φαινομένους ἡμῖν χαρακτῆρας τῆς νοήσεως τῶν γραφῶν ὑποτυπωτέον O 217-218 e τὰς φαινομένας ὁδοὺς ὑποδεικτέον O 54-55. In realtà il concetto che Origene esprime in ὅτι ὁ σκοπὸς... O 219 ss. (*quoniam spiritus sanctus...* R 270 ss.: è questo il concetto che Rufino dice che viene ripetuto) non appare in Origene nel passo O 50-56 né altrove prima di questo punto. È il concetto 'nuovo' dello scopo principale dello Spirito Santo.

### 3.4 Interpolazioni di passi scritturali inadatte al contesto

RA 568-569 (*Exod.* 9,16-*Rom.* 9,17)<sup>1</sup>

*ut per ipsum nomen suum nominaretur in uniuersa terra,*

L'interpolazione di *Exod.* 9,16-*Rom.* 9,17 è in questo contesto del tutto inopportuna.

Origene, infatti, parla qui del modo in cui Dio provvede all'anima del Faraone in modo da condurla a salvezza (οἰκονομία τοῦ φαραώ): scopo di Dio è, per l'appunto, la θεραπεία del Faraone.

In Rufino, invece, scopo di Dio non è la cura del Faraone, ma la diffusione del proprio nome (e del proprio culto) in tutta la terra. Il Fa-

\* Entrambi i passi esprimono lo stesso concetto della cooperazione intertrinitaria nell'ispirazione delle Sacre Scritture. In più vi è un'analogia a livello formale. La sequenza delle Persone della Trinità è: Spirito Santo-Padre-Figlio; a προνοία θεοῦ O 220 corrisponde βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ἄλων O 52-53 e a διὰ τοῦ ... λόγου O 220 corrisponde διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ O 53.

<sup>1</sup> L'add. è segnalata dal Bardy, *Citations*, p. 122, dal Crouzel, n. 79a e dal Görgemanns, p. 513, n. 54.

raone diviene dunque da fine dell'azione divina strumento (*sc.* per la conversione di altri uomini).

Questo concetto è sostenuto anche da Origene in precedenza: *χρηΐζει δὲ αὐτοῦ ὁ θεὸς ὑπὲρ τοῦ ἐνδείξασθαι ἐπὶ σωτηρία τῶν πολλῶν τὰ μεγαλεΐα ἐπὶ πλεῖον ἀπειθοῦντος* OA 210-211 (*ὑπὲρ τοῦ ... μεγαλεΐα* è reminiscenza di *Exod.* 9,16). È questa una delle svariate soluzioni che Origene avanza per il problema dell'indurimento del Faraone: Dio indurisce il Faraone perché i suoi peccati e la sua morte siano un esempio ammonitore per correggere gli altri uomini<sup>2</sup>.

Ma qui, al termine del § 14, Origene è tutto orientato verso una soluzione del problema molto diversa, soluzione che si delinea a partire dal § 12 e si conclude qui col § 14: il Faraone è abbandonato da Dio al peccato per il suo stesso bene, perché la sua conversione sia in un futuro salda e definitiva. La sua stessa morte ha valore terapeutico e purificatore<sup>3</sup>.

Per quanto riguarda la spiegazione dell'indurimento del Faraone di OA 210-211, bene dice il Simonetti (n. 51) che « non era tale da conciliarsi in questo contesto con la concezione cristiana di Dio: e infatti Origene l'avanza solo provvisoriamente, in funzione della polemica contro la dottrina delle nature, e subito dopo adduce altre più accettabili spiegazioni ».

Questo mostra come qui Rufino, nell'interpolare, riprenda elementi origeniani, ma a sproposito, contaminando elementi presenti in una soluzione di un problema con quelli presenti in un'altra<sup>4</sup>.

L'add. comunque non è casuale: la causa deve a mio avviso essere vista nel desiderio di Rufino di inserire nella parte finale di questa sezione dedicata all'indurimento del Faraone un accenno a una soluzione diversa da quella tipicamente origeniana dell'indurimento e morte salutare per il Faraone che conclude la trattazione. È legittimo pensare che Rufino considerasse con diffidenza questa soluzione, se si prende in esame la sua traduzione del *Commento ai Romani*. La Hammond Bam-

<sup>2</sup> Cf. Koch, pp. 129-130.

<sup>3</sup> Cf. Koch, p. 130. È, come dice il Koch, « die am meisten charakteristische Lösung des Problems », quella più in sintonia colla concezione origeniana di Dio pedagogo. Cf. *philoc.* XXVII 5 SC 226, p. 284, 23-286, 37: *φανερῶτερον μὲν ἐπὶ σωτηρία τοῦ λαοῦ ... ἀπορητότερον δὲ καὶ βαθυτέρον τάχα καὶ ἐπὶ τῷ ὄφελος γενέσθαι αὐτῷ τῷ φαραῶ ...* Sulla morte salvifica del Faraone cf. M. Harl, *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, « SMSR » 38, 1967, pp. 260-268.

<sup>4</sup> Lo stesso fenomeno abbiamo riscontrato nel § 10 di questo stesso frammento, in *sed... consequuntur* RA 315-321.

mel sostiene con valide argomentazioni (pp. 58 ss.) che l'undicesimo tomo del commento origeniano (il commento a *Rom.* 9,1-19 [o 22]) mancava a Rufino, che dovette sopperire a questa grave lacuna ricorrendo a passi di altre opere di Origene o di altri padri greci che trattavano i problemi posti da questi versetti. Tra questi passi figura anche *princ.* III 1, di cui Rufino si serve per l'esegesi di *Rom.* 9, 14-19. Per il problema dell'indurimento e della morte del Faraone posto da *Rom.* 9,17 la Hammond Bammel fa notare (p. 67) quanto del materiale che Rufino aveva a disposizione nel *princ.* egli non abbia utilizzato: non fa piú la benché minima menzione della οἰκονομία τοῦ φαραώ (« Bei Rufin ist Pharaon nicht mehr der Verbesserung wert, sondern nur des Todesstrafe... Davon, daß sein Tod... auch für ihn gut ist, und davon, daß er nicht seinen endgültigen Untergang bedeutet, hören wir nichts »).

La Hammond Bammel si chiede quindi se ciò sia dovuto alla pericolosità dottrinale dell'idea di morte come strumento di salvezza (idea che comporta la negazione della punizione eterna) o alla consapevolezza di Rufino che la figura del Faraone era stata interpretata allegoricamente come il Diavolo.

Non voglio cercare di dare una risposta a questo problema, che può essere tentata solo da uno studioso della traduzione del *Commento ai Romani*; mi limito a far notare come quella diffidenza che nella traduzione del *princ.* spinge Rufino ad introdurre, all'interno del concetto di οἰκονομία τοῦ φαραώ, un accenno ad una diversa spiegazione dell'indurimento e della morte del Faraone, lo porti nel rifacimento del *Commento ai Romani* all'eliminazione del concetto.

— *in revelatione filiorum dei* RA 1004-1005 (*Rom.* 8,19).

Questa add. deve essere collegata all'add. *in saeculo venturo* RA 1000.

Come si vedrà piú avanti (pp. 176-177), Rufino introduce queste determinazioni temporali spinto dal rapporto che unisce il passo Καὶ τάχα... Ἰσραηλιταὶ O 756-763 al passo precedente δυνατὸν... ἤτοιμασμένον O 749-756: *in saeculo venturo* e *in revelatione filiorum dei* sono in voluto parallelo con εἰς ἕτερον αἰῶνα O 752 e ἐν τῇ καινῇ κτίσει O 754.

Ma come si spiega il riferimento a *Rom.* 8,19?

È utile rilevare che, nel passo precedente, Rufino rende ἐν τῇ καινῇ κτίσει con *illo novo saeculo* R 994, facendo sparire ogni traccia di κτίσις e dunque della reminiscenza di *Gal.* 6,15 e *II Cor.* 5,17 (vedi p. 175).



È possibile che Rufino si sia sentito in dovere di fare della determinazione temporale corrispondente a ἐν τῇ καινῇ κτίσει una reminiscenza paolina.

Bisogna ricordare che uno dei passi dove il termine κτίσις compare con maggior frequenza in Paolo è per l'appunto *Rom.* 8,19-22.

In *Rom.* 8,19 la κτίσις attende con impazienza « la rivelazione dei figli di Dio », un evento futuro che coincide con la liberazione della κτίσις stessa dalla schiavitù della corruzione (*Rom.* 8,21), un momento dunque in cui la κτίσις, in quanto liberata, sarà καινή.

È forse questa connessione di pensieri che ha portato Rufino a introdurre in *revelatione filiorum dei*.

Un'altra domanda sorge legittima a questo punto: il riferimento a *Rom.* 8,19 in questo contesto è in linea col pensiero di Origene?

Purtroppo i passi delle opere di Origene che meglio ci fanno capire quando avvenga per lui la « rivelazione dei figli di Dio » sono rimasti solo nelle traduzioni latine<sup>5</sup>. Da queste però si può affermare con una certa sicurezza che per Origene la « rivelazione dei figli di Dio » coincide con l'apocatastasi<sup>6</sup>. Ma, come è ben noto, Origene sostiene che nell'apocatastasi non ci sarà più diversità di condizione tra le creature razionali, poiché tutte saranno una sola cosa (*princ.* III 6,4 r. 130-133)<sup>7</sup>. Nel nostro passo del *princ.*, invece, con ἐκπεσοῦνται ... μεταβαλοῦντες O 758-759 e εἰσελεύσονται ... Ἰσραηλῖται O 761-763, Origene non si riferisce al momento dell'apocatastasi, proprio per la diversità di

<sup>5</sup> *Comm. in Rom.* VII 4, nella traduzione-rimaneggiamento di Rufino e *princ.* III 6,1, in *Hier. epist.* 124,9 p. 107, 16-25. Per l'interpretazione origeniana di *Rom.* 8,19-22 cf. P. Lebeau, *L'interpretation origénienne de Rm. 8,19-22*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, I, Münster 1970, pp. 336-345.

<sup>6</sup> Cf. *comm. in Rom.* VII 4 PG XIV, 1112 A-B: *Per haec ergo singula deprehenditur rationabilis « creatura vanitati » esse « subiecta non volens, sed propter eum qui subiecit in spe ». Spes namque est ab his rebus corporeis et corruptibilibus aliquando cessandum. Hanc enim habet expectationem creatura ista rationabilis, ut revelatio fiat filiorum Dei propter quos angeli mittuntur in ministerium, ut et ipsi cum his quibus ministraverunt haereditatem capiant salutis, ut terrestrium et coelestium fiat unus grex et unus pastor et « sit Deus omnia in omnibus » e *princ.*, loc. cit.: *Illud quoque quod ab eodem apostolo dicitur: Omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei, sic intellegimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporealem esse dicamus, quae nunc serviat corruptioni, eo quod sit vestita corporibus, et ubicumque corpora fuerint, statim corruptio subsequatur. Postea autem liberabitur de servitute corruptionis, quando receperit gloriam filii Dei, et Deus fuerit omnia in omnibus.**

<sup>7</sup> Questa unità sarà accompagnata o dall'eliminazione completa dei corpi (III 6,1) o dall'assunzione da parte di tutte le creature razionali di un corpo spirituale = vaso d'onore (III 6,6 r. 177-192).

condizioni delle creature razionali, delle quali alcune dallo stato di Israeliti (= vasi d'onore) saranno decadute e si troveranno in quello di Egizi-Idumei (= vasi di disonore), altre dallo stato di Egizi-Idumei saranno progredite e si troveranno in quello di Israeliti. Nell'apocatastasi, invece, tutte le creature razionali saranno vasi d'onore.

Analogamente, con εἰς ἕτερον αἰῶνα O 752 e ἐν τῇ καινῇ κτίσει O 754 Origene si riferisce ad un 'secolo' futuro in cui ci sarà la stessa diversità di condizioni fra le creature razionali che contraddistingue il 'secolo' attuale.

Rufino, dunque, con il riferimento a *Rom.* 8,19 sembra introdurre un elemento estraneo al pensiero che Origene esprime in questo passo.

PASSI PRESENTI NEL TESTO GRECO CHE NON TROVANO  
CORRISPONDENZA NELLA TRADUZIONE DI RUFINO

OBa 25-27

πολλήν τε παρασκευὴν τὴν μετὰ τῆς δοκούσης ἀποδείξεως λογικῆς εἰσενεγκαμένων τῶν περὶ ἀληθείας φιλοσοφῆιν ἐπαγγελλομένων,

Questa om. è stata notata solo dal Crouzel (n. 7-7a): ciò è strano, se si considera la dimensione e l'importanza del passo omissso.

La contrapposizione tra la rilevanza dell'apparato logico dei sistemi della filosofia greca e la diffusione che essi avevano avuto è e vuole essere di notevole effetto: πολλήν τε παρασκευὴν ... ἐπαγγελλομένων, οὐδεὶς δεδύνηται ... ἐμποιῆσαι. È strano che Rufino, così amante delle contrapposizioni, non abbia cercato di renderla; il periodo è sí difficilissimo da tradurre alla lettera (soprattutto per la concentrazione di participi), ma non nella sostanza<sup>1</sup>.

Un altro fatto stupisce. Con questa om. resta ambiguo quanto segue in Rufino (*Nemo... perveniret* R 22-25, traduzione del successivo οὐδεὶς ... πλήθουσι O 27-29). Non si capisce a chi si riferisca *nemo*: se ai filosofi (a favore di ciò vedi *eam quae sibi visa est veritatem* R 22, che rimanda a *doctores vel philosophi veritatem se pollicentes adserere* R 17-18 e a *et magistri, omnibus innotescere e a m quae sibi visa fuerat veritate* R 27-28); se ai legislatori (*nemo ergo* rimanda al soggetto dell'infinitiva del periodo precedente, cioè a *nullum... legislatorem*); o ad entrambi.

È strano che, avendo fatto un taglio così grosso, Rufino non abbia cercato di cucire i due periodi staccati, specificando il soggetto del se-

<sup>1</sup> Ad es., con un'espressione di questo genere: *etsi philosophi magnum apparatus subtilium probationum afferrent...*

condo periodo in base a τῶν περὶ ἀληθείας φιλοσοφεῖν ἐπαγγελλομένων O 27<sup>2</sup>.

Dinanzi a queste constatazioni, sorge legittimo il sospetto che il passo in questione mancasse nel testo del *princ.* su cui lavorava Rufino e non si debba pertanto parlare di om. di Rufino dovuta a trascuratezza o a fretta nella traduzione. Si può anche pensare che il passo, tradotto da Rufino, sia stato omissso dal copista del *Lucullanus*. Un'omissione meccanica di un copista (greco o latino) resta peraltro difficile da spiegare, in quanto non c'è nulla nel testo greco che possa averla provocata.

OBa 91-93

Ἐπεὶ δὲ ἡ προφητεία φησὶν · Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ,

Il passo è omissso anche nella traduzione della *Apologia di Panfilo*<sup>3</sup>.

L'om. è grave: essa compromette gravemente la dimostrazione con cui Origene applica la profezia di *Gen.* 49,10 a Cristo e confuta, servendosi di *Os.* 3,4, l'interpretazione che gli Ebrei davano di quel passo<sup>4</sup>. In Origene il ragionamento procede in modo impeccabile, punto per punto, analizzando in rapporto alla realtà storica e mettendo a confronto nei loro elementi le profezie di *Gen.* 49,10 e *Os.* 3,4.

Ora, sapendo che Rufino, all'interno delle argomentazioni-confutazioni di Origene condotte con scolastica meticolosità, è solito omettere (*brevitatis causa*) quelle che gli sembrano ripetizioni o elementi superflui<sup>5</sup>, comprese intiere citazioni di passi scritturali<sup>6</sup>, viene subito fatto di pensare che l'om. della prima parte di *Gen.* 49,10 sia intenzionale, *brevitatis causa*, proprio perché la citazione è vicinissima al riecheggiamento-adattamento dello stesso passo scritturale nel periodo

<sup>2</sup> Cosa che, del resto, sarebbe stata facilissima, ad es., con *itemque nemo philosophorum...*

<sup>3</sup> *In omni... nocendis* RBa 34-145 corrisponde alla traduzione di uno dei frammenti del *princ.* contenuti nell'*Apologia di Panfilo* (*apol. Orig.* 5 PG XVII 571B-578B).

<sup>4</sup> L'om., segnalata dal Koetschau (p. CXXXII), è stranamente sfuggita al Bardy, al Simonetti e al Crouzel; il Görgemanns, invece (p. 846), non si limita a segnalare, ma l'attribuisce ad un errore per omeoteleuto avvenuto o nel testo latino (cioè il *Lucullanus*) o nel testo greco su cui lavorava Rufino.

<sup>5</sup> Cf., ad es., l'om. di εἴτε ἐροῦσιν ... ἐπὶ τὰ καλὰ OA 568-569.

<sup>6</sup> Cf., ad es., l'om. di Διόπερ ... θεοῦ OA 625-627.

precedente (ἐξέλιπεν ... αὐτοῦ O 90-91). Ma, se si considera con attenzione la traduzione di Rufino, ci si convince che una siffatta motivazione non è accettabile. Rufino dice: « è certissimo che s o n o v e n u t i m e n o i principi da Giuda... f i n c h é n o n è g i u n t o colui per il quale è stato destinato »; in altre parole: coll'avvento del Messia sono tornati i principi da Giuda, affermazione, questa, che è in contrasto con la profezia di *Gen.* 49,10 (« n o n v e r r a n n o m e n o i principi da Giuda... f i n c h é n o n g i u n g e r à colui... ») e, di conseguenza, con tutta la dimostrazione di Origene.

È pertanto difficile che Rufino abbia omesso intenzionalmente, senza rendersi conto delle conseguenze così gravi dell'om.

Ritengo molto più probabile che il passo mancasse nel testo greco dell'*Apologia di Panfilo* su cui lavorava Rufino: l'om. da parte di un copista greco è facilmente spiegabile come errore meccanico, un « saut du même au même »<sup>7</sup>. Rufino, poi, come si è detto altrove (p. 21 e n. 11), in presenza di passi del *princ.* già tradotti (in quanto erano compresi nell'*Apologia di Panfilo*), si limitava il più delle volte a riprodurre la traduzione precedente, molto probabilmente senza verificarla sul testo del *princ.* Così gli è sfuggita l'om.

Escluderei senz'altro l'ipotesi (avanzata dal Koetschau e ripresa dal Görgemanns) che l'errore sia stato commesso dal copista del *Lucullanus*. Il copista avrebbe dovuto fare lo stesso errore sia nell'*Apologia* che nel *princ.*, il che è assai improbabile.

Colpisce in ogni caso il fatto che Rufino non si renda conto dell'incongruenza presente nella sua precedente traduzione. Questa è una riprova della fretta con cui egli lavorava.

#### OBa 111-113

ἵνα καταισχύνη τοὺς σοφοῦς, καὶ τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός.

Questa om. va messa in stretto rapporto con la precedente: anch'essa è senza dubbio dovuta ad un « saut du même au même » e in questo concordo pienamente con il Bardy (*Citations*, p. 118) e con il Crouzel (n. 22a: « La mutilation vient certainement d'un homéotéleuton: deux membres de phrases consécutifs finissent par ὁ θεός »).

Non penso però che l'errore sia stato commesso dal copista del

<sup>7</sup> Cf. Görgemanns, *loc. cit.* Da ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ O 91 il copista è passato a ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ O 92-93.

*Lucullanus*. Ricordo infatti che il passo è omesso nella traduzione dell'*Apologia* (*apol. Orig. 5 PG XVII, 575 C*). Vale dunque qui la stessa considerazione fatta per l'om. precedente: il copista avrebbe dovuto compiere lo stesso errore nei due passi.

Contro l'ipotesi che sia stato Rufino a commettere, nel tradurre, il « *saut du même au même* » (del che si mostra sicuro il Koetschau, p. CXXXII: « *Ruf wohl wegen Homoioteleuton* ») gioca il fatto che l'om. rompe la simmetria del passo paolino, in quanto agli stolti (*quae stulta sunt mundi*) non viene data una controparte (i sapienti = τὸς σοφοῦς).

Questa om., certo, non compromette il ragionamento come quella esaminata precedentemente, ma la conoscenza che Rufino aveva del passo paolino avrebbe dovuto spingerlo a riflettere e a riesaminare il testo greco. Ritengo dunque che il passo fosse omesso nel testo greco dell'*Apologia* su cui lavorava Rufino.

Rufino, il più delle volte, è scrupoloso nel conservare la citazione nella forma in cui è addotta da Origene, cioè con le modificazioni (alt., add. e om.) che il maestro alessandrino apporta al testo dei LXX e del NT<sup>8</sup>.

Così egli ha conservato la citazione paolina nella forma mutila che trovava nel testo dell'*Apologia*. Nel trascrivere poi la traduzione del passo dell'*Apologia*, come si è più volte detto, non si è curato di verificarla sul testo del *princ.*

OBb 230-231

ποίας ἐστὶ φύσεως, καὶ τίνα τρόπον υἱὸς τυγχάνει θεοῦ,

O 233-234

τίς τε καὶ ἡ τούτου ἐνέργεια, καὶ εἰς τίνας καὶ πότε γινομένη.

O 236-237

καὶ τῶν αἰτίων τῆς τούτων ἐκπτώσεως,

Si tratta di om. piccole (è per questo che sono sfuggite agli studiosi), ma estremamente significative. In questo passo (O 227-242) Origene passa in rassegna i quesiti più difficili che si pongono al Cristiano re-

<sup>8</sup> In questo specifico caso Rufino si attiene a Origene per quanto riguarda l'add. (sc. di Origene) πρότερον O 113 (*prius* R 115) e l'om. (sc. di Origene) δι καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνη τὰ ἰσχυρὰ (I Cor. 1,27).

lativamente alla conoscenza di Dio, di Cristo, delle anime e del mondo, quesiti che non trovano risposta nella tradizione apostolica<sup>9</sup> e per la cui soluzione il Cristiano τέλειος deve rivolgersi all'insegnamento dello Spirito Santo nascosto sotto la lettera delle Sacre Scritture<sup>10</sup>.

Origene enumera sei quesiti relativi a Cristo: 1) qual'è la sua natura; 2) in qual modo è figlio di Dio; 3) perché si è incarnato; 4) qual'è la sua attività; 5) qual'è l'oggetto di questa attività; 6) quando essa si esercita. Rufino omette i quesiti 1) 2) 4) 5) 6) mantenendo solo il terzo<sup>11</sup> e aggiungendo uno nuovo: *quomodo verbum caro factum sit* R 291 (reminiscenza di *Io.* 1,14).

Sofferamoci sull'om. di 1) e 2), che sono i primi tra i quesiti relativi a Cristo, proprio perché sono i più importanti agli occhi di Origene, quelli a cui, nel *princ.*, egli dedica principalmente il suo sforzo di ricerca, ottenendo notevoli risultati<sup>12</sup>.

Non è difficile vedere la causa dell'om. di Rufino. Al tempo di Origene il problema della natura del Figlio e quello del suo rapporto col Padre erano oggetto di libera speculazione e di dibattiti, in quanto non c'erano dogmi in cui si dava risposta a questi problemi in modo definitivo; per Origene la risposta a questi problemi andava cercata nelle Sacre Scritture, con l'aiuto e l'illuminazione dello Spirito Santo.

Al tempo di Rufino, dopo un secolo e mezzo di approfondimento teologico, dopo la lunga controversia ariana e il Concilio di Nicea (che per l'appunto aveva definito la natura del Figlio e il suo rapporto con il Padre), sarebbe stata empietà massima porre come aperti alla libera indagine del singolo quei quesiti a cui la Chiesa aveva dato risposta definitiva.

Ugualmente spiegabile alla luce del differente contesto storico-culturale dei due scrittori è il fatto che Rufino dà spazio unicamente al quesito 3), aggiungendovene uno nuovo sempre relativo alla incarnazione del Figlio.

Con la fine del IV sec., risolto il problema del rapporto Padre-Fi-

<sup>9</sup> Cf. Simonetti, n. 51.

<sup>10</sup> Sul significato di questo passo cf. Harl, p. 78.

<sup>11</sup> Anche se in una nuova forma: vedi la reminiscenza di *Phil.* 2,7 in *usque ad formam servi suscipiendam*, che sostituisce μέχρι σαρκός ἀνθρωπίνης O 232. La sostituzione non è dovuta a motivi prudenziali, quanto piuttosto al fatto che Rufino ha già introdotto il concetto di incarnazione nell'add. di R 291 (la reminiscenza di *Io.* 1,14 deriva molto probabilmente proprio da μέχρι σαρκός ἀνθρωπίνης) e dunque, per non ripetere lo stesso concetto, varia servendosi di Paolo.

<sup>12</sup> Cf. Simonetti, n. 1 in I 2,1: « Per mezzo di tale esame Origene riesce a deter-

glio e debellata in gran parte dell'impero romano d'oriente e d'occidente l'eresia ariana, ci si volgeva ad una nuova problematica, quella dell'incarnazione del Figlio e del rapporto tra divino e umano in Cristo, problematica che avrebbe dominato il V secolo. È da notare che Origene nel *princ.* « ferma l'interesse non tanto sull'incarnazione, di cui si sofferma a trattare quasi soltanto come fosse avvenuta, quanto sulla preesistenza di Cristo in quanto sapienza e *logos* del Padre » (Simonetti, p. 47), anche se il problema della modalità dell'incarnazione e del rapporto tra divino e umano in Cristo è da lui sentito e affrontato (*princ.* II 6). Per quanto riguarda il problema delle ragioni dell'incarnazione del Figlio, il Koch fa osservare come esso non viene affrontato in modo sistematico da Origene nelle sue opere<sup>13</sup>, dal momento che l'incarnazione di per sé stessa come evento storico non ha, nel sistema spiritualizzante origeniano, un ruolo così importante come in altri sistemi teologici.

Rufino, dunque, si sofferma unicamente su quel quesito su Cristo che era, possiamo dire, laterale nella speculazione origeniana.

Quanto all'om. dei quesiti 4) 5) 6) (anch'essi fondamentali come i primi due per Origene), si potrebbe pensare che sia dovuta a volontà di brevità o alla difficoltà di rendere in maniera perspicua il concetto di ἐνέργεια e ciò che è ad esso connesso<sup>14</sup>. Ma ritengo che anch'essa, come la precedente, sia dovuta a motivi di prudenza.

minare meglio di quanto non si fosse fatto fino allora la natura del Figlio e della relazione che lo lega al Padre... ».

<sup>13</sup> Koch, p. 63: « Jedoch stellt es sich nicht so glücklich, dass es eine bestimmte Stelle gibt, wo wir die Lösung dieser Frage finden » e p. 64, n. 4: « Es wird somit Kaum möglich sein, eine einzelne ausreichende Begründung der Inkarnation nachzuweisen ».

<sup>14</sup> Rufino, nella traduzione del *princ.*, lascia spesso il termine greco, affiancandogli quelli che ritiene i suoi equivalenti latini: *inoperatio*, che è un chiaro calco (I 2,12 r. 411-412; III 3,4 r. 153, r. 166) e/o il più generico *virtus*, che propriamente traduce δύναμις (I 2,9 r. 266-267 *speculum immaculatum in operationis sive virtutis dei*, traduzione di Sap. 7,26 ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας; III 3,3 r. 106-107 *quaedam mundi huius energiae, id est virtutes aliquae spiritales, certa quaeque inoperantes* e r. 110 *energia ac virtus*). L'uso del grecismo e l'oscillazione tra *virtus* e *inoperatio* è segno della difficoltà che Rufino aveva a rendere il concetto di ἐνέργεια. È vero che altrove (III 1,10-11) Rufino non introduce il grecismo e rende il termine con *operatio* o con il generico *opus* (*opere* RA 313; *opere* RA 329; *operatio* RA 371); anche qui però constatiamo un'oscillazione nella traduzione del termine che colpisce soprattutto se si considera che Origene usa sempre la stessa espressione (μῦθ' ἐνεργεία OA 251; μία ἐνέργεια OA 259; ἡ μία ἐνέργεια OA 280) in passi vicini.



In seguito alla controversia ariana gli ortodossi avevano formulato il principio che, come una sola è l'ἐνέργεια del Padre e del Figlio, così una sola è la loro sostanza (οὐσία) e natura (φύσις)<sup>15</sup>. Parlare, dunque, all'epoca di Rufino, di un'ἐνέργεια propria del Figlio (come fa Origene nei quesiti 4) 5) 6)) equivaleva a parlare di una sostanza e natura propria del Figlio e diversa da quella del Padre. Il passo sarebbe stato accusato di 'eresia'.

Consideriamo ora l'om. successiva.

Sarà bene, però, prendere in esame in relazione alla traduzione tutto il passo Ἀναγκαίως ... διδασκαλίας O 234-238, perché troviamo, oltre all'om. principale e più evidente di καὶ τῶν ... ἐκπτώσεως O 236-237, om. di singoli termini molto importanti.

O 234-238

Ἀναγκαίως δὲ ὡς περὶ συγγενῶν καὶ τῶν ἄλλων λογικῶν, θειοτέρων τε καὶ ἐκπεπωκότων τῆς μακαριότητος, καὶ τῶν αἰτίων τῆς τοῦτων ἐκπτώσεως, ἔχθη εἰς τοὺς λόγους τῆς θείας ἀνειληφθαι διδασκαλίας .

R 293-296

Necessario deinde etiam de creaturis rationabilibus, tam caelestibus quam terrenis, beatioribus ~~et~~ inferioribus, consequens erat eos mortalium genus diuinis sermonibus edocere

In primo luogo si osservi l'om. di συγγενῶν (segnalata dal Simonetti, n. 53) e di ἄλλων O 235. L'om. di questi termini è molto probabilmente dovuta alla loro ambiguità in questo contesto: non si capisce se gli esseri razionali, di cui qui Origene parla, siano imparentati con Dio e Cristo o con noi uomini. Il Crouzel, nella sua traduzione, opta decisamente per la seconda ipotesi (« qui nous sont parentes »), il Simonetti e il Karpp conservano l'ambiguità dell'originale, io sono spinto a preferire la prima ipotesi dal fatto che la συγγένεια tra essere razionale e Dio è un concetto tipicamente origeniano, mutuato allo stoicismo e al platonismo<sup>16</sup>.

In modo analogo ci si deve chiedere se gli esseri razionali sono detti « altri » rispetto a Dio e Cristo o rispetto agli uomini.

Può essere utile il paragone con *princ.* prooem. 2 r. 25-30:

<sup>15</sup> Cf., ad es., Didym. (Ps. Bas.) *Eun.* 4 (PG XXIX 676 A) e Gr. Nyss. *Trin.* 6 (PG XXXII 692 D ss.).

<sup>16</sup> In ἀφθαρτον ... συγγενῆ OA 373-374 Origene definisce la natura intellettuale (φύσις ... τὴν νοεράν) « affine a Dio » (αὐτῷ συγγενῆ). Per gli altri passi in cui questo concetto appare cf. Simonetti, n. 86, in III 1,13. Tra di essi i più importanti sono *princ.* IV 4,10 e *mart.* 47. In quest'ultimo la συγγένεια tra anima raziona-

*Quoniam ergo multi ex his, qui Christo se credere profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis, id est vel de deo vel de ipso domino Iesu Christo vel de spiritu sancto, non solum autem de his, sed et de aliis creaturis, id est vel de dominationibus vel de virtutibus sanctis...*

Anche se si può essere sicuri che Rufino qui, con *de aliis creaturis*, renda maldestramente il testo originale (vedi Simonetti, n. 6 e Görgemanns, p. 85 n. 2)<sup>17</sup>, è lecito arguire che Origene associasse le Persone della Trinità e gli esseri razionali come costituenti una sola categoria di esseri, partecipe di caratteri comuni (primo dei quali la razionalità): questa è, per l'appunto, la συγγένεια<sup>18</sup>. Non vedo dunque perché intendere ἄλλων O 235 come pleonasma, come fa il Karpp (p. 723 n. 30).

Alla luce di questa interpretazione di συγγενῶν e ἄλλων si spiega l'ὥς che precede περὶ συγγενῶν<sup>19</sup>: proprio in quanto gli esseri razionali sono imparentati con Dio, è da Dio che l'uomo deve ricevere gli insegnamenti relativi ad essi.

Che l'om. di συγγενῶν non sia dovuta né a motivi prudenziali (cioè al fatto che Rufino, avendo inteso συγγενῶν nel senso « imparentati con Dio », abbia ritenuto il concetto sospetto e lo abbia per ciò soppresso) né alla difficoltà per Rufino di trovare un termine corrispondente latino è dimostrato dal fatto che in IV 4,10, r. 403-404 abbiamo nella traduzione di Rufino proprio il concetto di συγγένεια tra anime razionali e Dio: *Unde et c o n s a n g u i n i t a t e m q u a n d a m*

le e Dio consiste nel fatto che entrambi sono esseri intellettuali, invisibili, privi di corpo: la prima caratteristica comune è senz'altro la più importante per Origene.

<sup>17</sup> In Rufino il titolo di *creatura* viene dato non al solo Spirito Santo (Simonetti, *n. cit.*), o allo Spirito Santo e al Figlio (Görgemanns, *n. cit.*), ma a tutte le Persone della Trinità. Infatti *de aliis creaturis* è contrapposto a *de his* (le tre Persone della Trinità). Non credo che « l'originario ἄλλος sia stato qui adoperato da Origene con valore pleonastico » (Simonetti, *n. cit.*). È molto più probabile che Rufino, con *creaturis*, abbia maldestramente cercato di rendere un termine greco con cui Origene designava un carattere comune alle Persone della Trinità e agli esseri razionali. Oppure si può supporre che l'equivalente greco di *creaturis* (τῶν κτισμάτων) fosse nel testo originale come apposizione di τῶν ἄλλων. Vedi Görgemanns, *n. cit.*: « *de aliis creaturis*: nicht über die anderen Geschöpfe... sondern über die anderen, nämlich die Geschöpfe ».

<sup>18</sup> Anche senza dover pensare, sulla base di Hier. *epist.* 124,14 p. 113, 4-14, che per Origene Dio ed esseri razionali sono di un'unica sostanza.

<sup>19</sup> Ben reso dal Simonetti con « in quanto si tratta di realtà affini »; il Crouzel, invece, non ne tiene conto.

*per hoc habere videntur ad deum*. Il termine usato da Rufino non lascia dubbi a proposito: *consanguinitas* è l'esatto corrispondente di συγγένεια<sup>20</sup>.

L'ultima om., quella di καὶ τῶν αἰτίων ... ἐκπτώσεως O 236-237, è senza dubbio singolare: il concetto di caduta (ἐκπτώσις) delle creature razionali è annullato completamente; è da rilevare che tale concetto si trova subito prima in ἐκπεπτωκότων O 236 ed è analogamente omissso. Per contro, Rufino introduce la contrapposizione tra creature razionali celesti e terrene che manca nell'originale. Ho detto singolare, perché tale concetto si trova molto spesso nella traduzione del *princ.*: il termine latino che lo esprime è principalmente *lapsus*<sup>21</sup>.

Si può pensare che Rufino conservi questo concetto là dove viene sviluppato da Origene (ad es. in I 6,2) ed ha una funzione fondamentale all'interno della trattazione in corso; qui invece la sua omissione non nuoce alla comprensione del concetto fondamentale del paragrafo (espresso da Καὶ ... δογμάτων O 218-227). In ogni caso, il fatto che Rufino faccia sparire ogni traccia di tale concetto (ripetuto due volte) vuol dire che egli ne avverte la 'pericolosità'.

#### OBc 13-14

διὰ δοκοῦσης ἱστορίας, καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης

L'om. è apparentemente grave, in quanto il concetto espresso in queste poche parole è molto importante per la sua audacia<sup>22</sup>.

In realtà lo stesso concetto (applicato però a tutti i passi delle Sacre Scritture la cui lettera presenta le stesse caratteristiche di *Gen.* 3,8) si trova poco sotto tanto in Origene (ἀναγεγραμμένα ... λέξι O 19-20) quanto in Rufino (*quae scripta... credenda sunt* R 22-24). Ritengo dunque che l'om. non sia dettata da motivi di prudenza (come vuole la Sfameni Gasparro), ma dalla persuasione da parte di Rufino che sia sufficiente introdurre il concetto una sola volta, quando è applicato a tutti i passi delle Sacre Scritture di cui *Gen.* 3,8 è un esempio.

<sup>20</sup> Vedi Simonetti, n. 79. Cf. anche I 1,7 r. 252-254 *et nolunt hoc intellegi, quod propter inquit a s quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit...* Con *propinquitas* Rufino qui rende in modo più generico συγγένεια.

<sup>41</sup> Cf. I 4,1 r. 1-2; I 6,2 r. 66-68, dove è accoppiato a *casus*; II 3,1 r. 9-10.

<sup>22</sup> Cf. G. Sfameni Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel « Peri Archon »: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, in *Origeniana secunda*, p. 66 e n. 36. È solo in questo articolo che viene segnalata e commentata l'om. di Rufino.

Si può anche pensare, alla luce di quanto abbiamo visto a pp. 18 ss., che Rufino sia messo in difficoltà dal nesso ἱστορίας-σωματικῶς (in ἱστορίας ... οὐ σωματικῶς γεγεννημένης). Egli identifica ἱστορία e lettera (σῶμα) delle Sacre Scritture, pertanto avrà visto un non senso in « la lettera che non è avvenuta letteralmente ». Più sotto, invece (O 18-20), Origene non ha ἱστορία, ma μυρία ὅσα τοιαῦτα O 18-19, per cui la difficoltà non sussiste più per Rufino.

#### OBc 37-39

Τὸ μὲν ἄλογον, γῦπες ἐσθίεσθαι ἀπαγορευόμενοι, οὐδενὸς οὐδὲ ἐν τοῖς μεγίστοις λιμοῖς ἐκβιασθέντος ὑπὸ τῆς ἐνδείας ἐπὶ τοῦτο τὸ ζῶον φθάσαι .

L'om. è evidenziata nei suoi giusti termini dal Crouzel (n. 9a): « Rufin n'a pas traduit ce qui concerne l'interdiction de manger des vautours ».

Non sono però d'accordo con l'ipotesi di spiegazione che lo studioso francese avanza: « peut-être en percevait-il moins l'illogisme qu'Origène! ».

Ritengo possibili due spiegazioni.

Si può pensare che Rufino abbia letto γρῦπες per γῦπες O 37: del grifone si parla subito dopo (O 48-50); l'espressione usata da Origene per indicare il divieto di mangiare gli avvoltoi è molto simile a quella usata per il divieto di mangiare il grifone (γῦπες ἐσθίεσθαι ἀπαγορευόμενοι O 37 γρῦψ ... ὃν ἀπαγορεύει ἐσθίεσθαι ὁ νομοθέτης O 48-50). Rufino non comprende la ripetizione e omette.

Che questo sia possibile ce ne dà la prova lampante un traduttore moderno, il Simonetti, che traduce γῦπες « grifoni » (p. 515) e in nota attribuisce l'om. di Rufino al fatto che il divieto di mangiare grifoni è ripetuto due volte: « Nella traduzione latina è omissa il passo iniziale sul grifone, forse per brevità, perché a questo favoloso animale Origene accenna anche dopo » (n. 9).

Una seconda possibile spiegazione è questa: Rufino ha letto γῦπες, ma dal momento che avvoltoi e grifoni compaiono vicini nello stesso precetto del *Levitico* relativo agli uccelli da non mangiare (*Lev.* 11,13 ss.) non ha capito perché il divieto di mangiare gli avvoltoi fosse separato da quello di mangiare il grifone e inoltre ha pensato che fosse sufficiente la menzione del divieto di mangiare il grifone.

Questo significherebbe che Rufino non ha bene afferrato la distinzione che Origene fa tra prescrizioni illogiche e prescrizioni impossibili, irrealizzabili (O 35-36): per lui il divieto di mangiare avvoltoi è da

mettere sullo stesso piano di quello di mangiare il grifone e conserva solo il secondo in quanto è piú vistosamente assurdo (essendo il grifone un animale favoloso).

In ogni caso l'om. è intenzionale e *brevitatis causa*.

OBc 81-83

καταγνοῦς ἑαυτοῦ ἐν τῷ ἔωρακέναι γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἀναφέρων τὴν αἰτίαν ἐπὶ μόνον τὸν δεξιὸν ὀφθαλμόν,

È questa una tipica om. *brevitatis causa* e non dovuta a distrazione, come suppone il Crouzel (n. 18b). Infatti Rufino omette non solo il riferimento a *Matth.* 5,28, ma anche ἀναφέρων ... ὀφθαλμόν O 83, che è ripresa di τὴν αἰτίαν ἀνενεκτέον ἐπὶ τὸν δεξιόν O 80-81. Rufino considera questa ripresa un'inutile ripetizione e perciò l'omette.

Dei due momenti dunque, in cui Origene scandisce il processo che porta all'estirpazione dell'occhio destro (autocondanna e attribuzione della colpa all'occhio destro) Rufino fa sparire ogni traccia, proprio perché gli importa solamente l'atto dell'estirpazione dell'occhio e soprattutto la valutazione di tale atto<sup>23</sup>.

In realtà Origene vuol fare risaltare l'assurdità dell'atto proprio nell'implicita contraddizione tra i due momenti del processo: l'uomo, dopo aver condannato se stesso, attribuisce la colpa ad un suo organo. In tal modo è messo in evidenza non solo l'aspetto piú vistosamente illogico di *Matth.* 5,29 (l'ordine di punire solo l'occhio destro), ma anche l'inaccettabilità del pensiero che informa la lettera di questo precetto (quello cioè che la vista è causa del peccato), pensiero che Origene dice di non voler mettere in discussione (ἵνα γὰρ ... τινα O 79-80).

Tutto questo è troppo sottile per Rufino, per il quale è sufficiente rilevare l'assurdità del precetto e condannare chi eventualmente lo mettesse in atto.

<sup>23</sup> Valutazione che appare diversa rispetto a quella di Origene: in frase negativa a εὐλόγως O 83 corrisponde *extra maximum crimen* R 96. Mentre Origene vede in questa automutilazione un'insensatezza, un'assurdità, Rufino vi vede una gravissima colpa, un crimine contro se stessi.

I PASSI DOTTRINALMENTE PERICOLOSI  
E LA TRADUZIONE DI RUFINO E DI GEROLAMO

L'idea della preesistenza delle anime è da Origene introdotta esplicitamente negli ultimi paragrafi di A in connessione coll'interpretazione di *Rom.* 9,21.

Iniziamo con il considerare il passo:

OA 709-723

Ποιεῖ μὲν γὰρ ὁ δημιουργὸς σκευὴ τιμῆς καὶ σκευὴ ἀτιμίας οὐκ ἀρχήθεν κατὰ τὴν πρόγνωσιν, ἐπεὶ μὴ κατ' αὐτὴν προκατακρίνει ἢ προδικαιοῖ, ἀλλὰ σκευὴ τιμῆς τοὺς ἐκκαθάραντας ἑαυτοὺς καὶ σκευὴ ἀτιμίας τοὺς ἀπερικαθάρτους ἑαυτοὺς περιϋδόντας · ὥστε ἐκ πρεσβυτέρων αἰτιῶν τῆς κατασκευῆς τῶν εἰς τιμὴν καὶ εἰς ἀτιμίαν σκευῶν γίνεσθαι ὄν μὲν εἰς τιμὴν ὄν δὲ εἰς ἀτιμίαν.

22 (21). Εἰ δ' ἅπαξ προσιέμεθα εἶναι τινὰς πρεσβυτέρας αἰτίας τοῦ σκεύους τῆς τιμῆς καὶ τοῦ σκεύους τῆς ἀτιμίας, τί ἄτοπον ἀνελθόντας εἰς τὸν περὶ ψυχῆς τόπον <νοεῖν> πρεσβύτερα αἴτια τοῦ τὸν Ἰακῶβ ἠγαπήσθαι καὶ τὸν Ἡσαῦ μεμισῆσθαι γεγονέναι εἰς τὸν Ἰακῶβ πρὸ τῆς ἐνσωματώσεως καὶ εἰς τὸν Ἡσαῦ πρὸ τοῦ εἰς τὴν κοιλίαν τῆς Ῥεβέκκας γενέσθαι;

RA 926-944

Nam facit quidem creator deus uasa ad honorem, et facit alia uasa ad contumeliam; sed illud uas, quod se purgaerit ab omni inmunditia, ipsum facit uas ad honorem; quod uero se uitiorum sordibus maculauerit, illud uas ad contumeliam facit. Itaque concluditur ex hoc quia prius gestorum uniuscuiusque causa praecedit, et pro meritis suis unusquisque a deo uel honoris uas efficitur uel contumeliae. Vnumquodque igitur uas ut uel ad honorem a creatore formetur uel ad contumeliam, ex se ipso causas et occasiones praestitit conditori.

22 (20). Quodsi iusta haec uidetur adsertio, sicut est certe iusta et cum omni pietate concordans, ut ex praecedentibus causis unumquodque uas uel ad honorem a deo uel ad contumeliam praeparetur, non uidetur absurdum eodem ordine atque eadem consequentia discutientes nos antiquiores causas, eadem etiam de animarum sentire ratione, et hoc esse in causa quod Iacob dilectus

est etiam antequam huic mundo nasceretur, et Esau odio habitus est, dum adhuc in uentre matris haberetur.

I due periodi O 709-716 e O 717-723 e le rispettive traduzioni devono essere esaminati insieme: anche se in O 709-716 Origene sembra limitarsi a chiarire *Rom.* 9,21 alla luce di *II Tim.* 2,20-21, in realtà, con le conclusioni che egli trae dal raffronto dei due passi paolini (in particolar modo con οὐκ ἀρχήθεν ... προδικαιοῖ O 710-712) prepara il terreno all'introduzione del concetto di preesistenza delle anime, che affiora in stretta connessione coll'episodio biblico di Giacobbe ed Esaù (*Gen.* 25,22 ss.)<sup>1</sup>.

È da notare che *II Tim.* 2,20-21 e *Rom.* 9,11 ss.-*Gen.* 25,22 ss. si trovano come qui in stretta connessione con l'idea della preesistenza in II, 9 (in particolar modo nei §§ 7 e 8). Lì come qui i passi vengono adottati con il medesimo scopo: difendere la giustizia e bontà divina dinanzi al fatto che l'uomo alla nascita (e ancora nel ventre materno) è predestinato come vaso d'onore o di disonore (*Rom.* 9,11 ss.-*Gen.* 25,22 ss.). Per far ciò, Origene introduce l'idea della preesistenza delle anime e dei meriti e demeriti precedenti (προεβύτερα αἴτια), sostenendola con *II Tim.* 2,20-21<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'idea della preesistenza delle anime, laddove è enunciata esplicitamente, è sempre collegata ad una costellazione di passi biblici, tra cui spiccano *Gen.* 25,22 ss., *Ier.* 1,5, *Luc.* 1,41. « Le difficoltà poste da tali passi e da altri erano state riunite da Paolo nelle *Lettera ai Romani* (*Rm.* 9,9-21) » (A. Castagno Monaci, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di RM 9,9-21*, in *Origeniana secunda*, pp. 69-78). Questo passo di Paolo (*Rm.* 9,9-21) (all'interno di esso, in particolar modo, il riferimento all'episodio di Giacobbe ed Esaù e il passo del vaso d'onore e di disonore) era addotto dagli gnostici a sostegno della teoria delle diverse nature. È proprio per risolvere queste difficoltà scritturali di cui si servivano gli gnostici a sostegno delle loro teorie che Origene introduce l'idea della preesistenza delle anime.

<sup>2</sup> La somiglianza tra questi due passi del *princ.* è notevole, con la differenza che Origene in II 9 prende le mosse dalla visione cosmica della creazione e della caduta delle creature razionali (II 9,1-2 e II 9,6 r. 183-198) per spiegare la diversità delle condizioni di nascita degli uomini (II 9,3 e II 9,5 r. 151-163) di contro alle speculazioni degli gnostici sulle diverse nature, mentre qui nel III libro egli vuole giustificare *Rom.* 9,21. Questo passo, del resto, veniva interpretato dagli gnostici proprio come l'affermazione, in termini simbolici, di quella diversità di condizione di nascita (e dunque di natura) che Origene evidenzia e giustifica in II 9 (cf. OA 671-675). Origene dunque in questo capitolo del III libro dedicato al libero arbitrio non si sofferma ad esporre la sua visione cosmica delle differenze di colpa e di caduta delle creature razionali (i meriti e demeriti precedenti causa della costituzione di vasi « d'oro, d'argento, di legno e di terracotta »), proprio perché ne ha trattato ampiamente in II 9, sempre in connessione agli stessi passi scritturali.

Veniamo ora alla traduzione di Rufino.

In essa non abbiamo nulla che corrisponda a οὐκ ἀρχῆθεν ... ἢ προδικαιοῖ O 710-712<sup>3</sup>.

Il concetto omesso è molto importante: è il concetto che la prescienza di Dio non comporta la predestinazione dell'essere razionale (di cui qui il vaso è simbolo)<sup>4</sup>. Tale concetto è da Origene sottolineato mediante l'uso ripetuto della preposizione πρὸ in tre parole vicine (πρόγνωσιν, προκατακρίνει, προδικαιοῖ) insieme ad ἀρχῆθεν.

Si può pensare di primo acchito che Rufino abbia omesso questo passo per motivi di prudenza. Un conoscitore del pensiero origeniano come era Rufino poteva vedere in ἀρχῆθεν un'allusione alla *prima conditio*, alla creazione dal nulla delle creature razionali, alle quali Dio ha dato assoluta possibilità di autodeterminarsi ed eguaglianza di condizione, senza predeterminarne alcuna, se pure ne conosceva il destino. In effetti, alla luce di quanto segue (cioè la menzione dell'episodio di Giacobbe ed Esaù e l'idea della preesistenza dell'anima) l'ἀρχή non è certo la nascita dell'uomo, ma il momento della creazione dal nulla dell'essere razionale precedente alla nascita come uomo, cioè all'assunzione della condizione di vaso d'onore o di disonore.

Pure, questo concetto di ἀρχή - *prima conditio* degli esseri razionali è conservato da Rufino in II 9, in quel contesto i cui punti di contatto con il nostro passo ho appena rilevato<sup>5</sup>. Non si capisce perché qui, dove in ἀρχῆθεν vi è solo un'allusione alla *prima conditio* degli esseri razionali, Rufino avrebbe dovuto ometterla.

Ritengo che, se proprio si deve pensare ad un'omissione intenzionale di Rufino, la causa vada vista non in ἀρχῆθεν, ma in ciò che segue: il concetto di prescienza di Dio. Questo concetto, che, come abbiamo appena visto (n. 4), presuppone tutto un dibattito filosofico-teologico, è introdotto da Origene « unvermittelt » (Görgemanns, p. 549,

<sup>3</sup> Questo fatto, per quanto mi risulta, non è stato notato da nessuno studioso.

<sup>4</sup> Il problema della prescienza divina e del suo rapporto con il libero arbitrio (che Origene aveva sostituito al problema del rapporto *beimarmene* — libero arbitrio sollevato dallo stoicismo) ha un rilievo notevolissimo nel pensiero del maestro alessandrino. Cf. *comm. in Gen.* III PG XII 61B-68D = *philoc.* XXIII 7-10 SC 226, pp. 152-164; *comm. in Rom.* I 3 PG XIV 841B-843D = *philoc.* XXV SC 226, pp. 212-232; *or.* V 2-6 GCS II, pp. 308-311. Per la critica cf. Koch, pp. 113-117 e Junod, Origène, *Philocalie* 21-27, pp. 72-93.

<sup>5</sup> Cf. II 9,6 r. 183 ss. *Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam...* e soprattutto II 9,7 r. 243-245 *si advertamus quoniam ista diversitas non est creaturae principium...*



n. 70). Per di piú esso può essere omesso senza ledere gravemente l'argomentazione. È pertanto possibile che Rufino abbia ritenuto opportuno lasciarlo da parte per non suscitare difficoltà nel lettore.

Si può infine pensare che l'om. non vada attribuita a Rufino.

Illuminante è la constatazione che lo stesso passo οὐκ ἀρχῆθεν ... ἢ προδικαιοῖ è omesso da *Cat* ('Catena' alla *Lettera ai Romani* contenuta nel *Cod. Mon. gr.* 412)<sup>6</sup>. È dunque ben possibile che il testo greco su cui lavorava Rufino presentasse la stessa om. che *Cat*. Che tale omissione nel testo greco fosse intenzionale o no, esula dal fine che ci siamo proposti in questa ricerca.

Ritornando alla traduzione di Rufino, osserviamo come il concetto di condizione indifferenziata dei vasi precedente al momento in cui divengono d'onore o di disonore sia colto ed evidenziato da Rufino in *i l l u d v a s, quod se purgaverit ab omni immunditia* R 928 (traduzione di τὸς ἐκκαθάραντας ἑαυτοὺς O 712-713) e in *quod vero se vitiorum sordibus maculaverit, i l l u d v a s* R 929-930 (traduzione di τὸς ἀπερικαθάρτους ἑαυτοὺς περιῦδοντας O 713-714)<sup>7</sup>.

In generale, a parte l'om. di O 710-712, la traduzione di O 709-716 è fedele al testo greco e non si riscontrano alterazioni sostanziali<sup>8</sup>.

Nel periodo successivo (O 717-723 R 936-944) Origene, come si è già detto, enuncia decisamente l'idea della preesistenza delle anime, dal momento che, in riferimento a *Gen.* 25,22 ss., mette in relazione la κατασκευή dei vasi d'onore e di disonore con la nascita dell'uomo. Per questo fatto abbiamo anche la traduzione del passo di Gerolamo (*epist.* 124,8 p. 103, 24-30):

Sin autem semel recepimus, quod ex praecedentibus causis aliud uas in honorem, aliud in contumeliam sit creatum, cur non recurramus ad animae arcanum, et intellegamus eam egisse antiquitus, propter quod in altero dilecta, in altero odio habita sit antequam in Iacob corpore subplantaret, et in Esau planta teneretur a fratre?

Questo, dunque, è con quelli che considereremo piú avanti, uno

<sup>6</sup> Su questo codice e il suo valore ai fini della costituzione del testo cf. Koetschau, p. CII. Il codice presenta numerose omissioni, intenzionali e non.

<sup>7</sup> È da notare che, mentre Origene con l'uso del maschile rompe la metafora del vaso e si riferisce apertamente all'uomo-essere razionale (seguendo in ciò Paolo: Ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν *II Tim.* 2,21), Rufino prosegue la metafora.

<sup>8</sup> Con l'add. di carattere conclusivo *Unumquodque... conditori* R 933-935, Rufino mostra di avere ben afferrato la sostanza dell'argomentazione origeniana.

dei rari casi in cui si possono mettere a raffronto le traduzioni dei due antagonisti e verificare da una parte se la traduzione di Gerolamo è così letterale e precisa come egli stesso ha affermato (*epist.* 85,3; *adv. Rufin.* 1,6-7), dall'altra se nella traduzione di Rufino si nota la tendenza ad attenuare o ad omettere le ipotesi 'audaci' del maestro alessandrino.

L'episodio di Giacobbe ed Esaù, abbiamo visto, trova la stessa spiegazione in II 9<sup>9</sup>. Val la pena osservare il modo in cui l'ipotesi della preesistenza è lì formulata in rapporto a *Gen.* 25,22 ss. nella traduzione di Rufino (II 9,7 r. 236-243):

Igitur sicut de Esau et Jacob diligentius perscrutatis scripturis invenitur quia non est iniustitia apud deum, ut antequam nascerentur vel agerent aliquid in hac scilicet vita, diceretur quia maior serviet minori, et ut invenitur non esse iniustitia quod et in ventre fratrem suum supplantavit Jacob, si ex praecedentis videlicet vitae meritis digne eum dilectum sentiamus a deo, ita ut et fratri praeponi mereretur: ita etiam...

Rispetto al nostro passo vi sono certamente più riferimenti all'episodio biblico (tra cui spicca *quod et in ventre fratrem suum supplantavit Jacob* r. 240-241) e a *Rom.* 9,11 ss. (vedi soprattutto il motivo fondamentale della difesa della giustizia di Dio), ma il modo in cui è formulata l'idea della preesistenza e delle cause precedenti è straordinariamente simile a quello in cui è formulata da Origene in OA 717-723 (vedi *si... mereretur* r. 241-243 in rapporto a *προεβύτερα ... γενέσθαι* OA 720-723).

Ho fatto questo confronto proprio per mostrare come il concetto di preesistenza delle anime non mettesse in imbarazzo Rufino, che lo conserva negli stessi termini in cui lo troviamo in Origene<sup>10</sup>.

Veniamo ora alla sua traduzione di OA 717-723.

Colpisce, subito all'inizio del periodo, l'add. *sicut... concordans* R 936-937. Rufino vuol far sí che la spiegazione di *Rom.* 9,21 in base a *II Tim.* 2,20-21 e la conclusione che se ne ricava (l'idea cioè dei meriti e dei demeriti che precedono la costituzione dei vasi d'onore e di disonore) appaia indubitabile e perfettamente consona alla regola della fede:

<sup>9</sup> E così pure in I 7,4.

<sup>10</sup> Per l'enunciazione dell'idea di preesistenza delle anime e delle 'cause precedenti', si veda, oltre al sopracitato I 7,4, anche III 3,5 r. 185-186 e soprattutto r. 198-206. Ciò dimostra che gli attacchi degli avversari, di cui Rufino parla nella prefazione alla traduzione del terzo e del quarto libro, non lo avessero spinto ad attenuare in questi libri l'idea della preesistenza.

in effetti, il collegamento tra i due passi paolini (come fa notare il Simonetti, n. 131) è felice e ineccepibile dal punto di vista dottrinale e così pure la conclusione che si basa unicamente sulle Sacre Scritture. Questa inserzione vuole dunque dare certezza al lettore latino su quella conclusione che è il presupposto necessario all'introduzione dell'idea di preesistenza delle anime.

Ma questa non è la sola interpolazione di Rufino nella traduzione di questo passo. Si veda anche l'add. *e o d e m o r d i n e a t q u e e a d e m c o n s e q u e n t i a d i s c u t i e n t e s n o s a n t i q u i o r e s c a u s a s , e a d e m e t i a m* R 940-941.

Rufino vuole sottolineare più di quanto faccia Origene il rapporto che intercorre tra la spiegazione della creazione dei vasi d'onore e di disonore e la spiegazione della creazione di uomini predestinati al bene e al male. Egli, dunque, vuol far sí che l'applicazione dell'idea delle 'cause precedenti' all'anima appaia del tutto coerente e legittima. In ciò non si può non vedere un segno di volontà 'apologetica' nei confronti dell'idea della preesistenza delle anime.

Veniamo ora al passo cruciale (*προεσβύτερα ... γενέσθαι* O 720-723 *et hoc... haberetur* R 942-944).

Qui Rufino altera in maniera apparentemente molto grave: in Origene il rapporto di anteriorità è tra le cause dell'amore e dell'odio di Dio nei riguardi di Giacobbe ed Esaù (i loro meriti e demeriti in una vita precedente) e la loro ensomatosi, in Rufino è tra l'amore di Dio per Giacobbe ed Esaù e la loro nascita (il momento del parto). Dunque, mentre Origene considera il tempo prima dell'ensomatosi (e questo con chiarezza, due volte, in *πρὸ τῆς ἐνσωματώσεως* O 721 e in *πρὸ τοῦ εἰς τὴν κοιλίαν τῆς Ῥεβέκκας γενέσθαι* O 722-723) in relazione alle cause precedenti, Rufino considera il tempo prima del parto (la gestazione dei due fratelli) in relazione all'amore di Dio per Giacobbe e all'odio per Esaù<sup>11</sup>.

Questa modificazione non esclude l'idea della preesistenza, che è presente in Rufino (anche se non con la stessa evidenza che ha in Origene): quando dice che Giacobbe e Esaù furono oggetto l'uno dell'amore, l'altro dell'odio di Dio (e cioè, in base al rapporto con la creazione dei vasi, furono resi l'uno vaso d'onore, l'altro vaso di disonore) già nel ventre materno e questo fu dovuto a cause precedenti (*hoc esse in causa* R 942 si riferisce a *antiquiores causas* R 941), è ovvio dedurre che le cause precedettero l'ensomatosi, furono in una vita precedente.

<sup>11</sup> Questa alterazione è stata rilevata con chiarezza dal Rist, p. 109.

Come mai Rufino concentra l'attenzione sua e del lettore sul momento anteriore al parto e non su quello anteriore all'ensomatosi, sul momento in cui Dio già amava Giacobbe e odiava Esaù e non su quello in cui costoro si resero degni l'uno dell'amore, l'altro dell'odio di Dio? Per motivi prudenziali? Si è appena detto che l'idea della preesistenza resta implicita nella traduzione di Rufino: se dunque Rufino avesse voluto far sparire ogni riferimento ad essa, avrebbe alterato piú gravemente il testo originale.

Giustamente poi il Rist (p. 110) fa osservare che la traduzione di Rufino del § 23 conserva con tutta evidenza la nozione di vita precedente (come quella di vita successiva); non si vede perché qui, nel paragrafo precedente, avrebbe dovuto cercare di attenuarla.

In II 9,7, inoltre, abbiamo trovato nella traduzione di Rufino, formulato in maniera straordinariamente simile a come appare qui in Origene, il concetto di meriti della vita precedente che giustificano l'amore di Dio per Giacobbe (*si ex praecedentis videlicet vitae meritis digne eum dilectum esse sentiamus a deo...* r. 241-242).

Si veda anche III 3,5 r. 202-206, sebbene Origene non faccia piú riferimento all'episodio di *Gen.* 25,22 ss.):

nisi priores quaedam fuisse eis causae dicantur, quibus antequam in corpore nascerentur animae aliquid culpa contraxerint in sensibus vel motibus suis, pro quibus haec merito pati a divina providentia iudicatae sint

Non si deve dunque assolutamente pensare ad una alterazione intenzionale da parte di Rufino volta ad eliminare l'idea di preesistenza<sup>12</sup>. Piú che ad un errore di traduzione, io penso che Rufino abbia voluto introdurre il concetto di predestinazione nel ventrematerno che caratterizza l'episodio di Giacobbe ed Esaù, concetto che è sottolineato in *Rom.* 9,11 (*μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον*)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Concordo dunque pienamente con il Rist, quando dice: « he is guilty of mistranslation, not of any deliberate attempt to make Origen's position more defensible » e piú sotto « this is not evidence for deliberate tampering with the original text » (p. 110).

<sup>13</sup> A *Rom.* 9,11 *μήπω ... φαῦλον* Origene (sc. attraverso Rufino) rinvia diverse volte in II 9,7, prima con una citazione (r. 228-229), poi con due 'varianti' (r. 229-231 r. 238-239), la seconda delle quali (*antequam nascerentur vel agerent aliquid in hac scilicet vita*) ci richiama a *antequam huic mundo nascerentur* RA 943.

Ciò, del resto, non è affatto in contrasto col pensiero o con l'uso di Origene; anzi, ciò che porta il maestro alessandrino ad introdurre l'ipotesi della preesistenza delle anime è proprio il concetto di predestinazione nel ventre materno e perciò Origene ama sottolineare tale concetto<sup>14</sup>. Si veda, ad es., *comm. in Io.* II 31 GCS IV, p. 89, 2-16, dove la citazione di *Rom.* 9,11-14 è accompagnata dall'ipotesi della preesistenza (οὐ κατατρυχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου τούτου ἔργα p. 89, 13-14): i riferimenti all'episodio biblico trovano qui largo spazio e non solo mediante la citazione di *Rom.* 9,11-14 (vedi r. 4-5, dove è citato *Os.* 12,4). Anche in II 9,7 r. 236-243, l'idea della preesistenza (*si... deo* r. 241-242) è preceduta dal riferimento tanto a *Rom.* 9,11-13 quanto a *Gen.* 25,22 ss.

Qui, in III 1,22, Origene evidentemente non ha ritenuto opportuno soffermarsi né sulle 'cause precedenti' (vedi n. 2) né sull'episodio di Giacobbe ed Esaù: delle une e dell'altro egli ha già trattato precedentemente in modo particolareggiato; qui richiama solo i concetti fondamentali.

Veniamo ora alla traduzione di Gerolamo.

A proposito di essa, giustamente il Crouzel dice (n. 119-119a) che «Jerôme n'est pas plus littéral que Rufin», ingiustamente che «est même moins exact».

La traduzione di Gerolamo, pur con notevoli libertà e sviluppi, conserva in maniera perfettamente fedele il pensiero di Origene nel suo articolarsi: conserva in sostanza il rapporto di anteriorità tra cause della vita precedente e ensomatosi.

<sup>14</sup> Si ricordi che anche gli altri due passi scritturali, in riferimento ai quali Origene introduce l'idea della preesistenza (*Ier.* 1,5 e *Luc.* 1,41) parlano di predestinazione già nel ventre materno, fatto che è sottolineato da Origene nel *princ.* Cf. I 7,4 r. 119-130: *Nam quantum ad homines expectat quomodo cum corpore simul ficta anima videbitur eius, qui in ventre fratrem suum subplantavit, id est Iacob? Aut quomodo simul cum corpore ficta est anima vel plasmata eius, qui adhuc in ventre matris sua e positus, repletus est spiritu sancto? Iohannem dico tripudiantem in matris utero, et magna se exultatione iactantem pro eo quod salutationis vox Mariae ad aures Elisabeth suae matris advenerat. Quomodo simul cum corpore ficta est et plasmata etiam illius anima, qui antequam in utero formaretur, notus esse dicitur deo, et antequam de vulva procedere, sanctificatus ab eo est?* Cf. anche III 3,5 r. 185-192: *Cuius rei causa suspicor esse quasdam antiquiores etiam hac nativitate corporea, sicut designat Iohannes in matris ventre tripudians et exultans, cum vox salutationis Mariae ad aures Elisabeth matris eius adlata est, et ut declarat Hieremias propheta, qui antequam plasmaretur in utero matris cognitus erat deo, et antequam de vulva procederet sanctificatus ab eo est et puer adhuc prophetiae gratiam cepit.*

Si potrà dire piuttosto che il periodo di Gerolamo, proprio perché cerca di seguire l'andamento logico-sintattico del periodo greco (in *intellegamus... a fratre* r. 27-30), risulta non immediatamente perspicuo. Si osservi infatti che *antequam... a fratre* r. 28-30 deve essere collegato a *eam egisse antiquitas* r. 27 e non a *in altero dilecta, in altero odio habitata sit* r. 28<sup>15</sup>, proprio perché con *in altero... in altero* Gerolamo indica le persone fisiche di Giacobbe ed Esaù in cui le anime si sono incarnate.

Gerolamo sviluppa l'accenno all'episodio biblico contenuto in *πρὸ ... γενέσθαι* O 722-723 mediante un preciso riferimento ai particolari dell'episodio stesso (*Gen. 25,25*): *antequam in Iacob corpore subplanta-ret, et in Esau planta teneretur a fratre* r. 28-30.

Non capisco, in ogni caso, perché il Crouzel dica: « Jérôme explicite davantage que le grec la doctrine de la préexistence... il ne résiste guère à la tentation d'accuser les traits pour faire mieux ressortir le caractère hérétique ». A parte il fatto che l'idea della preesistenza è in Origene del tutto esplicita, la traduzione di Gerolamo, ripeto, è totalmente rispettosa dell'andamento logico del testo originale.

Concludendo, possiamo dire che Rufino ha conservato qui l'idea della preesistenza delle anime (anche se non con la stessa evidenza che in Origene e in Gerolamo) e che non ha certo fatto nessun tentativo per eliminarla: anzi, i suoi tentativi sono volti a confermarla e legittimarla mediante quelle due inserzioni che abbiamo visto. Questo fatto può essere interpretato come una presa di posizione decisa e polemica nei confronti degli antiorigenisti, che condannavano il maestro alessandrino per tale idea.

Veniamo ora al § 23, in cui Origene, muovendo dalla dimostrazione dell'inconciliabilità della teoria gnostica delle diverse nature e dei diversi creatori con *Rom. 9,21*, torna ad affermare, ma in una prospettiva ampliata, l'ipotesi delle 'cause precedenti':

O 749-756

δυνατὸν μέντοι γε ἐκ προτέρων  
τινῶν κατορθωμάτων γενόμενον νῦν  
σκευὸς τιμῆς, καὶ μὴ ὁμοία δράσαντα  
μηδὲ ἀκόλουθα τῷ σκευεὶ τῆς τιμῆς,

R 987-996

Possibile namque est ut uas hoc,  
quod ex prioribus causis in hoc mundo  
ad honorem fictum est, si negligentius  
egerit, pro conuersationis suae meritis in

<sup>15</sup> Così come *πρὸ τῆς ἐνσωματώσεως* O 721 e *πρὸ τοῦ εἰς τὴν κοιλίαν τῆς 'Ρεβέκκας γενέσθαι* O 722-723 non vanno collegati a *ἠγαπήσθαι* O 720 e *μεμῆσθαι* O 721, ma a *πρῶτον αἴτια ... γεγονέναι* O 720-721.

γενέσθαι εἰς ἕτερον αἰῶνα σκευὸς ἀτιμίας ὡς πάλιν οἷόν τέ ἐστι διὰ πρεσβύτερα τούτου τοῦ βίου γενόμενον σκευὸς ἀτιμίας ἐνθάδε, διορθωθέντα ἐν τῇ καινῇ κτίσει γενέσθαι σκευὸς τιμῆς, ἡγιασμένον καὶ εὐχρηστον τῷ δεσπότη, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.

alio saeculo efficiatur uas ad contumeliam; sicut rursum si qui ex praecedentibus causis in hac uita uas ad contumeliam a creatore formatus est, et emendauerit se atque ab omnibus uitiiis sordibusque purgauerit, in illo nouo saeculo potest effici uas ad honorem, sanctificationem et utile domino, ad omne opus bonum paratum.

Il passo è tradotto anche da Gerolamo, *epist.* 124,8 p. 104, 3-10:

Luxta nos autem ex praecedentibus meritis, uas quod in honorem fuerit fabricatum, si non dignum uocabulo suo opus fecerit, in alio saeculo fiet uas contumeliae, et rursum uas aliud, quod ex anteriori culpa contumeliae nomen acceperat, si in praesenti uita corrigi uoluerit, in noua creatione fiet uas sanctificationem et utile Domino, in omne opus bonum paratum.

Per quanto riguarda *Luxta nos autem* all'inizio della traduzione di Gerolamo, si veda Simonetti, n. 141 e Crouzel, n. 127-127a.

Voglio solo aggiungere che la mancanza in Gerolamo di un'espressione equivalente a *δυνατὸν* O 749 deve essere interpretata come omissione intenzionale e messa in relazione al fine polemico della sua traduzione del *princ.* e dell'*epist.* 124: Gerolamo vuol fare apparire Origene un dogmatico<sup>16</sup>, eliminando le espressioni con cui il maestro alexandrino attenua le sue affermazioni. Ciò è confermato dall'analogia om. di οἷόν τέ ἐστι O 753.

Gerolamo ha dunque preferito dare inizio al frammento con *Luxta nos*, espressione che non ha il valore attenuativo di *possibile... est* di R 987-988 e che al contempo serve ad evidenziare la paternità di Origene dell'idea presente nel frammento.

L'accordo di *Luxta nos autem* con *Secundum nostram uero adsertionem* di R 984-985 e il fatto che il testo della *Filocalia* è, prima di *δυνατὸν*, sicuramente lacunoso (vedi pp. 65-69) ci spinge a supporre che Gerolamo abbia preso questa espressione da quanto precede in Origene.

È improbabile che l'espressione greca corrispondente a *Luxta nos autem* e a *Secundum... adsertionem* precedesse immediatamente, nel testo originale, *δυνατὸν* (« Ma secondo noi è possibile che... »; in tal

<sup>16</sup> Cf. Crouzel, Origène, *Traité des Principes*, I p. 48: « dans la *Lettre à Avitus*, il interprète comme dit *δογματικῶς* tout ce qu'Origène a écrit *γυμναστικῶς* ».

caso *qua... coartatur* R 985-987 sarebbe add. di Rufino), proprio perché si è visto che *qua... coartatur* è necessario alla logica dell'argomentazione.

Gerolamo non aveva nessun interesse a riportare quel passo in cui si dice che è per non infirmare la giustizia di Dio che viene avanzata l'ipotesi delle 'cause precedenti': introducendo una tale motivazione per l'ipotesi delle 'cause precedenti', Gerolamo avrebbe attenuato il carattere 'eretico' dell'ipotesi stessa. Si constaterà, nella traduzione geronimiana di OBc 255-263 (vedi pp. 186-190), che Gerolamo tende a sintetizzare, restringere, in modo da venire al sodo, alla sostanza dell' 'eresia' di Origene. E così qui deve aver fatto, riprendendo dal periodo che precede *δυνατὸν* solo quell'elemento che gli interessava per iniziare il periodo.

A parte questa sostituzione, la traduzione di Gerolamo è del tutto fedele al testo originale, anche se presenta le già dette tendenze a sintetizzare e a rendere liberamente<sup>17</sup>.

Anche la traduzione di Rufino di questo passo è fedele, pur presentando la sua tipica tendenza ad ampliare.

Si veda l'add. *a creatore* R 992 e l'add. *atque ab omnibus vitiis sordibusque purgaverit* R 993-994. Con questa seconda add. Rufino si ricollega a *II Tim.* 2,21 *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν*<sup>18</sup>. Mentre Origene con *διορθωθέντα* O 754 (participio che va messo in rapporto con *κατορθωμάτων* O 750: la terminologia morale usata, che si fonda sull'immagine di ciò che è retto e del raddrizzare, è di chiara derivazione stoica) si scosta da *II Tim.* 2,21<sup>19</sup>, che ha *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν* (l'immagine del purificare), Rufino, con *emendaverit se* R 993 e con

<sup>17</sup> Vedi καὶ μὴ ὅμοια δράσαντα μηδὲ ἀκόλουθα τῷ σκεύει τῆς τιμῆς OA 751-752 *si non dignum vocabulo suo opus fecerit* Hier. r. 4-5: Gerolamo sintetizza la coppia μὴ ὅμοια ... μηδὲ ἀκόλουθα con *non dignum* e rende liberamente τῷ σκεύει τῆς τιμῆς con *vocabulo suo*. Analogamente γενόμενον σκευὸς ἀτιμίας O 753-754 è reso con *vas aliud, quod... contumeliae nomen acceperat* Hier. r. 6-7: Gerolamo ha voluto variare per non urtare la sensibilità stilistica del lettore con la ripetizione dello stesso verbo che corrispondesse a γενόμενον ... γενέσθαι ... γενόμενον ... γενέσθαι. Infine, egli omette τιμῆς O 755, ritenendolo evidentemente superfluo a causa di ciò che segue.

<sup>18</sup> Cf. *illud vas, quod se purgaverit ab omni immunditia* RA 928, traduzione di τοὺς ἐκκαθάραντας ἑαυτοὺς OA 712-713; per quanto riguarda *vitiis sordibusque* cf. *quod vero se vitiorum sordibus maculaverit* RA 929-930, traduzione di τοὺς ἀπερικαθάρτους ἑαυτοὺς περιιδόντας OA 713-714.

<sup>19</sup> Si ricordi che *διορθωθέντα ... ἡτοίμασμένον* O 754-756 è citazione adattata e variata di *II Tim.* 2,21.



*atque... purgaverit* R 993-994, si riaccosta a Paolo, riprendendone l'immagine.

Bisogna rilevare che Rufino traduce κατορθωμάτων O 750 con *causis* R 985, con un termine, dunque, 1) né positivo né negativo, 2) che fa sparire l'immagine di ciò che è retto. Rufino riprende l'espressione προεσβύτερα αἴτια usata tante volte da Origene fino ad adesso<sup>20</sup>.

Evidentemente il termine tecnico filosofico di derivazione stoica creava a Rufino difficoltà di traduzione<sup>21</sup>: dunque egli ha preferito ovviare a questa difficoltà ricorrendo all'espressione usata più frequentemente da Origene.

Mettendo a confronto le due traduzioni col testo dei Filocalisti, sorge un problema di carattere filologico che, pur non essendo di grande rilevanza ai fini della comprensione del testo, dobbiamo cercare di risolvere. Il Koetschau, in apparato, ritiene che dopo βίου O 753 si debba integrare αἴτια. Görgemanns e Karpp portano la congettura del Koetschau nel testo.

In effetti l'espressione διὰ προεσβύτερα τούτου τοῦ βίου risulta monca in relazione all'uso di Origene (ἐκ προεσβυτέρων αἰτιῶν O 714; τινὰς προεσβυτέρας αἰτίας O 717-718; προεσβύτερα αἴτια O 720; προεσβυτέρά τινὰ αἴτια O 729): l'uso di προεσβύτερα da solo come aggettivo sostantivato senza articolo non mi risulta che sia testimoniato in Origene. Gerolamo rende l'espressione con *ex anteriori culpa*, Rufino con *ex praecedentibus causis*.

La discordanza fa specie.

Abbiamo visto prima che con *causis*, termine né positivo né negativo, Rufino traduce κατορθωμάτων O 750, termine positivo: ha agito qui in maniera analoga? Bisogna, cioè, pensare che nel testo greco ci fosse un termine negativo, adatto per la creazione dei vasi di disonore e corrispondente a *culpa* della traduzione di Gerolamo? È molto probabile, perché Origene è amante dei parallelismi ed è difficile che ad un termine positivo come κατορθώματα adatto per la creazione dei vasi d'onore abbia fatto corrispondere un termine neutro come αἴτια per la creazione dei vasi di disonore.

<sup>20</sup> Cf. O 714, 717-718, 720, 729.

<sup>21</sup> Le stesse difficoltà di traduzione il termine evidentemente creava anche a Gerolamo, che lo rende con *meritis* (anch'esso termine né positivo né negativo). Si ricordi che Cicerone deve ricorrere ad una perifrasi per rendere questo termine: *illa quae recte facta sunt* (*fin.* III 23). Gerolamo, invece, rende in tutta la sua pregnanza διορθωθέντα con *corrigi*.

Origene finora (vedi i quattro casi citati) ha sempre usato il generico αἴτια o αἰτίαι in collegamento con πρεσβύτερα/αι, proprio perché si riferiva globalmente alla creazione dei vasi d'onore e di disonore: qui, dove egli considera separatamente la creazione del vaso d'onore e quella del vaso di disonore, deve aver distinto le cause della costituzione dell'uno (positive) da quelle dell'altro (negative). Quale termine, dunque, dobbiamo congetturare?

Molto probabilmente ἁμαρτήματα. I ἁμαρτήματα, nell'etica stoica, rappresentano l'esatto contrario dei κατορθώματα.

Questa coppia di termini in contrapposizione è ripresa da Origene: per quanto ho potuto riscontrare, tutte le volte che nelle sue opere a noi conservate abbiamo il termine κατορθώματα, troviamo accoppiato ed in antitesi ad esso ἁμαρτήματα<sup>22</sup>.

È alla luce di ἁμαρτήματα che si spiega διορθωθέντα O 754, verbo che, come abbiamo visto, sostituisce quello usato da Paolo (ἐκκαθάρη ἑαυτὸν): la sostituzione di immagine (da quella del purificare a quella del raddrizzare) è voluta da Origene proprio a causa dell'immagine implicita in κατορθώματα e ἁμαρτήματα: quella della retta direzione che si tiene con i κατορθώματα, da cui ci si distoglie (si erra) con i ἁμαρτήματα e in cui si ritorna con il διορθοῦσθαι, il « raddrizzarsi », « riportarsi in carreggiata ». A favore della mia congettura διὰ πρεσβύτερα ... (ἁμαρτήματα), si veda infine un'analoga espressione in OA 513-514: τίνοντες δίκας τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων.

A conclusione dell'esame delle due traduzioni di questo passo, val

<sup>22</sup> Cf. *or.* VIII 2 GCS II, p. 317, 20-21: τοῦτο δὲ γινόμενον πολλάκις ὅσων ἀπίστησιν ἁμαρτημάτων καὶ ἐφ' ὅσα φέρει τῶν κατορθωμάτων ἴσασι ...; *comm. in Io.* II 13 GCS IV, p. 68, 22-25: κτίσματα μὲν γὰρ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι οὐκ ἄτοπον (ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ λόγου τὰ ἀνδραγαθήματα καὶ πάντα τὰ κατορθώματα κατορθώσθαι τοῖς μακαρίοις νοεῖν ἀναγκαῖον), οὐκέτι δὲ καὶ τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ ἀποπτώματα; *comm. in Io.* XIII 43 GCS IV, p. 269, 23-26: πρὸς τούτοις (*sc. Matth.* 9, 37-38) ὁ ἀπόστολος σπόρον μὲν ὀνομάζει τὴν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ εὐποιῖαν ἢ ἁμαρτίαν τῶν ἀνθρώπων, θερισμὸν δὲ τὰ διὰ τὰ ἐνταῦθα κατορθώματα ἢ ἁμαρτήματα ἐκάστω κατὰ τὴν ἀξίαν ἀποκείμενα, οὕτω λέγων ...; *comm. in Matth.* XI 14 GCS X, p. 57, 30-32: τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἢ κακίας ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἢ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα; *comm. in Matth.* XII 30 GCS X, p. 136, 1-4: ἐν οἷς (*sc. Ezech.* 18, 21-24) τοῦ τελείως ἐπιστρέψαντος ἀπαλείφεται τὰ ἁμαρτήματα καὶ τοῦ πάντῃ ἐκπεσόντος οὐ λογίζεται τὰ πρότερον κατορθώματα (*Ezech.* 18,22) - αἱ δικαιοσύναι (*Ezech.* 18,24).

la pena esaminare il diverso modo in cui Gerolamo e Rufino rendono il richiamo a *Gal.* 6,15 e *II Cor.* 5,17 ἐν τῇ καινῇ κτίσει O 754. Rufino traduce con *in illo novo saeculo* R 994 e Gerolamo con *in nova creatio- ne* r. 8.

κτίσις ha nel NT il significato di 1) « il creare, come atto »; 2) « la creatura »; 3) « la creazione, cioè il complesso delle cose create »<sup>23</sup>. In *II Cor.* 5,17 (e molto probabilmente anche in *Gal.* 6,15) κτίσις ha il secondo significato.

Origene, invece, in questo contesto, sembra dare a κτίσις il primo o il terzo significato<sup>24</sup> (si può dunque anche pensare che Origene non si volesse richiamare ai due passi paolini e che la reminiscenza sia solo apparente).

Gerolamo coglie questo mutamento di significato e lo evidenzia rendendo κτίσις non con *creatura* (che è termine generico che possiede tutti tre i significati di κτίσις e che pertanto è usato nella Vulgata per tradurre κτίσις = « atto del creare », κτίσις = « creatura », κτίσις = « creazione »), ma con *creatio*, termine che ha prevalentemente il significato di « atto del creare » (ma talora anche quello di « creazione, complesso delle cose create »).

Rufino, da parte sua, forse messo in imbarazzo dal cambio di significato di κτίσις (dal fatto, cioè, che Origene rimanda a passi di Paolo, ma ne altera il significato), preferisce far sparire ogni riferimento a *Gal.* 6,15 e a *II Cor.* 5,17 mediante l'introduzione di *saeculo*, che è in voluto parallelo con *in alio saeculo* R 990 (infatti, con *illo* si riferisce allo stesso *saeculum* in cui avviene la creazione del vaso di disonore).

In ciò che segue (Καὶ τάχα ... γίνεσθαι O 756-768) Origene fa l'esempio degli Israeliti (spirituali) e degli Egizi e Idumei (spirituali) per rendere evidente la teoria esposta in O 749-756; poi (O 763-768) ribadisce la medesima teoria, anche se in una prospettiva più ampliata e senza più riferirsi a *Rom.* 9,21.

<sup>23</sup> GLNT, V cc. 1310-1311.

<sup>24</sup> Cf. le traduzioni del Simonetti, del Crouzel e del Görgemanns. Per far tornare i conti, si dovrebbe pensare di collegare ἐν τῇ καινῇ κτίσει a διορθωθέντα e non a γενέσθαι. In tal caso bisognerebbe tradurre: « dopo essersi corretto nella nuova creatura, divenga vaso d'onore... ». Ma questa interpretazione, oltre a forzare il testo, rompe il parallelismo fra i due membri del periodo (δυνατὸν ... ἀτιμίας O 749-752 e ὡς πάλιν ... ἡτοιμασμένον O 752-756): alla determinazione temporale εἰς ἕτερον αἰῶνα O 752 nel primo membro non corrisponde nel secondo nessuna determinazione temporale.

Non c'è da stupirsi che del passo degli Israeliti e degli Egizi non abbiamo la traduzione nell'*Epistula ad Avitum*: a Gerolamo importava riportare i punti capitali dell'eresia 'origeniana, tralasciando le esemplificazioni. A questo proposito è istruttivo il raffronto con la traduzione di Gerolamo di OBC 255-264: anche lì l'esemplificazione (ὥς ... κατελθεῖν O 263-264, dove si parla, come qui, dell'Israelita e dell'Egizio) non è tradotta (vedi p. 187).

La traduzione di Rufino di questo passo (*Denique... demergi* R 996-1014) si presenta, pur con le consuete add., om. e alt. (di cui alcune poco significative, altre invece importanti)<sup>25</sup> sostanzialmente fedele all'originale.

Non c'è nessun tentativo da parte di Rufino di attenuare la teoria origeniana della μεταβολή, del passaggio di stato, di condizione dell'essere razionale (l'Israelita = vaso d'onore, che diventa Egizio = vaso di disonore, e viceversa). Anzi, fra le add. e le om., vi sono diversi casi che meritano di essere segnalati come spie dell'atteggiamento contrario: in primo luogo la sostituzione di Καὶ τάχα O 756 con *denique* R 996 e l'add. *magis convenit regulae pietatis, ut credamus* R 1005-1006<sup>26</sup>.

Riguardo ad esse si può ripetere quanto detto a proposito dell'add. *sicut... concordans* R 936-937 e dell'add. *eodem... etiam* R 940-941: dove sono espresse le idee più 'audaci' del maestro alessandrino, Rufino vuole dare certezza al lettore latino<sup>27</sup> e ricollega queste idee, nei punti in cui esse appaiono più accettabili, alla regola di fede<sup>28</sup>.

Ciò che abbiamo constatato nel paragrafo precedente non è dunque un fenomeno accidentale, ma è confermato come segno palese della volontà di Rufino di difendere le idee di Origene.

In secondo luogo devono essere osservate le add. *in saeculo venturo* R 1000 e *in revelatione filiorum dei* R 1004-1005.

Origene, nell'esempio degli Israeliti e degli Egizi, lascia indeterminato il momento in cui gli Israeliti (= vasi d'onore) decaduti divengono Egizi (= vasi di disonore) e gli Egizi convertiti divengono Israeliti: Origene parla di momento futuro e non dice altro.

<sup>25</sup> Vedi in particolare le add. esaminate a pp. 142-144 e a pp. 148-150.

<sup>26</sup> *Magis* è detto in relazione all'interpretazione gnostica di *Rom.* 9,21.

<sup>27</sup> Qui addirittura Rufino elimina una delle più tipiche espressioni di prudenza di Origene: Καὶ τάχα.

<sup>28</sup> Cf. Bardy, *Recherches*, p. 116: «Rufin est seul responsable de l'insertion de cette formule, qui lui est familière, et qui présente l'avantage de mettre en relief l'orthodoxie d'Origène».

Rufino introduce le determinazioni temporali suddette spinto dal rapporto che unisce O 756-763 al passo precedente (O 749-756): nel passo precedente infatti Origene dice che il vaso d'onore decaduto diverrà vaso di disonore in un altro eone (o, come traduce il Görgemanns, per un altro periodo di vita: εἰς ἕτερον αἰῶνα O 752) e il vaso di disonore, correttosì, diverrà vaso d'onore nella nuova creazione (ἐν τῇ καινῇ κτίσει O 754).

L'introduzione da parte di Rufino delle due determinazioni temporali è dunque legittima. Essa, d'altra parte, conferisce al passo un carattere ben piú 'audace' di quanto non appaia in Origene, in cui l'indeterminazione puó prestarsi ad un'interpretazione 'ortodossa'.

Veniamo ora alla parte finale del § 23, che i Filocalisti hanno ommesso per motivi di prudenza (è una delle poche omissioni certe dei Filocalisti) e che ci è conservata nelle traduzioni di Rufino e Gerolamo<sup>29</sup>:

R 1015-1027

Vnde et arbitrandum est possibile esse aliquos, qui primo quidem a paruis peccatis coeperint, in tantam malitiam diffundi et in tantum malorum uenire profectum, ut nequitiae modo etiam aduersariis potestatibus exaequentur; et rursum per multas poenarum graues et acerbissimas animaduersiones si respiscere aliquando potuerint et paulatim medelam uulneribus suis requirere temptauerint, cessante malitia reparari posse ad bonum. Ex quo opinamur, quoniam quidem, sicut frequentius diximus, immortalis est anima et aeterna, quod in multis et sine fine spatiis per inmensa et diuersa saecula possibile est, ut uel a summo bono ad infima mala descendat, uel ab ultimis malis ad summa bona reparetur.

Hier. *epist.* 124,8 p. 104, 10-23

Ego arbitror posse quosdam homines, a paruis uitiiis incipientes, ad tantam nequitiam peruenire, si tamen noluerint ad meliora conuerti, et per poenitentiam emendare peccata, ut et contrariae fortitudines fiant; et rursum ex inimicis contrariisque uirtutibus, in tantum quosdam per multa tempora uulneribus suis adhibere medicinam, et fluentia prius delicta constringere, ut ad locum transeant optimorum. Saepius diximus, in infinitis perpetuisque saeculis, in quibus anima subsistit et uiuit, sic nonnullas earum ad peiora corruere, ut ultimum malitiae locum teneant, et sic quasdam proficere, ut de ultimo malitiae gradu, ad perfectam ueniant consummatamque uirtutem.

Il motivo di questa omissione è evidente: in questo passo non si

<sup>29</sup> Su tale omissione cf. Koetschau, p. CIV, Bardy, *Recherches*, p. 43, Simonetti, n. 145, Rist, p. 109, Görgemanns, p. 557 n. 80, Crouzel, n. 130-130a.

tratta piú del passaggio dell'essere razionale dalla condizione simbolica di vaso d'onore a quella di vaso di disonore e viceversa (O 749-756) o del passaggio dalla condizione di Israelita a quella di Egizio e viceversa (O 756-763), ma del passaggio dall'una all'altra delle tre categorie di esseri (angeli, uomini, demoni)<sup>30</sup>.

È proprio il concetto che l'uomo giunto all'ultimo grado di abiezione possa divenire demone e che da tale condizione possa risalire all'originaria dignità ciò che fa sí che l'intero passo venga eliminato dai Filocalisti<sup>31</sup>.

Ora, è proprio sul primo punto (l'uomo che diventa demone) che vi è la piú vistosa discordanza tra la traduzione di Rufino e quella di Gerolamo (*ut nequitiae modo etiam adversariis potestatibus exaequantur* R 1018-1019; *ut et contrariae fortitudines fiant* Hier. r. 14), discordanza analizzata e discussa dal Crouzel (n. 130-130a). In Rufino si legge che alcuni sprofondano in un tale abisso di male da uguagliare i demoni nella malvagità: il passaggio di condizione, di categoria dell'essere razionale in tal modo scompare. Il Crouzel (*n. cit.*) ritiene verosimile che Gerolamo abbia forzato i tratti, sostituendo un'assimilazione con una trasformazione. Mia convinzione, invece, è che sia Gerolamo a tradurre fedelmente e che Rufino abbia alterato per motivi di prudenza.

Questa convinzione si può giustificare a partire da quanto precede (O 749-768), con cui il passo omissso dai Filocalisti è strettamente connesso.

In O 749-756, come si è visto, il vaso d'onore, che non si è comportato in maniera conforme alla sua dignità di vaso d'onore, *diviene* in un altro vaso di disonore (e, viceversa, il vaso di disonore che si è corretto diviene vaso d'onore); questo passaggio di condizione è indicato sempre, con un'insistenza quasi ossessiva, dal verbo γίνεσθαι (γενόμενον O 750; γενέσθαι O 752; γενόμενον O 753; γενέσθαι O 755).

Subito dopo, nell'esempio degli Israeliti e degli Egizi-Idumei, Origene non usa γίνεσθαι, ma μεταβάλλειν (μεταβαλοῦντες O 759), ver-

<sup>30</sup> Cf. Bardy, *Recherches*, p. 43: « Dans les pages immédiatement précédentes, saint Jérôme avait déjà trouvé à reprendre trois passages que contient la *Philocalie*, mais ces derniers passages n'étaient pas aussi explicites sur la doctrine des chutes et des restaurations successives que celui dont nous nous occupons maintenant ».

<sup>31</sup> Cf. Koetschau, p. CIV: « Offenbar ist den Excerptoren die Ansicht des Origenes, dass aus Menschen Dämonen, und umgekehrt, werden könnten, anstössig erschienen und deshalb gestrichen worden ».

bo che indica una vera e propria trasformazione, dallo stato di Israelita a quello di Egizio-Idumeo<sup>32</sup>.

In sostanza, si desume da Origene, il miglioramento o peggioramento morale dell'essere razionale comporta, in un secolo futuro, una μεταβολή, un passaggio di stato, di condizione, radicale (che, seppure parzialmente, lo predetermina): l'essere razionale diventa dunque, in un secolo futuro, un altro essere, diverso non nella natura (φύσις, οὐσία), ma nella condizione, nella posizione che occupa nella gerarchia dell'universo e, possiamo aggiungere, nella forma del corpo<sup>33</sup>.

Per quanto riguarda il passaggio dell'essere razionale dalla condizione umana a quella demoniaca, è ben noto che Origene sostiene decisamente che i demoni non sono stati creati demoni e che il loro stato demoniaco non è per natura e per sostanza, ma è dovuto alle loro colpe precedenti, alla negligenza ed inerzia nel conservare il bene<sup>34</sup>.

Val la pena ricordare la conclusione di I 5,5 (r. 291-297):

Et per hoc consequens est in nobis esse atque in nostris motibus, ut vel beati et sancti simus, vel per desidiam et negligentiam ex beatitudine in malitiam perditionemque vergamus in tantum, ut nimius profectus (ut ita dixerim) malitiae<sup>35</sup>, si qui eo usque sui neglexerit, usque in eum deveniat statum, ut ea quae dicitur contraria virtus efficiatur.

La traduzione di Rufino è comprobata da quella di Gerolamo (epist. 124,3 p. 97, 17-22), soprattutto nell'ultima parte (che è quella che ci interessa di più): *in tantam negligentiam corruisse, ut etiam in contrarias fortitudines verterentur* r. 20-22. Il concetto di μεταβολή, di passaggio di stato dell'essere razionale che diventa demone, non poteva essere affermato più chiaramente.

Per quanto riguarda il passaggio di stato dell'essere razionale dall'una all'altra delle tre condizioni angelica, umana, demoniaca, vediamo

<sup>32</sup> Anche il passaggio dallo stato di Egizio-Idumeo a quello di Israelita è sottolineato con vigore in οὐκ ἔτι Αἰγύπτιοι καὶ Ἰδουμαῖοι εἶναι λελογισμένοι ἀλλ' ἔσομενοι Ἰσραηλῖται O 761-763.

<sup>33</sup> Cf. Simonetti, n. 21 in II 10,3: «dalla condizione spirituale dell'anima (= creatura razionale) dipende la posizione che essa occupa nel mondo (cfr. II 9,8 e nota), e da questa posizione dipende la forma del corpo di cui l'anima è dotata». Cf. anche n. 44 in II 9,8.

<sup>34</sup> Cf. *princ.* I 5,2-5 e I 8,4 r. 133-143.

<sup>35</sup> Cf. l'analoga espressione del nostro passo *in tantum malorum venire profectum* RA 1017.

ora un altro passo del *princ.* dove si parla dei demoni e di un loro eventuale ritorno al bene (I 6,3).

Noi abbiamo negli *Scolii alla Gerarchia Ecclesiastica* dello Pseudo-Dionigi attribuiti a Massimo il Confessore la seguente citazione dal I libro del *princ.*:

Ὅ τοίνυν λόγος, οἶμαι, δείκνυσι πᾶς, πᾶν ὃ τι ποτὲ λογικὸν ἀπὸ παντὸς οὐτιμοσοῦν λογικοῦ δύνασθαι γενέσθαι<sup>36</sup>.

« Di conseguenza, ritengo, tutto il ragionamento mostra che ogni qualsivoglia essere razionale può derivare da ogni (altro) qualsivoglia essere razionale ».

A questa citazione corrisponde I 6,3 r. 143-146:

Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire,

e Hier. *epist.* 124,3 p. 98, 14-16:

Ex quo consequenti ratione monstrari, omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri.

La traduzione di Gerolamo rende con maggiore immediatezza ed aderenza di quella di Rufino (che pure conserva il concetto di passaggio dell'essere razionale dall'uno all'altro degli *ordines*) δύνασθαι γενέσθαι.

È dunque altrettanto probabile che anche nel nostro passo del III libro la traduzione di Gerolamo *ut et contrariae fortitudines fi a n t* ci renda alla lettera il testo originale<sup>37</sup>.

Rufino, dunque, con *nequitiae modo... exaequantur* R 1018-1019, ha sicuramente attenuato: se il testo originale non avesse avuto il concetto di passaggio di stato dell'essere razionale che diviene demone (se, cioè, avesse avuto il concetto che troviamo nella traduzione di Rufino), i Filocalisti non avrebbero omesso il passo.

Il concetto che l'anima possa salire al massimo del bene come decadere fino a raggiungere l'ultimo grado del male è perfettamente ortodosso. Meno ortodosso è il concetto che questo progresso o regresso

<sup>36</sup> Max. *schol. e.b.* in cap. VI 6 PG IV, 173 A.

<sup>37</sup> Si può congetturare che il testo originale fosse: ὥστε καὶ ἀντικειμένους δυνάμεις γενέσθαι (ο γίνεσθαι).



avenga nel corso dei secoli e non confinato all'interno di una sola vita umana (R 1023-1027 Hier. r. 18-23).

Eppure, il concetto che l'*emendatio* dell'anima peccatrice non deve necessariamente avvenire nel corso della vita umana, proprio perché l'anima è eterna e dispone dell'eternità per il miglioramento morale, è conservato dai Filocalisti in OA 371-375.

L'omissione dell'ultimo periodo del testo greco (a cui corrispondono R 1023-1027 e Hier. r. 18-23) è dunque dovuta al fatto che esso è collegato strettamente a ciò che precede (il passaggio di stato dell'essere razionale): eliminato il primo periodo, bisognava eliminare anche il secondo.

Oltre al punto di discordanza tra le due traduzioni sopra discusso (R 1018-1019 Hier. r. 14), ce n'è un altro, non rilevato dagli studiosi ed egualmente importante:

- *et rursum... bonum* R 1019-1022
- *et rursum... optimorum* Hier. r. 14-18

In Gerolamo c'è *ex inimicis contrariisque virtutibus* che non trova corrispondenza in Rufino; in Rufino c'è *per multas poenarum graves et acerbissimas animadversiones* che non trova corrispondenza in Gerolamo.

Partiamo subito da questo secondo elemento.

Esso ci richiama a I 6,3 r. 136-138 *per maiora ac graviora supplicia nec non et diuturna ac multis, ut ita dicam, saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati...*; la traduzione di Rufino concorda sostanzialmente con quelle di Gerolamo, *epist.* 124,3 p. 98, 11-13: *per supplicia atque tormenta, quae vel multo vel brevi tempore sustinuerint.*

Origene sta qui parlando, per l'appunto, delle *contrariae virtutes* che, con pene e sofferenze grandissime, possono tornare prima alla condizione umana e poi a quella angelica.

L'analogia tra il nostro passo (*et rursum... bonum* R 1019-1022; *et rursum... optimorum* Hier. *epist.* 124,8 p. 104, 14-18) e l'intero passo di I 6,3 di cui abbiamo citato una parte (*Interim... peragratis* r. 131-143; *Ipsosque... fastigia* Hier. *epist.* 124,3 p. 98, 8-14) è notevole. In quest'ultimo, come dicevamo, le pene e le sofferenze sono il mezzo di cui Dio si serve per ricondurre l'essere razionale dallo stato demoniaco a quello umano, mentre è con gli insegnamenti impartiti dagli angeli (*eruditionibus... angelicis*) con cui lo riconduce dallo stato umano a quello angelico<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Per la distinzione del momento dei πόννοι da quello dei λόγοι nel processo

È dunque molto probabile che anche nel testo originale del nostro passo omissso dai Filocalisti fossero i demoni oggetto delle grandissime sofferenze e pene. Questo ci consente di ipotizzare, con un buon margine di sicurezza, che tanto *ex inimicis contrariisque virtutibus* in Gerolamo quanto *per multas... animadversiones* in Rufino siano traduzioni di espressioni entrambe presenti nel testo greco omissso dai Filocalisti.

Rufino ha ovviamente omissso di tradurre la prima per prudenza, per lo stesso motivo, cioè, per cui egli ha alterato il passo precedente: egli lascia il soggetto del periodo indeterminato, per cui si intende che esso sia l'uomo (o l'anima umana), che dall'estremo male si converte al bene.

Quanto all'om. di Gerolamo, è difficile dare una spiegazione sicura; molto probabilmente si tratta di una di quelle om. *brevitatis causa* che troviamo spesso nella sua traduzione. Non sarebbe però del tutto assurdo pensare ad una add. di Rufino che riprende il passo citato di I 6,3: ciò confermerebbe il rapporto stretto tra i due passi colto anche da Rufino e il fatto che in entrambi si tratta della conversione dei demoni.

Per concludere, possiamo dire che le preoccupazioni dottrinali che hanno spinto i Filocalisti ad omettere il passo hanno agito anche su Rufino: il traduttore latino come gli *excerptores* greci non ritenevano pericolosa l'idea della preesistenza e quella (ad essa connessa) della μεταβολή, il mutamento di condizione dell'essere razionale, finché il mutamento rimane confinato all'interno delle condizioni umane (lo si è visto a proposito dell'esempio dell'Israelita e dell'Egizio, in cui, tra l'altro, le condizioni umane vanno intese in senso spirituale), ma pericolosa quando i passaggi sono fra le tre condizioni angelica, umana, demoniaca<sup>39</sup>.

Ora, è strano che l'idea del passaggio dell'essere razionale dall'una all'altra delle condizioni angelica, umana, demoniaca, è, come si è visto, conservata da Rufino nella traduzione del I libro del *princ.* (I 5,5 r. 291-297: passaggio dalla condizione umana a quella demoniaca; I 6,3 r. 131-149: passaggio dalla condizione demoniaca a quella angelica)<sup>40</sup>.

paideutico a cui Dio sottopone l'essere razionale si veda *comm. in Io.* XIII 37 GCS IV, p. 263, 5-11.

<sup>39</sup> Il Rist non avverte la gravità dell'alterazione di Rufino e conclude l'esame del passo (p. 109) con l'affermazione inesatta che le ragioni dottrinali non spingono Rufino ad alterare.

<sup>40</sup> Ricordiamo che la traduzione di Rufino concorda sostanzialmente con quella di Gerolamo.

Rufino, dunque, nel tradurre i primi due libri del *princ.*, aveva avuto meno scrupoli riguardo a questa idea. È probabile che la reazione impetuosa degli antiorigenisti alla traduzione dei primi due libri del *princ.* (di cui Rufino parla nella prefazione al III e IV libro) lo abbia reso più cauto nei confronti di essa<sup>41</sup>. Comunque è da notare che Rufino non ha eliminato il nostro passo, ma lo ha 'purgato', così da renderlo accettabile agli occhi degli antiorigenisti.

Questo dimostra i due diversi modi di operare dei Filocalisti e di Rufino: i primi, dinanzi ad un passo pericoloso, lo omettono completamente, amputando anche le parti sane (se ci si consente questa metafora) insieme con quelle infette; Rufino, invece, preferisce manipolare il testo e, con un'operazione chirurgica più delicata, salvare il salvabile, intervenendo solo sui punti più pericolosi che egli sostituisce abilmente o amputa. Chi abbia agito con maggior correttezza (o, se si vuole, con minor scorrettezza) nei confronti di Origene, non sta a noi dirlo.

#### RBc 189-192

sed intellegimus genus esse animarum, quae Israhel nominantur, secundum quod et nominis ipsius designat interpretatio: Israhel namque mens uidens deum uel homo uidens deum interpretatur.

Il Crouzel (n. 47-47a) sostiene che non ci troviamo di fronte ad una add. di Rufino, ma alla traduzione di un passo presente nell'originale e omesso dai Filocalisti.

Cercherò di dare un sostegno a questa affermazione, pur non essendo completamente sicuro del fatto che l'om. vada attribuita ai Filocalisti.

Nel testo greco all'interpretazione letterale che gli Ebioniti danno di *Matth.* 15,24 (interpretazione che Origene non accetta) non viene opposta l'interpretazione allegorica origeniana.

All'interpretazione allegorica Origene allude più avanti (Εἰ τοῦνυν

<sup>41</sup> Si veda anche l'abbondante uso delle espressioni di cautela:

1) *arbitrandum est possibile esse* R 1015, che va messa in rapporto a *Ego arbitror posse* Hier. r. 10; un'espressione corrispondente si doveva dunque trovare nel testo originale. Va detto che in Gerolamo (*ego arbitror*) chi scrive si attribuisce decisamente la paternità dell'idea esposta. È possibile che, con *arbitrandum est*, Rufino abbia voluto accentuare la cautela dell'originale; ma, anche nel caso che egli traduca alla lettera, resta il fatto che ha conservato l'espressione di cautela, al contrario di quanto ha fatto con Καὶ τάχα O 756.

2) *opinamur... quod... possibile est, ut...* R 1023-1026, che non trova riscontro in Gerolamo ed è probabilmente add. di Rufino.

... ὁ Ἰσραήλ O 218: Israele è una razza di anime) come a qualcosa di cui ha già parlato. È dunque sicuro che *sed intellegimus genus esse animarum, quae Israhel nominatur* non è add. di Rufino che anticipa Εὐ τοίνυν ... ὁ Ἰσραήλ O 218, ma è la traduzione di un passo omissso nella *Filocalia*.

Anche l'etimologia di Israele che è di sostegno all'interpretazione allegorica doveva sicuramente essere nel testo originale, in parallelo con l'etimologia di Ebioniti (da una parte i poveri d'intelletto, fermi all'interpretazione letterale delle Sacre Scritture, dall'altra la « mente che vede Dio »). Per quanto riguarda la causa dell'om., mi sembra ragionevole pensare col Crouzel a motivi di prudenza. Certo è che la traduzione di Rufino (*sed intellegimus... interpraetatur*) non contiene nulla di audace, tale da poter spingere i Filocalisti all'om.

Infatti *genus animarum* non necessariamente indica le anime preesistenti<sup>42</sup>, tanto più che, accanto all'etimologia di Israele *mens videns deum*, è affiancata quella *h o m o videns deum*. In base a Rufino vien fatto di pensare che le anime di cui si parla siano quelle degli uomini. È dunque molto probabile che Rufino abbia attenuato.

Ci troviamo in presenza di un caso simile a quello, appena considerato, rappresentato da RA 1015-1027 (i Filocalisti omettono, mentre Rufino attenua), con la differenza che lí la traduzione di Gerolamo ci permette di congetturare con maggior margine di sicurezza quale fosse il testo originale.

Che Rufino voglia attenuare ce lo mostra comunque (oltre il succitato *homo videns deum*) l'add. *in hoc mundo* R 198-199: le anime di cui è simbolo Israele sono « in questo mondo ».

*in hoc mundo* è contrapposto a *in caelo* R 199, o meglio, alle anime che sono in questo mondo (Israele) viene contrapposta la città di Gerusalemme che è in Cielo.

Invece in Origene Israele è simbolo di una razza di anime che sono in Cielo, in una regione (la Giudea celeste) che ha come capitale la Gerusalemme celeste<sup>43</sup>.

Si può obiettare che *mundus* non indica la terra, ma tutto l'universo, ivi compreso il Cielo (vedi II 9,3 r. 59 ss.). « In questo universo » sarebbe in implicita contrapposizione ad un universo preesistente o successivo, sarebbe l'equivalente del greco ἐν τῇδε τῇ διακοσμήσει.

<sup>42</sup> ἐν ψυχῶν γένει O 218 è conservato dai Filocalisti.

<sup>43</sup> Cf. O 219 ss. (ἀκολουθεῖ ...) e RBc 244-245: *sicut caelestis est Hierusalem et Iudaea, et gens sine dubio quae habitat in ea, quae dicitur Israhel*.

Ma qui, come abbiamo detto, la contrapposizione è con la Gerusalemme *in Cielo*, cioè è una contrapposizione tra due luoghi diversi dell'universo.

È da notare che con *de hoc mundo* RBc 255 Rufino traduce ἐντεῦθεν OBC 255 (« da qui, cioè dalla Terra ») in contrapposizione a *ex illis locis* RBc 260 (traduzione di ἐκεῖθεν OBC 259: « da lí, cioè dalle regioni celesti »). In quel passo *hoc mundo* indica dunque chiaramente la Terra, il περιγίειος τόπος, luogo dell'universo posto tra l'Àde e il Cielo.

Rufino dunque vuol far sí che Israele sia una razza di anime in Terra, una razza di anime umane. Ciò è strano, perché Rufino parlerà, non molto dopo, di un Israele che è una razza di anime in Cielo (R 244-245).

Tornando alle ragioni dell'om. della *Filocalia*, ritengo che gli *excerptores* non dovessero essere turbati dall'idea di un Israele celeste, cioè di una razza di anime che vive nella Giudea celeste (infatti tale concetto è conservato in O 218 ss.), ma dall'interpretazione allegorica di τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ *Matth.* 15,24: nelle « pecore perdute della casa di Israele » Origene vede le anime che dalla Giudea celeste sono decadute in Terra, diventando uomini<sup>44</sup>. In questa interpretazione l'idea della preesistenza doveva comparire, o esplicitamente o implicitamente (come in O 255-267).

Ciò che stupisce è che in O 255-267 non osserviamo alcun tentativo da parte dei Filocalisti di far sparire questa idea. Si deve allora pensare che anche qui, come nel caso visto a pp. 65-69, l'om. vada attribuita ad un copista?

#### OBC 255-264

Τάχα δὲ ὡσπερ οἱ ἐντεῦθεν κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον ἀποθνήσκοντες ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων οικονομοῦνται, εἰ κριθεῖεν ἄξιοι τοῦ καλουμένου χωρίου ἄδου, τόπων διαφόρων τυγχάνειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων · οὕτως οἱ ἐκεῖθεν, ἴν' οὕτως εἶπω, ἀποθνήσκοντες εἰς τὸν ἄδην τοῦτον καταβαίνουσι, κρινόμενοι ἄξιοι τῶν τοῦ παντὸς περιγείου τόπου διαφόρων οἰκητη-

#### RBc 255-271

Fortassis enim sicut hi, qui de hoc mundo secundum communem istam mortem recedentes pro actibus et meritis suis dispensantur, prout digni fuerint iudicati, alii quidem in locum, qui dicitur inferus, alii in sinus Abraham et per diversa quaeque uel loca uel mansiones: ita etiam ex illis locis uelut ibi, si dici potest, morientes, a superis in hunc inferum descendunt. Nam ille inferus, ad quem hinc morientium animae dedu-

<sup>44</sup> Cf. OBC 259-267. In O 264-265 ritorna la citazione di *Matth.* 15,24.

ρίων βελτιόνων ἢ χειρόνων, καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν ὡς δύνασθαι ποτε Ἰσραηλίτην πεσεῖν εἰς Σκύθας, καὶ Αἰγύπτιον εἰς τὴν Ἰουδαίαν κατελθεῖν.

cuntur, credo ob hanc distinctionem inferior inferior ab scriptura nominatur, sicut dicit in psalmis: *Et liberasti animam meam de inferno inferiori*. Vnusquisque ergo descendendum in terram pro meritis uel loco suo, quem ibi habuerat, dispensatur in hoc mundo in diuersis uel locis uel gentibus uel conuersationibus uel infirmitatibus nasci uel a religiosis aut certe minus piis parentibus generari, ita ut eueniat aliquando Israheliten in Scythas descendere, et Aegyptium pauperem deduci ad Iudaeam.

Qui troviamo in Origene, esplicitamente formulata, l'idea dell'universo a tre stadi o livelli (Cielo - Terra - Ade) dall'uno all'altro dei quali passano le creature razionali nel corso dei secoli. Proprio per l'audacia dell'idea, abbiamo anche la traduzione di Gerolamo (*epist.* 124,11 p. 109, 30-110,4):

Et forsitan quomodo in isto mundo qui moriuntur separatione carnis et animae, iuxta operum differentiam, diuersa apud inferos obtinent loca, sic qui de caelestis Hierusalem (ut ita dicam) administratione moriuntur, ad nostri mundi inferna descendunt, ut qualitate meritorum diuersa in terris possideant loca.

Esaminiamo in primo luogo la traduzione di Gerolamo.

Va subito detto che essa arriva fino a οἰκητηρίων O 261, non dunque alla fine del periodo (πατράσιν O 263).

Gerolamo omette dunque 1) βελτιόνων ἢ χειρόνων e 2) καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν.

Se la prima om. non è importante, grave e strana appare la seconda: καὶ ... πατράσιν, infatti, è il punto dell'intero passo in cui si evidenzia meglio l'idea dalla preesistenza delle anime e dell'incarnazione. Gerolamo avrebbe dovuto aver interesse a riportarlo per far risaltare ulteriormente l'eresia del passo.

In realtà Gerolamo ha voluto mantenere stretto il parallelismo tra *Et forsitan... obtinent loca* p. 109, 30-32 e *sic qui... possideant loca* p. 109, 32-110,4, cioè tra i due membri del paragone, in modo che a *diuersa apud inferos obtinent loca* alla fine del primo membro corrisponda *diuersa in terris possideant loca* alla fine del secondo. Un ulteriore elemento avrebbe rotto la simmetria del periodo.

Gerolamo, dunque, vuol render ancor più stretto di quanto non

sia in Origene il rapporto tra discesa dalla Terra nell'Ade e discesa dal Cielo in Terra.

In effetti, nel primo membro del paragone (la discesa dell'anima nell'Ade) in Origene non c'è nulla che corrisponda alle diverse razze umane di cui entra a far parte l'abitante del Cielo decaduto.

Vi è anche da dire che Gerolamo non si sarebbe potuto limitare a tradurre καὶ ... πατράσιν senza addurre l'esempio che ad esso è strettamente connesso, cioè ὡς ... κατελθεῖν O 263-264. Ma l'esempio dell'Israelita e dell'Egizio celesti avrebbe disorientato il lettore, che prima ha trovato soltanto menzione della Gerusalemme celeste (vedi *infra*, p. 189).

Esaminiamo ora le principali discrepanze partendo dall'inizio del passo.

— κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον O 255-256

— *separazione carnis et animae* Hier. p. 109, 31

Dice il Crouzel (n. 55-55a): « Il traduit κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον (255-256) par *separazione carnis et animae*, faisant disparaître la distinction sous-jacente des trois sortes de morts ».

La sostituzione di Gerolamo è dovuta al fatto che il riferimento ai diversi tipi di morte sarebbe risultato oscuro al lettore e avrebbe perciò richiesto una spiegazione piuttosto lunga: Gerolamo, come nel caso di cui si è parlato prima, preferisce far sparire la traccia di tutto ciò che richiede degli *excursus*. La sostituzione, dunque, trascura completamente l'aspetto morale della morte comune (che è ἀδιάφορος, μέσος, non è né bene né male, a differenza della morte degli abitanti del Cielo che è cattiva, è il peccato) ed è la contrapposizione a livello morale tra la morte dell'uomo e quella dell'abitante del Cielo (cioè la contrapposizione tra μέσος θάνατος e πονηρὸς καὶ χαλεπὸς θάνατος) ciò che a Origene interessava di più<sup>45</sup>.

Importanti per le conseguenze sono le due om. che si riscontrano subito dopo:

1) εἰ κριθεῖεν ἄξιοι τοῦ καλουμένου χωρίου ἄδου O 257-258, di cui egli conserva solo ἄδου (in *apud inferos*).

2) κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων O 258-259.

Per quanto riguarda questa seconda om., sarebbe forse meglio dire che Gerolamo ha voluto, con *iuxta operum differentiam* p. 109, 31-32, fondere insieme ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων O 256 e κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων O 258-259.

<sup>45</sup> Cf. *comm. in Io.* XX 39 GCS IV, p. 380, 27-381,2.

Infatti *iuxta operum differentiam diversa... obtinent loca* corrisponde alla lettera a τόπων διαφόρων τυγχάνειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν πεπραγμένων: τῶν ἁμαρτημάτων è stato sostituito da τῶν πεπραγμένων. Sparisce dunque ogni riferimento ai peccati: Gerolamo, in sostanza, fa intendere che i diversi luoghi dell'Ade vengono assegnati all'anima in corrispondenza a diversi tipi di azioni e non di peccati.

Origene dice:

1) dopo la morte degli uomini c'è un giudizio relativo alle loro azioni in Terra; 2) se hanno meritato di andare nell'Ade, cioè se hanno peccato, 3) ottengono nell'Ade luoghi diversi a seconda dei peccati commessi.

Il concetto espresso in 2), proprio per l'om. di εἰ ... ἄδου O 257-258, è eliminato da Gerolamo.

Leggendo Gerolamo, si intende che l'Ade è la destinazione comune per tutti coloro che muoiono in Terra e che i diversi luoghi dell'Ade vengono assegnati in relazione alla diversità di azioni.

Ciò si spiega forse con la già notata tendenza di Gerolamo a conguagliare (anche concettualmente) i due membri del paragone: la discesa degli abitanti del Cielo in Terra è la diretta conseguenza della loro morte; morendo essi non hanno altra alternativa che la discesa in Terra<sup>46</sup>. Gerolamo, proprio per rendere strettissimo il rapporto tra discesa dal Cielo in Terra e quella dalla Terra nell'Ade, ha fatto sí che quest'ultima apparisse come conseguenza immediata, senz'alcuna altra alternativa, della morte degli uomini, così come è conseguenza immediata della morte degli abitanti del Cielo la discesa in Terra. In ciò egli è stato inoltre molto probabilmente condizionato dalla concezione veterotestamentaria dell'Ade: ἄδης, nei LXX, traduce *Sceol*, indica dunque la dimora a cui sono destinate le anime di tutti i defunti.

In questo passo del *princ.*, invece, ἄδης è il luogo destinato solo ad una parte dei defunti, coloro che lo hanno meritato, i peccatori (εἰ κριθεῖεν ἄξιοι τοῦ καλουμένου χωρίου ἄδου O 257-258; κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων O 258-259)<sup>47</sup>.

Questa concezione dell'Ade (dimora temporanea *post mortem* dei

<sup>46</sup> Questo avviene proprio perché la loro morte « n'est pas la mort commune, mais la mort mauvaise, le péché » (Crouzel, n. 56). La loro morte, dunque, essendo malvagia, li condanna automaticamente alla discesa in Terra.

<sup>47</sup> Fuorviante è dunque la nota del Crouzel (n. 55-55a), per cui Ade indica qui « quelque chose d'analogue à la notion vétérotestamentaire du *schéol*, lieu des morts ».



peccatori) è quella che si trova, alternata alla prima e piú antica, nel giudaismo contemporaneo a Cristo e nel NT<sup>48</sup>.

— οἱ ἐκεῖθεν O 259

— *qui de caelestis Hierusalem (ut ita dicam) administratione moriuntur* Hier. p. 109, 32-110,2

Una esplicitazione era necessaria, affinché il testo non risultasse completamente oscuro. Si ricordi che qui ci troviamo di fronte a frammenti estrapolati dal contesto e dunque Gerolamo doveva rendere esplicito ciò che faceva riferimento a quanto detto prima in Origene.

Ma l'esplicitazione è inesatta, o meglio restrittiva, in quanto con ἐκεῖθεν Origene non si riferisce solo alla Gerusalemme celeste (o all'Israele celeste), ma a tutto il Cielo, cioè a tutte le regioni celesti (Giudea, Egitto, Babilonia ecc.) di cui Origene parla nel paragrafo precedente; e infatti subito sotto (O 263-264) Origene considera la discesa in Terra dell'Israelita e dell'Egizio celesti.

Abbiamo visto sopra (p. 187) che Gerolamo omette O 263-264 e che quell'om. è molto probabilmente dovuta proprio a questa restrizione.

Va segnalata un'alterazione da parte di Gerolamo non rilevata dagli studiosi: *ut ita dicam*, che traduce alla lettera ἵν' οὕτως εἴπω O 259, è inserito all'interno di *de caelestis Hierusalem administratione* e si riferisce soprattutto a *administratione* per cui serve a introdurre l'idea della città celeste amministratrice (sc. delle anime)<sup>49</sup>.

In Origene, invece, ἵν' οὕτως εἴπω si riferisce a ἀποθνήσκοντες e vuol far capire al lettore che la morte di cui qui si parla è una morte particolare, ben diversa dalla « morte comune »<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Cf. GLNT, I cc. 393-400. A Origene, come fa rilevare il Crouzel (in *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, « Gregorianum » 59, 1978, pp. 291-331) la nozione d'Ade non sembra essere molto chiara (cf. *comm. in Io. VI 35 GCS IV*, p. 144,8). Questa incertezza derivava, molto probabilmente, proprio dalle due diverse concezioni di Ade che egli trovava nelle Sacre Scritture. Per Origene l'Ade è senz'altro la dimora dei morti (cf. *comm. in Io. VI 35 GCS IV*, p. 144, 21-25), ma non si capisce se dei morti « secondo la morte comune » o « secondo la morte malvagia ». Per quanto ho potuto constatare (esaminando l'uso di ᾗδης nelle opere di Origene), è per questa seconda concezione dell'Ade che propende il maestro alessandrino (cf., ad es., *mart. XVIII GCS I*, p. 17; *comm. in Io. XIII 37 GCS IV*, p. 263, 3 ss.; *comm. in Io. XIX 21 GCS IV*, p. 323, 6 ss.) e il nostro passo del *princ.* è un'ulteriore conferma.

<sup>49</sup> È probabile che con *administratione* Gerolamo riprenda οἰκονομοῦνται O 257.

<sup>50</sup> Nel frammento successivo (Hier. *epist.* 124,11 p. 110, 4-18) Gerolamo conserva questo concetto: *his animabus, quae de superiori caelo ad nostra habitacula ve-*

Come abbiamo visto per la morte degli uomini (la « morte comune »), anche della morte degli abitanti del Cielo Gerolamo non mette in evidenza l'aspetto morale, in questo caso il fatto che essa è totalmente negativa, è il peccato. Per cui la Terra non appare come luogo di destinazione per gli abitanti del Cielo che hanno peccato, così come l'Ade non appare come luogo di destinazione per gli uomini che hanno peccato.

Concludendo, la traduzione di Gerolamo tende a restringere, e a conguagliare per rendere più evidente e immediato il paragone origeniano. Ma, così facendo, Gerolamo altera la concezione cosmologica del maestro alessandrino.

Veniamo ora alla traduzione di Rufino.

Subito, di primo impatto, si nota la differenza di lunghezza rispetto alla traduzione di Gerolamo (15 righe di Rufino contro 6 di Gerolamo nell'edizione Crouzel-Simonetti).

Fino a οἰκονομοῦνται O 257, Rufino si mantiene perfettamente aderente al testo greco. Si osservi la traduzione letterale di κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον. La distinzione dei diversi tipi di morte implicita nell'espressione origeniana non viene da lui esplicitata e chiarita, così come, più sotto, non viene chiarito il genere particolare di morte dell'abitante del Cielo. Per quanto la distinzione origeniana dei tre tipi di morte fosse stata fatta conoscere in Occidente da Ambrogio<sup>51</sup>, ritengo difficile che il lettore di Rufino potesse capire in che cosa si differenzia la morte comune dalla morte dell'abitante del Cielo. Rufino, possiamo dedurre, non ha quegli scrupoli di chiarezza che portano Gerolamo alla sostituzione.

Nel tradurre εἰ ... ἀμαρτημάτων O 257-259, egli altera e, a differenza di Gerolamo, rende il concetto che l'Ade è luogo di destinazione e punizione per i peccatori e, come controparte ad esso, introduce il *sinus Abraham* come luogo di destinazione e premiazione per i buoni<sup>52</sup>.

*nientes quodammodo mortuae sunt* r. 5-7. È strano dunque che lí Gerolamo non sia stato spinto a riflettere sulla sua traduzione di οἱ ἐκεῖθεν, ἕν οὔτως εἶπω, ἀποθνήσκοντες O 259-260.

<sup>51</sup> Nel *De excessu fratris*, nel *De bono mortis*, nell'*In Lucam* e nel *De paradiso*. Cf. H. Ch. Puech-P. Hadot, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Évangile de Saint Luc*, « VChr » 13, 1959, pp. 204-228.

<sup>52</sup> Rufino non parla esplicitamente di buoni e peccatori né di premio e punizione, ma il riferimento evidente che egli, con l'add. *in sinus Abraham*, fa a *Luc.* 16,19 ss., cioè alla parabola del ricco e di Lazzaro, che vengono dopo la morte destinati rispettivamente ai tormenti e alla gioia eterni in relazione alla loro condotta in terra, ci autorizza a usare questi termini.

È tendenza di Rufino, lo si è già visto (vedi p. 23), dare al negativo una controparte positiva. Questa controparte positiva, tratta da *Luc.* 16,23, è dovuta probabilmente al fatto che quel passo evangelico è l'unico in tutte le Sacre Scritture in cui all'Ade come luogo di punizione per i peccatori dopo la morte è contrapposto un luogo di felicità per i buoni (per l'appunto il *sinus Abraham*)<sup>53</sup>.

Ma questa controparte positiva all'Ade è qui inserita opportunamente? Da una parte si può dire che essa rende evidente il fatto che l'Ade non è l'unica destinazione per le anime dei defunti e che è un luogo di punizione assegnato in seguito a un giudizio (proprio quello che, leggendo Gerolamo, non si capisce).

Dall'altra va rilevato che non immediata è l'identificazione del *sinus Abraham* con lo stadio dell'universo superiore alla Terra, il Cielo (il luogo in cui, come è lecito sottintendere in Origene, vengono inviate dopo la morte le anime degli uomini buoni).

Inoltre Rufino con questa inserzione rompe il parallelo che regge l'intero periodo. Origene considera solo la discesa dalla Terra all'Ade, proprio in relazione e in parallelo alla discesa dell'abitante del Cielo sulla Terra (καταβαίνουσι O 260, πρσεῖν O 263, κατελθεῖν O 264)<sup>54</sup>.

Rufino dunque, con *in sinus Abraham*, immette un elemento che, se anche non si volesse considerare fuorviante dal punto di vista del pensiero, rende meno stretto il parallelo del periodo. Infatti i « diversi luoghi e dimore » (*diversa... loca vel mansiones* R 259-260, traduzione di τόπων διαφόρων O 258) non appaiono esclusivamente all'interno dell'Ade e in corrispondenza ai peccati dell'uomo, ma come divisi tra Ade e *sinus Abraham*. Non solo: in Rufino i « diversi luoghi e dimore » nell'Ade e nel *sinus Abraham* non appaiono assegnati in relazione rispettivamente ai peccati e ai meriti<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Non è sicuro, però, che in *Luc.* 16,23 il *sinus Abraham* non sia nell'Ade. Cf. GLNT, I c. 398: « in *Lc.* 16,23 tutti i morti sono immaginati nella stessa sede ultraterrena (anche se in questo caso ὄδης sembra designare soltanto il luogo di dannazione degli empi) ».

<sup>54</sup> Che Origene si soffermi solo sul momento negativo, la discesa, è dovuto al fatto che egli tratta la discesa degli Israeliti in Egitto o in Babilonia. Vedi la conclusione del paragrafo precedente, che è omessa dai Filocalisti e ci è rimasta solo in Rufino: *captivitas quaedam videatur effecta, per quam de Iudaea in Babyloniam vel in Aegyptum a melioribus et superioribus locis d e s c e n d i s s e dicuntur vel in alias quasque gentes esse dispersae* R 251-254. Vedi anche l'inizio del § 11 (anch'esso omesso nella *Filocalia*): *Si vero... praefuerint* R 285-294.

<sup>55</sup> Bisogna notare che tanto Gerolamo quanto Rufino non rendono il concetto espresso da κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων.

Nel secondo membro del paragone Rufino rende rettamente il concetto che vi sono diversi luoghi sulla Terra, assegnati *pro meritis* R 266 agli abitanti del Cielo decaduti. Perciò risulta indebolito il paragone Ade-Terra e luoghi dell'Ade-luoghi della Terra. Si può dire che tanto Gerolamo vuole rendere il piú stretto possibile il rapporto tra i due membri del paragone, quanto Rufino lo allenta. In ogni caso tanto l'uno che l'altro traduttore alterano il significato di εἰ ... ἁμαρτημάτων O 257-259, anche se in modo diverso.

Nel secondo membro del paragone, bisogna rilevare come Rufino, con *velut ibi, si dici potest, morientes* R 260-261, mostri di aver perfettamente compreso e tradotto ἰν' οὕτως εἶπω, ἀποθνήσκοντες O 259-260, a differenza di Gerolamo, anche se, come si è detto, non chiarisce al lettore in cosa consiste questo tipo particolare di morte dell'abitante del Cielo.

*Nam... inferiori* R 261-265, passo che non trova corrispondenza in Origene, non è considerato da quasi tutti gli studiosi add. di Rufino, ma om. dei Filocalisti o di un copista (a propendere per un'add. di Rufino sono stati soltanto, per quanto mi risulta, il Robinson e il Görgemanns<sup>56</sup>). Ciò che sembra decisivo a questi studiosi è il fatto che « l'idée est trop originale, et très origénien est le littéralisme qui conclut de l'existence d'un Hadès inférieur à celle d'un Hadès supérieur » (Crouzel, n. 59a).

Il Koetschau (pp. CIV-V) pensa che il passo omissso dai Filocalisti o da un copista debba essere compreso non tra καταβαίνουσι e κρινόμενοι O 260, come ci suggerisce la traduzione di Rufino, ma tra χερσῶν e καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν O 262.

Questa ipotesi è suggestiva (in effetti καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν rompe la simmetria del periodo). Ma il riferimento a *Psalm.* 85,13 e la sua interpretazione dovrebbero chiarire e glossare l'espressione εἰς τὸν ἄδην τοῦτον O 260 (cioè il titolo di Ade attribuito alla Terra e la distinzione di due Adi) e non l'assegnazione in luoghi diversi della Terra degli abitanti del Cielo decaduti: dovrebbero dunque

<sup>56</sup> Robinson, p. XXXVII: « The illustration from *Ps.* LXXXV, 13 may be an insertion by Rufinus, as it is absent from the *Filocalia* and from Jerome; but it is quite in Origen's matter », Görgemanns, p. 848: « es ist eher mit einer Zfügung Rufins zu rechnen. Freilich macht der Inhalt den Eindruck, von Or. zu stammen (Koe. p. CIV); hat er im Original vielleicht an einer anderen Stelle gestanden? In Frage käme der Schluss des Paragraphen, der in der *Philoc.* fehlt ». Si noterà come il Görgemanns vada al di là dei dubbi del Robinson, avanzando l'ipotesi che Rufino abbia preso da un altro passo di Origene il concetto che qui troviamo.

collocarsi immediatamente dopo quell'espressione.

Per di piú, come fa osservare il Görgemanns (*loc. cit.*), inserendo quanto troviamo in Rufino nel punto indicato dal Koetschau, non si restituisce simmetria al periodo; questo anzi risulterebbe completamente spezzato.

Quanto all'ipotesi che il passo omesso fosse tra καταβαίνουσι e κρινόμενοι, ritengo estremamente difficile che nel testo originale un participio fosse separato dal verbo a cui è correlato da un'inciso cosí lungo (inciso che ha per soggetto non le creature razionali abitanti del Cielo, soggetto di καταβαίνουσι e κρινόμενοι, ma l'Ade inferiore, *l'inferus inferior* R 263)<sup>57</sup>.

Dunque bisognerebbe pensare che i Filocalisti non solo abbiano omesso, ma anche modificato e manipolato quanto segue il passo omesso<sup>58</sup>.

Ma, prescindendo per il momento da altri fattori, è molto piú possibile il contrario e cioè che Rufino abbia interpolato e poi, per ricollegarsi ad Origene, abbia manipolato il testo greco, sviluppando la subordinata κρινόμενοι ... in una proposizione indipendente, il cui soggetto (*unusquisque... descendantium in terram* R 265-266) è ripresa di οἱ ἐκεῖθεν ἀποθνήσκοντες ... εἰς τὸν ἄδην τοῦτον καταβαίνουσι O 259-260.

Lo Junod (*art. cit.*, p. 195) limita a pochissimi casi le manipolazioni del testo originale da parte dei Filocalisti. Bisogna dire, inoltre, che il testo della *Filocalia* (fino a χειρόνων O 262 almeno) è, dal punto di vista formale, perfettamente equilibrato e un inciso tra καταβαίνουσι e κρινόμενοι spezzerebbe l'armonia tra i due membri del paragone. Il parallelismo può essere evidenziato nei suoi elementi principali:

ὡσπερ οἱ ἐντεῦθεν O 255 ... ἀποθνήσκοντες O 256  
 οὕτως οἱ ἐκεῖθεν O 259 ... ἀποθνήσκοντες O 259-260  
 οἰκονομοῦνται, εἰ κριθεῖεν ἄξιοι O 257  
 καταβαίνουσι, κρινόμενοι ἄξιοι O 260.

L'inciso verrebbe, dunque, a rompere quel parallelismo tra i due

<sup>57</sup> Parlare di un'omissione dovuta a negligenza di un copista, come fa il Bardy (*Recherches*, p. 46), significa presupporre che il testo originale si presentasse in tal modo.

<sup>58</sup> Come è sostenuto dal Crouzel, n. 60-60a. In tal caso nel testo originale, dopo il passo omesso, ci sarebbe dovuto essere necessariamente qualcosa di analogo a ciò che troviamo in R 265 ss. *Unusquisque ergo...*, del tipo: κρίνονται οὖν οὗτοι οἱ καταβαίνοντες ἄξιοι τῶν ...

membri che nelle intenzioni di Origene doveva evidenziare maggiormente la similitudine.

Un altro elemento di cui si deve tener conto per risolvere questo problema è l'accordo di Gerolamo e Origene contro Rufino. È vero che, come si è visto, Gerolamo ha condensato il testo greco, amputandolo in parecchi punti, ma in questo caso la distinzione di due Adi, sostenuta dalla discutibile interpretazione di *Psalm.* 85,13, gli sarebbe tornata utile per accentuare il carattere 'eretico' del passo. Infine, non si capisce proprio perché i Filocalisti avrebbero dovuto omettere questo passo. Ragioni prudenziali non valgono: altrimenti avrebbero dovuto omettere tutto il brano O 255-264 (in cui l'idea della preesistenza e della caduta risulta esplicita) e soprattutto l'espressione εἰς τὸν ἄδην τοῦτον O 260.

È molto probabile, dunque, che il passo R 261-265 sia add. di Rufino.

Ciò che impedisce agli studiosi di ritenerlo tale è, come dicevano, il contenuto prettamente origeniano, 'troppo originale'. Ma perché bisogna sempre pensare che le add. di Rufino debbano essere prive di elementi origeniani? Non si tiene mai abbastanza considerazione delle parole di Rufino stesso nella prefazione alla traduzione dei primi due libri del *princ.* (*Si qua... reddidimus* I praef. Ruf. 3, r. 59-64), dove enuncia il metodo di chiarire Origene con Origene, integrando in tal modo i passi oscuri o troppo brevi con passi dello stesso autore, senza aggiungere niente di suo.

Proseguendo, vediamo che Rufino rende κρινόμενοι ἄξιοι O 260 con *pro meritis vel loco suo, quem ibi habuerat, dispensatur* R 266-267 (*dispensatur* è ripresa di οἰκονομοῦνται O 257). *vel... habuerat* è add. di Rufino che altera il pensiero di Origene: in Origene la destinazione degli abitanti del Cielo decaduti in luoghi diversi della Terra dipende unicamente dall'entità del peccato commesso; il luogo di provenienza non condiziona la destinazione: questo risulta evidente da quanto è detto immediatamente dopo (ὡς ... καταλθεῖν O 263-264).

Di notevole interesse è l'esame della traduzione di τῶν ... διαφορῶν οἰκητηρίων βελτιόνων ἢ χειρόνων O 261-262.

Innanzitutto Rufino omette βελτιόνων ἢ χειρόνων come Gerolamo: non se ne capisce il motivo, soprattutto in quanto, dopo *pro meritis* R 266, ci si aspetta che i luoghi della Terra vengano detti migliori o peggiori (e non solo diversi).

Inoltre vediamo che a οἰκητηρίων corrispondono in Rufino quat-

tro termini: *vel locis vel gentibus vel conversationibus vel infirmitatibus* R 267-268.

*gentibus* è add. del tutto naturale, se si considera quanto segue subito dopo in O 263-264 (si parla del popolo degli Sciti in parallelo alla regione della Giudea). *conversationibus* (« modi, generi di vita »), anch'esso add., colpisce di più, anche se è facile pensare che sia derivato a Rufino per associazione naturale con *gentibus*.

Fin qui nulla di particolarmente strano. È *infirmitatibus* il termine che fa specie, perché non si lascia ricollegare ai tre precedenti e non trova giustificazione in nessun punto del testo greco.

L'unica spiegazione che possiamo dare è che Rufino, stimolato da *παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν* O 262-263, si sia ricollegato a II 9,3, dove Origene considera le diverse condizioni di nascita degli uomini, conseguenza dei meriti e demeriti precedenti (*Quaedam vero... r. 69 ss.*).

*In diversis... infirmitatibus* riprende e sintetizza in particolare r. 78-82:

alii sanis corporibus, nonnulli aegris statim a prima aetate, alii visu, alii auditu et voce decepti, nonnulli ita nati, alii post nativitatem huiuscemodi sensibus defraudati vel certe iam adulta aetate tale aliquid passi.

Alla luce di questa ripresa, è lecito pensare che con *conversationibus* Rufino abbia ripreso e sintetizzato *Et quidam... rationabilius educantur* r. 72-78.

Questa dunque è una riprova del fatto che Rufino, nel tradurre, si ricollegava ad altri passi o della stessa opera o di altre opere di Origene che, dal suo punto di vista, potessero aggiungere elementi chiarificatori all'argomentazione in corso.

Bisogna dire che l'inserzione di *infirmitatibus* non è del tutto opportuna: Origene considera qui le diverse condizioni di nascita in relazione al luogo di nascita, al popolo e ai genitori, in relazione, dunque, all'« habitat »<sup>59</sup> in cui l'uomo nasce e da cui è condizionato: questo perché vuole tenere stretto il rapporto con i τόποι διάφοροι dell'Ade, cioè con l'assegnazione di luoghi diversi nell'Ade in relazione all'entità dei peccati commessi dall'uomo in Terra. *Infirmitatibus*, dunque, concorre, insieme ad altri elementi, ad allentare il rapporto tra i due membri del paragone.

<sup>59</sup> Si noti *παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν*.

Da ultimo vediamo:

— καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν O 262-263

— *vel a religiosis aut certe minus piis parentibus* R 268-269

Origene è generico, indica solo la diversità dei padri, Rufino specifica in cosa consiste secondo lui la diversità. Ma, come spesso avviene nella specificazione, Rufino restringe, limita: Origene non ha certo solo in mente la diversa religiosità dei padri, ma anche la diversità di costumi, di educazione, di indole, di leggi, di civiltà (vedi II 9,3 r. 70-78 e II 9,5 r. 151-163). Rufino prende in considerazione solo l'elemento di diversità che è a suo avviso più importante e che più condiziona la vita dell'uomo.



## CONCLUSIONE

*Sicut in Graecis habetur rogatus sum ut Latinis ostenderem. Graecis sensibus verba dedi Latina tantum modo*<sup>1</sup>. Così, in riferimento alla sua traduzione del *De principiis*, scriveva Rufino al papa Anastasio nel 400 d.C.

Sferzante, Gerolamo inficia tale affermazione: *Ego autem memet tantum defendisse contentus, in libris Περί Ἀρχῶν simpliciter quod in Graeco habebatur expressi, non ut crederet lector his quae interpretabar, sed ne crederet illis quae tu ante transtuleras. Duplex in opere meo utilitas fuit, dum et haereticus auctor proditur, et non verus interpret arguitur*<sup>2</sup>.

Il contrasto tra le affermazioni dei due avversari trova il corrispettivo nel contrasto tra i giudizi di molti studiosi moderni sulla traduzione di Rufino<sup>3</sup>: alla condanna del Koetschau, ad es. (egli parla addirittura di falsificazione dell'originale)<sup>4</sup> si contrappo-

<sup>1</sup> *Apol. ad Anast.* 7 CC 20 p. 27, 5-7.

<sup>2</sup> *Adv. Rufin.* 1,7 SC 303 p. 22, 16-21.

<sup>3</sup> Anche se, come ha ben fatto notare la Wagner, *op. cit.* (a p. 4, n. 9), pp. 20 ss., l'accusa di arbitrio metodologico mossa da Gerolamo e quella mossa dai critici moderni sono fondate su motivazioni diverse: Gerolamo attaccava la traduzione di Rufino non tanto per la violazione di una metodologia letteraria, cioè per la libertà di aggiungere, sopprimere, modificare in modo da rendere più evidenti i concetti dell'originale, ma per motivi dottrinali, perché cercava di far apparire innocua l'opera di Origene e ne mascherava alcuni aspetti eretici, lasciandone però altri, anzi la maggior parte, ugualmente pericolosi per il lettore (si vedano, oltre ai passi a cui fa riferimento la Wagner, quelli citati qui sotto della *Lettera ad Avito* e del *Contro Rufino*); i critici moderni invece rimproverano alla traduzione di Rufino l'infedeltà, che non solo non ne consente l'utilizzazione per la ricostruzione filologica dell'originale, ma è anche inaccettabile per i criteri di traduzione moderni.

<sup>4</sup> P. CXXVIII.

ne l'assoluzione del Bardy che definisce la traduzione di Rufino una *p a r a f r a s i e s a t t a*<sup>5</sup>.

Si può sostenere che il giudizio muta a seconda del criterio di valutazione che si applica nell'esame della traduzione. Ciò è vero solo in parte. Non credo che il mio criterio di valutazione diverga sostanzialmente da quello del Bardy (non pretendo certo che la traduzione di Rufino sia rigorosa, come si pretende da una traduzione moderna); eppure, come ho detto nella premessa, non posso essere d'accordo sul suo giudizio. Nel corso della ricerca sono venute in luce parecchie gravi alterazioni (alterazioni in senso lato, cioè tutte le discrepanze che mutano il pensiero dell'originale), di cui uno studioso deve assolutamente tener conto.

È interessante ricordare che, nel recensire il secondo e terzo volume dell'opera del De Faye su Origene, non molti anni dopo le *Recherches*, il Bardy rettificava il suo giudizio sulla traduzione di Rufino nel seguente modo: « Ayant eu naguère à m'occuper du même problème, j'ai montré sans doute trop d'indulgence pour la traduction de Rufin, envers laquelle je serais aujourd'hui plus sévère »<sup>6</sup>.

Da parte mia ho fermato l'attenzione prevalentemente sulle alterazioni, con lo scopo di valutarne la gravità e trovarne la motivazione attraverso un'attenta analisi. Spero che per questo il lettore non abbia un'immagine distorta della traduzione di Rufino che lo spinga ad un giudizio nettamente negativo come quello del Koetschau. I passi gravemente alterati da Rufino sono una ristretta minoranza rispetto a quelli tradotti in maniera sostanzialmente fedele.

Ciò che va rilevato in primo luogo è che Rufino ha sostanzialmente conservato le idee dottrinalmente più pericolose contenute in questi frammenti. Prova ne è il fatto che, per la maggior parte dei casi esaminati, non sono emerse sostanziali differenze fra la traduzione di Rufino dei passi 'audaci' e quella di Gerolamo.

L'idea della preesistenza delle anime è conservata, anzi c'è un passo in cui<sup>7</sup> Rufino molto probabilmente inserisce di sua iniziativa un riferimento a questa idea. I pochi casi in cui l'idea di preesistenza viene eliminata o attenuata rivelano, ad un esame approfondito, che l'omissione o l'alterazione non è dovuta a motivi di prudenza<sup>8</sup>. Alcune picco-

<sup>5</sup> *Recherches*, p. 120 e 132.

<sup>6</sup> « RHE » 25, 1929, p. 285.

<sup>7</sup> Pp. 125-130.

<sup>8</sup> Pp. 118-119, 164-165, 167-169.

le interpolazioni poi sono il segno di volontà apologetica nei confronti di questa idea<sup>9</sup>.

Anche l'idea del passaggio degli esseri razionali nel corso di diverse esistenze dall'uno all'altro degli stadi dell'universo (Cielo-Terra-Ade)<sup>10</sup> e dall'una all'altra delle condizioni d'onore o di disonore<sup>11</sup> è mantenuta da Rufino. Ad essere omessa è solo l'idea 'estrema' del passaggio dalla condizione umana a quella demoniaca e da questa a quella angelica, idea che risulta sospetta anche ai Filocalisti, che la sopprimono<sup>12</sup>.

Interessante si è rivelato il diverso modo in cui Rufino e i Filocalisti agiscono: il primo preferisce alterare il passo che traduce, mantenendone diversi elementi e sopprimendo solo l'idea di cui si è detto, i Filocalisti invece eliminano tutto il passo in cui l'idea compare. Si è osservato che Rufino conserva tale idea nel tradurre il I libro del *De principiis* e ho avanzata l'ipotesi che i duri attacchi mossi dagli antiorigenisti contro la traduzione dei primi due libri del *De principiis* avessero reso Rufino più cauto nei riguardi di certe idee 'estreme' del maestro alessandrino. In ogni caso, se da una parte Rufino vuole eliminare la 'punta estrema' dell'idea del passaggio di stato degli esseri razionali, dall'altra vuole difendere l'idea in sé laddove essa appare accettabile, ricollegandola alla regola di fede<sup>13</sup>.

Abbiamo visto anche l'atteggiamento di Rufino nei confronti di altre idee pericolose ai suoi tempi, idee, si noti, che non compaiono nella parte finale dei due frammenti. L'idea che la correzione dell'anima peccatrice non debba necessariamente avvenire nel corso di una sola vita umana è da lui non solo conservata<sup>14</sup>, ma introdotta anche là dove è assente in Origene<sup>15</sup>. Invece viene omessa la maggior parte dei quesiti relativi alla natura del Figlio, al suo rapporto col Padre e alla sua attività, quei quesiti che il Cristiano, secondo Origene, deve cercare di risolvere da solo con l'aiuto dello Spirito Santo<sup>16</sup>. In questo caso non c'è dubbio che le omissioni siano dovute a motivi di prudenza, cioè alla consape-

<sup>9</sup> Pp. 166-167.

<sup>10</sup> Pp. 185-196.

<sup>11</sup> Pp. 170-177.

<sup>12</sup> Pp. 177-183.

<sup>13</sup> P. 176.

<sup>14</sup> In RA 514-523 e RA 1023-1027.

<sup>15</sup> Pp. 125-130, 138-139.

<sup>16</sup> Pp. 154-157.

volezza di Rufino del mutato orizzonte teologico-dogmatico: mentre sull'origine dell'anima la Chiesa non si era ancora pronunciata, ai problemi relativi al Figlio di cui si è detto aveva dato risposta definitiva. Rufino è estremamente cauto e pronto all'emendazione dinanzi ai passi che trattano i problemi trinitari, come riconosce lo stesso Gerolamo<sup>17</sup>. Nel passo in questione a Rufino risulta inaccettabile anche il solo porre certe domande a cui la Chiesa aveva già dato risposta.

Sempre nello stesso passo Rufino sopprime due idee 'audaci' tipicamente origeniane (sebbene non pericolose come i quesiti sul Figlio): l'idea della συγγένεια, la parentela che lega l'uomo a Dio, e quella della ἔκπτωσις, la caduta delle creature razionali. Dinanzi alla constatazione che queste idee sono conservate in altri passi del *De principiis*, ho avanzato l'ipotesi che Rufino tendesse a omettere i riferimenti e le allusioni a idee 'audaci' o comunque tali da mettere in imbarazzo il lettore latino e conservasse invece le stesse idee laddove erano sviluppate e non potevano essere eliminate senza nuocere all'argomentazione in corso. Questa stessa tendenza si è osservata infatti anche nei riguardi delle idee degli eretici del tempo di Origene (soprattutto gli gnostici): gli accenni e le allusioni sono talora soppressi, mentre sono conservate le esposizioni e le confutazioni dettagliate<sup>18</sup>.

Tornando all'atteggiamento di Rufino nei confronti delle idee di Origene dottrinalmente pericolose, ritengo opportuno citare Gerolamo, che, per quanto possa esagerare, non mi sembra stravolga i fatti:

*Cum haec se ita habeant, quae insania est, paucis de Filio et Spiritu Sancto commutatis, quae apertam blasphemiam praeferabant, cetera i t a u t s c r i p t a s u n t, protulisse in medium, et in pia voce laudasse, cum utique et illa et ista de uno impietatis fonte processerint?*<sup>19</sup>;

*Cetera autem dogmata, de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum et multo his deteriora quae longum est retexere, vel ita vertisse ut in Graeco invenerat, vel de commentariolis Didymi, qui Origenis apertissimus propugnator est, exaggerata et firmiora posuisse, ut qui in Trinitate*

<sup>17</sup> Vedi i passi citati subito sotto della *Lettera ad Avito* e del *Contro Rufino*. Cf. inoltre B. Studer, *Zur Frage... cit.* (a p. 3, n. 8) per quanto riguarda le espressioni trinitarie nella traduzione dei primi due libri del *De principiis*.

<sup>18</sup> Pp. 63-69.

<sup>19</sup> *Epist.* 124,15 p. 113,20-25.

*catholicum legerat, in aliis haereticum non caveret*<sup>20</sup>.

Oltremodo interessante è il riferimento al commento di Didimo al *De principiis*<sup>21</sup> di cui Rufino, secondo Gerolamo, si sarebbe valso (interpolando la traduzione di passi di questo commento nella traduzione dell'opera origeniana), affermazione che, purtroppo, non è possibile verificare, ma che non si deve neppure negare per partito preso<sup>22</sup>.

Che comunque Rufino interpolasse nella traduzione del *De principiis* passi non compresi in quell'opera, lo riconosce egli stesso, nella prefazione ai primi due libri (I praef. Ruf. 3, r. 59-64), riferendosi però solamente a passi di opere di Origene.

Si sono poi viste le anticipazioni e le riprese, quelle add. di Rufino che rispettivamente anticipano e riprendono concetti, se non addirittura espressioni, che si trovano nello stesso capitolo del *De principiis* (o, nel caso visto a pp. 195-196, in un altro libro). Esse mostrano come Rufino non solo non voleva fare una traduzione rigorosamente letterale, ma neppure una parafrasi rigorosamente legata ai concetti dell'originale: egli teneva bene a mente tutto il *De principiis* e non si faceva scrupolo alcuno di inserire, là dove a suo giudizio gli sembrava mancasse qualcosa alla completezza e chiarezza del ragionamento, concetti che trovava formulati più avanti o con cui aveva già avuto a che fare precedentemente.

A causa di questa prassi arbitraria (l'inserimento, all'interno della traduzione di un'opera, di passi presi da altre opere o da altre parti della stessa senza segnalare l'intervento al lettore) non si deve restar stupiti del fatto che nelle add. di Rufino ci siano spesso idee tipicamente origeniane.

Rufino, che era sostenitore ed ammiratore del maestro alessandrino, conosceva bene le sue opere e non bisogna pensare che conoscesse solo quelle che ha tradotto. Se a noi moderni<sup>23</sup> riesce molto difficile identificare i passi di altre opere di Origene di cui sono traduzioni alcune add. di Rufino, ciò è dovuto non solo al fatto che gran parte delle

<sup>20</sup> *Adv. Rufin.* 1,6 SC 303 p. 20,14-21.

<sup>21</sup> Su quest'opera cf. Bardy, *Recherches*, pp. 34-35.

<sup>22</sup> Si ricordi che Gerolamo in un altro passo del *Contro Rufino* (2,11 SC 303, p. 128,66-130,73) indica un punto della traduzione di Rufino in cui quello avrebbe interpolato uno scolio di Didimo (I 1,8 r. 274 ss.; cf. Simonetti, p. 138, n. 40).

<sup>23</sup> Ma ciò avveniva anche ai contemporanei di Rufino. Cf. Hier. *adv. Rufin.* 1,7 SC 303, p. 22,31-33: *addidit quae non erant, adserens ab eodem in locis aliis disputata; quod nisi ipsa loca monstraverit unde transtulisse se dicit, probare non poterit.*

opere di Origene è andata perduta, ma anche a quello che, senz'ombra di dubbio, di questi passi Rufino non ha fatto una traduzione letterale, ma ne ha ripreso le idee, rielaborandole.

Ciò che mi premeva era non tanto di ricercare passi di altre opere di Origene con le cui idee coincidessero quelle delle add. di Rufino (cosa che peraltro ho ritenuto utile fare in alcuni casi), quanto di vedere se queste idee erano adatte al contesto in cui venivano inserite o ne turbavano gravemente il pensiero.

Si è visto che le add. di Rufino talora (abbastanza di rado, però) sono 'felici'<sup>24</sup>, nel senso che chiariscono il passo di Origene in cui sono inserite in modo per nulla banale e perfettamente consono al pensiero di Origene (al punto che il più delle volte si può rimanere in dubbio se l'add. non sia piuttosto traduzione di un passo omesso dalla *Filocalia*), spesso invece danno al ragionamento una direzione molto diversa, oppure introducono in esso un 'tono moralistico' inadatto ad un'opera di ricerca teologica come il *De principiis*<sup>25</sup>. Per quanto riguarda quest'ultimo fatto, si può supporre che in queste add. Rufino riprendesse idee contenute in passi delle *Omelie* origeniane, idee che, per la loro 'carica morale', fossero più adatte al lettore occidentale e servissero da controparte all'ampiezza di idee dell'opera origeniana.

Va sottolineato a questo punto con particolare enfasi che, se Rufino ha sostanzialmente conservato le idee più pericolose dottrinalmente di questi frammenti, ha sovente compromesso quei passi in cui il maestro alessandrino esponeva (o anche solo alludeva a) la sua particolare concezione della rivelazione del senso spirituale delle Sacre Scritture o quella, altrettanto particolare, dell'atteggiamento di Dio nei riguardi della redenzione dell'uomo, così come quei passi che risentono del retroterra culturale filosofico di Origene. Sintomatica di questo atteggiamento di Rufino è la traduzione di OBa 188-194<sup>26</sup>: Rufino fa sparire ogni traccia delle idee di matrice dichiaratamente filosofica presenti nel passo e al loro posto introduce alcune idee tipicamente origeniane e senz'altro 'audaci'.

Ma mentre sull'inadeguatezza della traduzione dei passi 'filosofici' hanno già fatto luce alcuni studiosi, c'è stato uno strano ed inesplicabile silenzio (eccezion fatta per le poche, ma penetranti osservazioni

<sup>24</sup> Pp. 125-136, 139-142, 192-194.

<sup>25</sup> Pp. 109-125, 144-145.

<sup>26</sup> Pp. 40-46.

del De Faye e del Rist) su quella consapevole e direi quasi sistematica alterazione delle due particolari concezioni origeniane di cui abbiamo detto. Se si possono scusare e capire tutte quelle inconscie o semiconscie alterazioni che derivano dal mutato contesto culturale, inaccettabile rimane la volontà di sfigurare il pensiero di un autore, intaccando quei tratti da cui deriva la sua originalità. È in questi passi che si può accettare il giudizio del Koetschau di falsificazione dell'originale. Rivediamo ora queste concezioni e in che modo Rufino le sopprime o le altera.

Si è osservata l'introduzione di un tono moralistico, di un tono di condanna per gli esclusi dal significato spirituale delle Sacre Scritture o da quello delle parabole di Cristo, cioè dai misteri: mentre in Origene Dio non vuole rivelare i misteri a molti uomini, anzi alla maggior parte dei lettori delle Sacre Scritture, per il loro bene, perché non sono ancora maturi spiritualmente, intellettualmente per riceverli (e dunque tale rivelazione li danneggerebbe), Rufino in primo luogo elimina l'idea che questi esclusi siano la maggior parte dei lettori delle Sacre Scritture, in secondo luogo li fa apparire anime indegne moralmente, « porci e cani » a cui Dio non vuole dare le « perle », che sono i misteri, perché non siano calpestati e oltraggiati<sup>27</sup>.

La stessa tendenza si è riscontrata in Rufino nei confronti dell'idea dell'abbandono di Dio. Anche qui gli esclusi dalla punizione correttrice, salvifica di Dio (gli abbandonati da Dio) risultano in Rufino non amati da Dio, anime giunte a tal grado di abiezione da non essere più degne della sua punizione, mentre in Origene l'esclusione è voluta per il loro bene (secondo il noto concetto della 'cura dilazionata': un intervento prematuro da parte di Dio su delle anime non ancora mature spiritualmente per riceverlo causerebbe una ricaduta nel peccato)<sup>28</sup>. È importante notare che, come Rufino elimina l'idea che gli esclusi dai misteri sono la maggior parte dei Cristiani-lettori delle Sacre Scritture, così qui elimina l'idea che gli esclusi dalla punizione correttrice di Dio sono la maggior parte degli uomini.

Caratterizzando in questo modo gli esclusi, Rufino infirma quello che è il fine ultimo di Origene, giustificare cioè l'esclusione alla luce della bontà di Dio, che si preoccupa del bene di tutte le creature razionali e si serve di strumenti diversi per condurle a salvezza.

<sup>27</sup> Pp. 25-29, 116-125, 145.

<sup>28</sup> Pp. 109-115.

Si è esaminato il caso significativo e caro ad Origene dell'indurimento e della morte del Faraone: per il maestro alessandrino questa rientra nel piano di salvezza dell'anima del Faraone, Rufino invece cerca, seppur maldestramente, di farla apparire finalizzata alla conversione di altri uomini<sup>29</sup>.

Anche nel caso del comportamento di Dio nei confronti della categoria peggiore di anime (rappresentata dagli abitanti di Corazin e Betsaida: coloro che, pur assistendo ai miracoli di Cristo, non si convertirono), Origene sottolinea il valore paideutico dell'azione di Dio (scopo di Dio è quello di fare acquisire a queste anime la consapevolezza della loro empietà, liberandole dai pretesti con cui giustificano i loro peccati e così fare loro cominciare il cammino della conversione), Rufino invece ne sottolinea il valore punitivo<sup>30</sup>. Osserva finemente il De Faye, III, p. 190, n. 2: « Ainsi... perce dans la version de Rufin le tenace dessein d'effacer l'idée d'Origène d'une rédemption effectuée par l'éducation de l'âme, donc d'un Dieu éducateur et d'une Providence pédagogique, et de lui substituer l'idée d'un Dieu-juge qui récompense et châtie selon les mérites de chacun. C'est l'idée juridique toute romaine opposée à l'idée pédagogique toute grecque ».

Il Rist ripete l'osservazione sulla presentazione di Dio come giudice (p. 99: « Rufinus seems particularly concerned to emphasize the role of God as a judge, and to recast Origen's Greek in a legal or judicial mold which is missing in the original) e di questo fatto avanza un'ipotesi di spiegazione che occorre citare: « Rufinus may be construed as presenting Origen in a form which stricter disciplinarians (monks in Palestine?) could accept » (p. 100).

Questo rigore morale è emerso anche nel modo in cui Rufino prospetta la ricaduta nel peccato: in due passi della sua traduzione<sup>31</sup> la ricaduta nel peccato è delineata a tinte fosche e drammatiche, appare mortale o almeno tale da comportare pericolo di morte (dunque di eterna dannazione) per il peccatore, mentre in Origene non abbiamo niente del genere, anzi la ricaduta risulta essere uno degli strumenti di cui Dio si serve per fare acquisire all'uomo la consapevolezza dei propri peccati.

Abbiamo prima detto che Rufino elimina l'idea che la maggior

<sup>29</sup> Pp. 146-148.

<sup>30</sup> Pp. 131-136.

<sup>31</sup> Pp. 101, 117-118.



parte dei Cristiani-lettori delle Sacre Scritture sono esclusi dalla comprensione del significato spirituale. Aggiungiamo ora che in Rufino il significato spirituale delle Sacre Scritture appare molto piú accessibile al credente, nel senso che le condizioni che costui deve avere per esserne fatto partecipe non sono cosí esclusive come quelle che pone Origene (Rufino richiede impegno, buone doti morali e fede, mentre Origene anche capacità intellettuali<sup>32</sup>) e altresí diverso è il modo in cui ne viene fatto partecipe (in Origene è l'uomo che con ogni suo sforzo intellettuale e facendo affidamento sull'illuminazione dello Spirito Santo si protende verso di esso, lo ricerca, in Rufino esso è comunicato da Dio, rivelato in modo evidente).<sup>33</sup> Per Origene il significato spirituale di certi passi delle Sacre Scritture è inaccessibile, è superiore alle facoltà umane, per Rufino tale inaccessibilità può venir superata dalla fede del credente<sup>34</sup>. Rufino tende ad attenuare la distinzione, all'interno delle Sacre Scritture, di passi il cui significato spirituale viene colto senza difficoltà e altri in cui non è accessibile alle facoltà umane<sup>35</sup>. In un punto addirittura Rufino fa apparire i Cristiani capaci di cogliere sempre, in ogni passo delle Sacre Scritture, il senso morale e quello spirituale<sup>36</sup>.

Dall'altra parte Rufino, mentre cerca di far apparire piú accessibile il significato spirituale, tende a dar maggior importanza e valore al significato letterale e a quello morale e a farne sparire i limiti<sup>37</sup>. In un interessante sviluppo d'immagine Rufino elimina il concetto che, non scostandosi dalla lettera delle Sacre Scritture, il lettore correrebbe il rischio di allontanarsi dalla dottrina cristiana<sup>38</sup>. Abbiamo anche visto un passo della traduzione di Rufino in cui la lettera della νομοθεσία del NT risulta immune da quelle difficoltà che portano a cercare il senso spirituale<sup>39</sup>. Si è quindi pensato che l'identificazione che Rufino fa spesso tra ἱστορία (parte narrativa-descrittiva delle Sacre Scritture) e significato letterale sia dovuta proprio alla difficoltà da parte sua di

<sup>32</sup> Pp. 26-28.

<sup>33</sup> Pp. 31-33.

<sup>34</sup> Pp. 33-38.

<sup>35</sup> Pp. 38-39.

<sup>36</sup> Pp. 29-30.

<sup>37</sup> Pp. 24-25.

<sup>38</sup> Pp. 106-108.

<sup>39</sup> P. 20.

mettere sullo stesso piano la lettera della *ιστορία* e quella della *νομοθεσία* delle Sacre Scritture e soprattutto del NT.

Il modo in cui Rufino rende quei passi che maggiormente risentono della cultura filosofica di Origene, passi ricchi di concetti e termini tecnici (soprattutto dello stoicismo), è stato esaminato, in modo cursorio ma brillante, dal Rist. Condivido completamente le conclusioni che questo studioso ha tratto dal suo esame: Rufino non solo è estraneo ai concetti e al linguaggio tecnico delle scuole filosofiche, ma anche al « world of thought » filosofico di Origene. I passi che ho preso in considerazione non sono che un'ulteriore conferma a questa affermazione: anche là dove Rufino sembra apparentemente consapevole del concetto filosofico che è in Origene e sembra volerlo sostituire con un concetto che è ad esso connesso ed è piú alla portata del lettore latino (per cui si dovrebbe vedere qui un intento semplificativo), ad un esame accurato ci si rende conto che Rufino procede intuitivamente e a 'tentoni', appoggiandosi ai termini che non sono tecnici<sup>40</sup>. In un caso esaminato anche dal Rist, l'ignoranza da parte di Rufino delle idee degli Stoici sugli animali si traduce in diffidenza, che lo porta a far prendere a Origene distanza da esse<sup>41</sup>.

Nel passo poi già menzionato OBa 188-194 RBa 205-213 abbiamo rilevato come Rufino, messo in grossa difficoltà dal concetto di carattere finalistico proprio sia dei corpi celesti sia della fisiologia e della psicologia degli animali, lo sostituisca con disinvoltura con concetti del tutto diversi e di marca origeniana al punto da far balenare il dubbio che egli traduca un passo omissso dai Filocalisti. In realtà Rufino si serve di alcuni elementi del testo che non capisce, ma li manipola, li sviluppa e li integra con concetti presi da altri passi del *De principiis*.

Abbiamo visto diversi altri casi in cui, dinanzi a periodi involuti e complessi concettualmente, Rufino 'annaspa' senza rendere affatto il pensiero di Origene.

A volte, in questo suo 'annaspere', si ha l'impressione che non tenga assolutamente conto del significato dei vocaboli o del tempo e del modo dei verbi o della sintassi ecc., si ha l'impressione, cioè, che egli prescindendo dal testo greco, ne utilizzi sí alcuni elementi ma sistemandoli in un nuovo organismo secondo il pensiero che ha in mente.

Di tutto ciò si può trovare spiegazione e giustificazione da una parte nella fretta con cui Rufino lavorava, fretta che lo portava ad una

<sup>40</sup> Pp. 49-54, 55-57.

<sup>41</sup> Pp. 54-55.

lettura non accurata del testo greco, dall'altra nell'impegno stilistico-retorico che lo voleva concentrato sul decoro letterario della traduzione piú che sulla fedeltà all'originale. Talora, anche, si può supporre che Rufino non rendesse concetti troppo complessi dell'originale poiché pensava che non sarebbero stati capiti dal lettore occidentale<sup>42</sup>.

Va inoltre detto che molti passi origeniani presentano difficoltà di interpretazione tali da mettere in imbarazzo anche i traduttori e commentatori moderni. Si pensi al passo che conclude A, OA 779-787: lí compare un sintagma (ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ = « la scienza di Dio ») mai usato nei passi precedenti da Origene e di cui si sono date diverse interpretazioni. Sempre nello stesso passo è significativo notare come i principali traduttori moderni si siano lasciati condizionare, nell'interpretazione dell'oscura espressione τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν O 783, dalla traduzione errata di Rufino<sup>43</sup>. Abbiamo anche visto quanto sia difficile intendere il significato di τὸ ὑποκείμενον in OA 253-254<sup>44</sup>.

Si dovrebbe sempre avere presente il fatto che i traduttori dell'antichità (ma anche quelli del Medioevo e del primo Umanesimo) non disponevano di tutti quegli strumenti (indici, lessici, edizioni critiche, studi specialistici, commenti) che al traduttore moderno agevolano l'interpretazione del passo.

Tornando alla volontà di semplificare e di rendere piú accessibile l'opera al lettore latino, si è osservato che quei passi in cui Rufino sintetizza o omette *brevitatis causa* l'originale<sup>45</sup> non sono molti (un numero di gran lunga inferiore a quello dei passi che Rufino sviluppa o in cui inserisce grosse add.) e che il piú delle volte si risolvono nell'alterazione dei concetti dell'originale. Questi due fatti fanno pensare che Rufino non sentisse l'urgenza ad abbreviare come quella ad ampliare e che spesso vi fosse spinto laddove non capiva bene il testo greco o lo trovava troppo difficile per il lettore latino.

In generale il numero di om. di una certa consistenza è molto bas-

<sup>42</sup> P. 88. Quest'ipotesi è stata avanzata anche dallo Junod, Origène, *Philocalie* 21-27, p. 93 e dalla Bammel, *art. cit.* (a p. 4, n. 9), p. 61 (in riferimento alla traduzione del *Commento ai Romani*).

<sup>43</sup> Pp. 73-80.

<sup>44</sup> Pp. 91-95. In tutti questi casi ho dovuto, prima di affrontare la traduzione di Rufino, soffermarmi a lungo sulle diverse interpretazioni dei termini o delle espressioni oscure e cercare quella piú probabile, basandomi anche (in certi casi soprattutto) su altri passi del *De principiis* o di altre opere di Origene.

<sup>45</sup> Pp. 59-61, 83-90, 160-161.

so. Come le om. *brevitatis causa*, anche quelle dovute a motivi di prudenza sono contenute e ciò si spiega con la già ricordata tendenza a mantenere il più possibile del passo pericoloso, eliminando solo, con un'accorta alterazione, il concetto più audace. Ricordiamo poi che alcune om. apparentemente attribuibili a Rufino vanno ricondotte ai copisti greci o latini<sup>46</sup>.

Un ultimo punto resta da chiarire: la Wagner, nella prefazione al suo studio su Rufino traduttore<sup>47</sup>, sostiene che le molteplici alterazioni riscontrate nella versione dell'*Oratio II Apologetica* di Gregorio di Nazianzo contribuiscono in modo positivo alla realizzazione degli scopi che si poneva come traduttore.

Altrettanto non possiamo affermare per la traduzione del *De principiis* e questo non tanto per le alterazioni dovute alla complessità dell'originale, i veri e propri svarioni, quanto per l'incoerenza spesso dimostrata nella scelta di traduzione.

Sopra abbiamo parlato di alterazioni intenzionali quasi sistematiche di Rufino, di tendenze più che di scelte portate fino in fondo: infatti spesso Rufino, dopo aver alterato uno o più passi secondo quelle tendenze che abbiamo illustrato, traduce poi fedelmente altri passi che contengono o presuppongono il concetto prima soppresso o modificato oppure passi che contrastano con il concetto introdotto.

Facciamo qualche esempio. Rufino, si è detto, tende a far apparire la lettera della  $\nu\omicron\mu\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$  del NT immune da quelle difficoltà (illogicità, assurdità) che richiamano il lettore ad un senso più profondo. Eppure lascia intatto l'elenco dei precetti del NT assurdi secondo la lettera (IV 3,3).

Anche nella soppressione dei riferimenti agli eretici, abbiamo visto un caso in cui Rufino non va fino in fondo nell'alterazione: omette il contenuto dell'interpretazione che gli Ebioniti davano di *Matth.* 15,24, ma mantiene il riferimento alla medesima<sup>48</sup>.

Tra gli sviluppi d'immagine sorprendente è quel passo in cui Rufino prende dall'immagine paolina (*Hebr.* 6,7) a cui fa riferimento Origene un elemento che il maestro alessandrino non prende in considerazione, gli dà un rilievo notevolissimo mettendolo al centro dello sviluppo d'immagine e poi, quando Origene spiega il significato degli elementi dell'immagine paolina, escluso quello che non ha preso in considerazio-

<sup>46</sup> Pp. 151-154. Vedi anche l'articolo citato del Crouzel (a p. 3 n. 6).

<sup>47</sup> *Op. cit.* (a p. 4, n. 9), p. VIII.

<sup>48</sup> Pp. 64-65.

ne, Rufino lo segue, di modo che l'elemento su cui si è soffermato non trova spiegazione<sup>49</sup>.

Si è detto sopra che Rufino, con l'inserimento della citazione di *Exod.* 9,16-*Rom.* 9,17 al termine di III 1,14, tende a far apparire la morte del Faraone finalizzata alla conversione di altri uomini, laddove in Origene rientra nel piano di salvezza dell'anima dello stesso Faraone. Ma Rufino non modifica o sopprime il contesto in cui inserisce la citazione, per cui questa lascia confuso il lettore proponendo un concetto che si scontra, o meglio non è omogeneo, con quello sviluppato nel passo.

Si ha in questi casi l'impressione che Rufino alteri senza la consapevolezza del motivo che lo induce a farlo, dunque senza determinazione. Il risultato è, come abbiamo detto, che il lettore rimane confuso e disorientato.

Questo vizio è certo dovuto al fatto che la traduzione del *De principiis* non è né una traduzione fedele né una rielaborazione, come sarà invece quella del *Commento ai Romani*. Nonostante la già ricordata pretesa di fedeltà, Rufino vuole dare al lettore latino un'opera che sia adatta alle sue capacità intellettuali e che contribuisca al suo progresso spirituale.

Si sente perciò talora in dovere di fare quegli interventi che servono a conseguire questo scopo. Ma gli interventi sostanziali, come abbiamo già ricordato, sono relativamente contenuti, vuoi perché il *De principiis* è tra le opere più audaci e complesse del maestro alessandrino, vuoi perché questa è la prima traduzione di Rufino ed egli non si sente ancora sufficientemente padrone del pensiero origeniano per farne una rielaborazione. Proprio per questo non ci dobbiamo stupire di trovare quelle incoerenze che nascono dalla discrepanza tra passi tradotti fedelmente e passi rielaborati, ma non dobbiamo altresì dimenticare che queste incoerenze non consentono una valutazione del tutto benevola come quella della Wagner sul conseguimento degli scopi che Rufino si prefiggeva come traduttore.

Vi è da aggiungere a questo proposito un'ulteriore e ultima considerazione: altro è valutare in che misura Rufino sia riuscito a raggiungere lo scopo che si proponeva con la traduzione del *De principiis* (far apprezzare e accettare ai suoi lettori le teorie di Origene), il che equivale a valutare l'importanza culturale della sua opera, altro è invece stabi-

<sup>49</sup> Pp. 97-98.

lirne la fedeltà rispetto all'originale (fedeltà sostanziale, s'intende). I due giudizi vanno, a mio avviso, tenuti separati e non si può mitigare l'uno in considerazione dell'altro.

Se è vero che Rufino ha consentito al mondo occidentale di aprire gli occhi su un orizzonte di idee e di proposte teologiche di grandissima importanza e questo in una forma tale da avvicinare ad esse un gran numero di lettori, altrettanto vero è che queste idee non sempre sono state mantenute come apparivano nell'originale. Chi pertanto si serve dell'opera di Rufino (nelle parti di cui si è perduto l'originale) per la definizione del pensiero origeniano non può e non deve avere la certezza che essa non lo deformi mai nei dettagli come nel suo articolarsi complessivo.

## INDICE DEI PASSI DEL "DE PRINCIPIIS"

Tra parentesi è indicata la collocazione del passo nell'edizione del Koetschau (pagina e riga).  
Con l'asterisco vengono segnalate le pagine nelle quali i passi sono trattati per esteso.

Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
<b>I Libro</b>		
I praef. Ruf. 3	59-64 (5, 15-19)	194, 201
I prooem. 1	5-6 (7, 11-12)	57 n. 15
I prooem. 2	25-30 (8, 14-18)	157-158
I prooem. 4	79-80 (10, 11-12)	53, 53 n. 6
I 1, 7	252-254 (24, 18-19)	159 n. 20
I 1, 8	274 ss. (25, 13 ss.)	201 n. 22
I 2, 9	266-267 (39, 15-16)	156 n. 14
I 2, 12	411-412 (45, 10)	156 n. 14
I 3, 8	314-315 (62, 15)	57 n. 16
I 4, 1	1-2 (63, 10-11)	159 n. 21
	2 (63, 10-11)	141 n. 9
I 5, 3	77 (71, 12-13)	57 n. 16
I 5, 5	291-297 (78, 1-5)	179, 182
	Hier. <i>epist.</i> 124, 3 p. 97, 17-22	
	292-293 (78, 2)	141 n. 9
I 6, 2	Iustn. <i>epist. ad Mennam</i> , Mansi IX, 528 (81, 2-3)	76
	66-68 (81, 13-14)	159 n. 21
	67 ss. (81, 13 ss.)	42
I 6, 3	131-143 (84, 6-16)	181, 182
	Hier. <i>epist.</i> 124, 3 p. 98, 8-14	
	131-149 (84, 6-21)	182
	Max. <i>schol. e. b.</i> in cap. VI 6 PG IV, 173 A	180
	Hier. <i>epist.</i> 124, 3 p. 98, 14-16.	
I 6, 4	150-152 (84, 22-24)	15 n. 3
I 7, 4	119-130 (90, 7-16)	169 n. 14
	119-136 (90, 7-21)	68 n. 15
I 8, 3	112-114 (101, 1-3)	128-129 n. 27
I 8, 4	133-143 (101, 19-27)	179 n. 34

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
<b>II Libro</b>			
II 3, 1		9-10 (114, 5)	159 n. 21
II 3, 6		246 (122, 4)	53
		305-323 (124, 9-25)	15 n. 3
II 8, 1		4-6 (152, 12-14)	42
		12-15 (152, 19-22)	50 n. 4
II 9, 2		43-45 (165, 27-28)	141 n. 9
II 9, 3		59 ss. (166, 12 ss.)	184
		69 ss. (166, 20 ss.)	195
		70-78 (166, 21-167, 3)	196
		72-78 (166, 23-167, 3)	195
		78-82 (167, 3-6)	195
II 9, 5		151-163 (168, 28-169, 6)	163 n. 2, 196
II 9, 6		183 ss. (169, 22 ss.)	164 n. 5
		183-198 (169, 22-170, 5)	163 n. 2
		194-195 (170, 1-2)	141 n. 9
II 9, 7		228-229 (170, 30-31)	168 n. 13
		229-231 (170, 32-33)	168 n. 13
		235 (171, 2-3)	68 n. 14
		236-243 (171, 3-9)	68, 166
		238-239 (171, 4-5)	168 n. 13
		241-242 (171, 7-8)	168
		243-245 (171, 9-10)	164 n. 5
		257-262 (171, 21-25)	68 n. 13
		258-259 (171, 22)	68 n. 14
		262-265 (171, 25-28)	68
II 9, 8		291 ss. (172, 17 ss.)	126
II 11, 7		261-262 (191, 22)	128
<b>III Libro</b>			
III praef. Ruf.		27-31 (194, 4-8)	7
III 1, 1	3-9 (195, 4-9)		13
	5 (195, 6)	9 (195, 16)	57*
	10-12 (196, 1-2)	16-18 (195, 20-196, 15)	47*
III 1, 2	26 (197, 1)	36-37 (196, 30-31)	1 n. 4, 49*
	27-34 (197, 1-8)	38-48 (197, 15-23)	1 n. 4, 50*
III 1, 3	35-36 (197, 9-10)	50 (197, 24-25)	50*
	36 (197, 10)	51-52 (197, 26)	50, 52
	37-38 (197, 11)	53-55 (197, 27-28)	53
	43-47 (198, 2-5)		52, 55
	45-47 (198, 4-5)	63-64 (198, 16)	54-55*
		64-66 (198, 16-18)	54-55*
	47-54 (198, 5-11)	67-79 (198, 18-29)	51-53*



	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
III 1, 5	73-78 (199, 12-200, 2)		95
	91-93 (200, 13-15)	126-129 (200, 29-31)	55-57*, 123 n. 22
III 1, 6	101 (201, 7)	141 (201, 25-26)	57
	152-153 (204, 5-6)		136
III 1, 7	154-156 (204, 7-9)	193-195 (204, 22-24)	136-137*
	157-161 (204, 10-13)	198-202 (204, 27-30)	47-48*
III 1, 8	197-198 (206, 13-207, 2)		66 n. 10
	203-212 (207, 6-14)		66 n. 10
	210-211 (207, 11-13)		147
	213 (207, 14)		66 n. 9
	215-216 (207, 16-208, 1)		66 n. 9
	216-224 (208, 1-8)		66 n. 10
III 1, 9	226 ss. (208, 9 ss.)		66 n. 10
	229-231 (208, 11-13)	286-288 (208, 31-33)	61-62 n. 4*
	231-236 (208, 13-209, 4)		66
III 1, 10	246-247 (209, 13-14)	307-308 (209, 30-31)	62 n. 4*
	249-283 (210, 1-212, 7)		95 n. 6
	251 (210, 3)	313 (210, 16)	156 n. 14
	251-252 (210, 3-4)		93
	252-255 (210, 4-7)	314-321 (210, 17-22)	137-138*
	252-255 (210, 4-7)		92
		315-321 (210, 18-22)	147 n. 4
	253-254 (210, 5-6)	318 (210, 20)	91-97*, 207
	259 (210, 11)	329 (210, 29)	156 n. 14
	260-262 (210, 11-211, 1)		93
	267-272 (211, 5-10)	337-352 (211, 16-28)	90-98*
	272-275 (211, 10-12)	352-357 (211, 28-32)	98
	274-275 (211, 12)		92
III 1, 11	278-279 (212, 3)		94, 96 n. 7
	280 (212, 5)	371 (212, 22)	156 n. 14
	280-282 (212, 5-6)		92
	280-283 (212, 5-7)		93
	292-311 (213, 4-214, 6)		137, 138
	294 (213, 5-6)	389-390 (213, 21)	137
	294-295 (213, 5-6)	389-391 (213, 21-22)	138
		394-395 (213, 24-25)	138
III 1, 12	322-323 (214, 15-215, 1)		112
		428-431 (215, 11-13)	111
	327 ss. (215, 4 ss.)		135
	327-333 (215, 4-216, 2)	431-457 (215, 13-216, 17)	109-115*, 132
			n. 31
		447-449 (215, 26-27)	45
		459-463 (216, 19-22)	90-91 n. 1*
	335 ss. (216, 3 ss.)		112 n. 5, 117
	335-338 (216, 3-6)	463-467 (216, 22-26)	91 n. 1, 115-116*

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina	
III 1, 13	347-349 (217, 1-3)	479-482 (217, 14-16)	128 n. 27	
	350-355 (217, 4-8)		127	
	352-353 (217, 6-7)		139	
	352-354 (217, 6-7)		112	
	353 (217, 6-7)		138	
		487-490 (217, 20-23)	138-139*	
		491-492 (217, 23-24)	99	
	355-363 (217, 9-218, 2)	492-502 (217, 24-32)	91 n. 1, 98-101*	
	355-363 (217, 9-218, 2)		111 n. 4, 141	
		499-502 (217, 29-32)	117	
	363-370 (218, 2-9)	140, 140 n. 4		
	365 (218, 4)	137		
	370 (218, 8-9)	139		
		512-513 (218, 22-23)	139-142*	
	371-375 (218, 9-13)	514-523 (218, 24-31)	126, 199 n. 14	
	371-375 (218, 9-13)		127, 138, 181	
	373-374 (218, 11-12)		157 n. 16	
III 1, 14	380-383 (219, 3-6)		96 n. 8	
	386-388 (219, 9-10)	537-539 (219, 25-26)	71-72*	
	396-400 (220, 3-7)		101, 135	
	401 ss. (220, 8 ss.)		42	
	401-406 (220, 8-12)		45	
		568-569 (220, 30-31)	146-148*	
	410-412 (221, 3-5)	575-579 (221, 20-22)	58-59*	
III 1, 15	434-438 (222, 9-12)	602-606 (222, 25-28)	47*	
III 1, 16	466-467 (224, 3-4)		122 n. 17	
	467-472 (224, 4-9)	641-648 (224, 22-27)	59*	
	469 (224, 6)	644-645 (224, 24-25)	131 n. 30	
	469-471 (224, 6-8)		131	
	473-494 (224, 10-225, 12)		60, 122 n. 17	
	479-481 (224, 15-225, 1)	656-659 (224, 34-225, 20)	61	
	487-494 (225, 6-12)	665-670 (225, 25-29)	66 n. 8	
	487-495 (225, 6-13)	665-671 (225, 25-30)	59-62*	
	III 1, 17	506-510 (226, 4-8)		131
		506-513 (226, 4-11)		117
510-513 (226, 8-11)			99-100, 123	
513-514 (226, 11)			174	
513-521 (226, 11-227, 2)		687-703 (226, 24-227, 16)	116-125*, 132 n. 31	
513-521 (226, 11-227, 2)			140	
517 (226, 14-15)		697-698 (226, 32-33)	141-142	
517 (226, 14-15)			140	
		700-703 (226, 34-227, 16)	145	
522 (227, 3-4)		715-716 (227, 26)	122*	
528-532 (227, 8-12)	713-721 (227, 24-31)	130		

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
	528 (227, 9)	713-715 (227, 24-26)	130
		713-715 (227, 24-26)	122 n. 19
	528 ss. (227, 9 ss.)	718 (227, 28)	129
	533-537 (227, 13-228, 3)		122 n. 17
	535-537 (228, 1-3)	727-735 (228, 14-20)	125-130*
	537-542 (228, 3-7)	735-741 (228, 20-25)	130-131*
		735-764 (228, 20-229, 24)	128
	542 (228, 7)	740 (228, 24)	135
	542-556 (228, 7-229, 7)	741-764 (228, 25-229, 24)	131-136*
	549-551 (229, 1-3)	753-755 (229, 15-16)	123 n. 22
III 1, 18	568-569 (230, 4-5)		152 n. 5
III 1, 19	588-589 (231, 4)		102
	591-593 (231, 7-8)		103
	593 (231, 8)		104
	593-600 (231, 9-232, 1)	803-815 (231, 22-32)	101-104*
	605-610 (232, 6-10)		72
	612-613 (232, 12)	833-834 (232, 31)	72
	615-619 (232, 14-233, 1)	834-841 (232, 32-233, 18)	104-106*
	620-621 (233, 3-4)		105
	620-625 (233, 3-7)		104 n. 25
	621-623 (233, 4-5)		105
	622-625 (233, 4-7)	845-849 (233, 21-25)	72-73*
	625-627 (233, 7-8)		152 n. 6
III 1, 20	658-659 (235, 4-5)		78
	659-662 (235, 5-8)		78
III 1, 21	671-675 (235, 16-236, 3)		163 n. 2
	675 ss. (236, 4 ss.)		66 n. 10
	675-676 (236, 4)		66 n. 9
	709-716 (238, 2-8)	926-935 (237, 31-238, 20)	162-165*
	712-713 (238, 5)	928 (238, 13-14)	172 n. 18
	713-714 (238, 5-6)	929-930 (238, 14-15)	172 n. 18
	714 (238, 6)		173, 173 n. 20
	714-716 (238, 6-8)	930-933 (238, 16-18)	127
		933-935 (238, 18-20)	127
III 1, 22	717-723 (238, 9-239, 2)	936-944 (238, 21-239, 16)	165-170*
		Hier. <i>epist.</i> 124, 8 p. 103, 24-30	
		936-937 (238, 21-22)	176
	717-718 (238, 9)		173, 173 n. 20
		940-941 (238, 24-25)	176
	720 (238, 11)		173, 173 n. 20
	729 (239, 7)		173, 173 n. 20
III 1, 23	744-749 (240, 6-10)	971-987 (240, 20-241, 13)	65-69*
	745-752 (240, 7-241, 2)		67
		984-985 (240, 31)	171

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
		985-987 (241, 12-13)	172
	749 ss. (240, 11 ss.)		67 n. 12
	749-756 (240, 11-241, 6)	987-996 (241, 14-20) Hier. <i>epist.</i> 124, 8 p. 104, 3-10	170-175*
	749-756 (240, 11-241, 6)	Hier. <i>epist.</i> 124, 8 p. 104, 3-10	68, 148
	749-756 (240, 11-241, 6)		127, 175, 177, 178
	749-768 (240, 11-242, 5)		178
	750 (240, 11)		118
	752 (241, 2)		148, 150, 177
	754 (241, 4)	994 (241, 19)	148
	754 (241, 4)		150, 177
	756 (241, 6)		183 n. 41
	756-763 (241, 6-11)		148, 178
	756-768 (241, 6-242, 5)	996-1014 (241, 20-242, 11)	175-177*
	758-759 (241, 7-8)		149
		1000 (241, 24)	148
	761-763 (241, 9-11)		149
	761-763 (241, 10-11)		179 n. 32
		1004-5 (241, 27-28)	148-150*
	763-768 (241, 11-242, 5)	1005-14 (241, 28-242, 11)	142-144*
		1015-27 (242, 12-22)	143, 177-183*, 184
		Hier. <i>epist.</i> 124, 8 p. 104, 10-23	
III 1, 24	779-787 (243, 10-244, 3)	1037-53 (243, 23-244, 8)	73-80*, 207
		1044-45 (243, 28-29)	145-146
III 3, 3		106-107 (259, 3-5)	156 n. 14
		110 (259, 7)	156 n. 14
III 3, 4		153 (260, 16-17)	156 n. 14
		166 (260, 27-28)	156 n. 14
III 3, 5		185-186 (261, 12-13)	166 n. 10
		185-192 (261, 12-17)	169 n. 14
		198-206 (262, 2-8)	166 n. 10, 68 n. 15
		202-206 (262, 5-8)	168
III 6, 1		Hier. <i>epist.</i> 124, 9 p. 107, 16-25	149 nn. 5, 6, 7
III 6, 3		Hier. <i>epist.</i> 124, 10 p. 109, 7-10	77
III 6, 4		130-133 (286, 6-9)	149
III 6, 6		177-192 (288, 5-17)	149 n. 7

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
<b>IV Libro</b>			
IV 1, 1	7-16 (292, 8-293, 4)	2-13 (292, 13-293, 22)	13-17*
	14-20 (293, 2-8)	11-15 (293, 20-24)	85-86*
		17-18 (293, 26)	151
	23 (293, 11)	18 (293, 27)	48-49*
	25-27 (293, 13-14)		151-152*
	27-29 (293, 14-16)	22-25 (293, 29-32)	151
		27-28 (294, 14-15)	151
	38-42 (294, 7-10)		70 n. 1
		34-145 (294, 19-300, 28)	152 n. 3
		38-43 (294, 23-26)	69-70*
IV 1, 2	51-56 (295, 5-9)	49-54 (295, 18-22)	80-82*
		54-55 (295, 22-23)	81
	65 (296, 3-4)		81, 81 n. 19
IV 1, 3	90-91 (297, 13-14)		153
	91-93 (297, 14-15)		152-153*
IV 1, 4	99-100 (298, 5-6)		82 n. 21
	111-113 (298, 16-299, 1)		153-154*
IV 1, 6	155-161 (301, 8-13)		86 n. 6
	158-161 (301, 10-13)	162-164 (301, 28-30)	82-83*
	161-163 (301, 13-15)	164-167 (301, 30-32)	84, 85
		164-185 (301, 30-302, 26)	84
	163-168 (301, 15-302, 3)	167-173 (301, 33-302, 17)	83-85*
	168-172 (302, 3-6)		85
	172-174 (302, 7-8)		33 n. 15
	172-176 (302, 7-10)	181-185 (302, 23-26)	84
	174-176 (302, 9-10)	183-185 (302, 25-26)	32*
		184 (302, 25-26)	33
IV 1, 7	181-188 (302, 14-303, 6)	191-205 (302, 31-303, 22)	38-39*
	181-200 (302, 14-304, 3)		39 n. 26
	188-194 (303, 6-12)	205-213 (303, 22-29)	40-46*, 202, 206
		213 (303, 28-29)	114
	195 (303, 13)		39 n. 26
IV 2, 1	6 (306, 2-3)	9-10 (306, 17-18)	70*
IV 2, 2	47-50 (308, 8-11)		108 n. 33
	50-56 (308, 11-16)		146
	54 (308, 14)	66-67 (308, 33)	15 n. 4
	57 ss. (309, 1 ss.)		31 n. 13
	57-59 (309, 1-3)		88
	59-60 (309, 3-4)		34
	60-64 (309, 4-7)	77-81 (309, 22-26)	37
	64-70 (309, 7-13)	83-89 (309, 27-32)	86-88*
	69-70 (309, 11-13)		34
	73 (310, 1)	92-93 (309, 34-35)	37

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
	74-78 (310, 2-6)	94-102 (310, 15-22)	34-38*
	74-78 (310, 2-6)		32
IV 2, 3	91-92 (311, 3-4)	119-121 (311, 18-20)	31-32*
	99-101 (311, 10-12)	131-132 (311, 27-28)	63-64*
IV 2, 4	104 (312, 1)	135-136 (312, 16-17)	15 n. 4
	106 (312, 3)	139 (312, 19)	33*
	111 ss. (312, 7 ss.)		24
	112-122 (312, 8-313, 1)		30
	114 (312, 9-10)	147 (312, 25-26)	18 n. 3
IV 2, 5	147 (314, 6)	185-186 (314, 23-24)	19*
	152-158 (314, 11-315, 1)	191-198 (314, 28-33)	29-31*
	157-158 (314, 14-315, 1)	196-198 (314, 32-33)	30 n. 10
	157-158 (315, 1)	197 (314, 32-33)	18 n. 3
	157-158 (315, 1)		19
IV 2, 6	161 (315, 4)	203-204 (315, 20-21)	18 n. 3
	163-164 (315, 6-7)	206-208 (315, 23-24)	31*
		206-208 (315, 23-24)	145
		211-212 (315, 26-27)	31
	170-172 (315, 12-14)	215-217 (315, 30-31)	25*
	171-172 (315, 13)		26 n. 3, 27
IV 2, 7	217-218 (318, 7-8)		146
	218-227 (318, 8-319, 3)		159
	219 (318, 8-9)	270 (318, 20)	146*
	219 ss. (318, 9 ss.)	270 ss. (318, 20 ss.)	146
	219-220 (318, 9-10)		146
		276-280 (318, 26-29)	144-145*
		279-280 (318, 28-29)	121
	224-225 (319, 1)		33 n. 16
	224-227 (319, 1-3)	279-286 (318, 28-319, 20)	26-27*
	224-227 (319, 1-3)		26, 32
	224-230 (319, 1-6)	282-290 (319, 17-23)	88-90*
	227 ss. (319, 3 ss.)	286 ss. (319, 20 ss.)	128
	227-242 (319, 3-16)		154
	230-231 (319, 6-7)		154-157*
		291 (319, 24)	155, 155 n. 11
	233-234 (319, 9-10)		154-157*
	234-238 (319, 10-13)	293-296 (319, 26-28)	157-159*
	237-238 (319, 12-13)	295-296 (319, 28)	33*
IV 2, 8	245-246 (320, 3-4)	305-307 (320, 18-20)	27-28*
	245-246 (320, 3-4)		26, 27, 28, 145
IV 2, 9	263-265 (321, 3-5)	329-331 (321, 21-22)	19-20*, 22, 23
	263-265 (321, 3-5)		18
	263-272 (321, 3-11)	329-343 (321, 21-32)	106-108*
	264-265 (321, 4)		19
		332 ss. (321, 23 ss.)	19

	Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
		337-340 (321, 27-30)	28
	269-272 (321, 8-11)	337-343 (321, 27-32)	23
	275-277 (321, 13-15)		26
	276-277 (321, 14-15)		28*
	287-291 (322, 8-11)		24
	288-289 (322, 8-9)		28-29*
	289-291 (322, 9-11)	362-366 (322, 27-30)	20 n. 8
	289-291 (322, 9-11)		23 n. 12
	291 (322, 11)	365 (322, 29)	24
	295-298 (322, 14-323, 2)	370-376 (322, 33-323, 14)	20-21*, 22
IV 3, 1	13-14 (324, 3-4)		159-160*
	18-20 (324, 7-9)		160
	19-20 (324, 8-9)	22-24 (324, 24-25)	159
IV 3, 2	35-36 (325, 6-7)		160
	37-39 (325, 7-9)		160-161*
	48-50 (326, 1-3)		160
IV 3, 3	79-80 (327, 13-328, 1)		161
	80-81 (328, 1-2)		161
	81-83 (328, 2-4)		161*
	83 (328, 4)	96 (328, 18)	161 n. 23
	89-90 (328, 9-10)	104-105 (328, 25)	70-71*
IV 3, 4	92-98 (328, 11-329, 1)	107-116 (328, 28-329, 14)	22-24*
	97-98 (328, 15-329, 1)		19 n. 7
		116-150 (329, 14-330, 28)	21 n. 10
	110-111 (329, 12)	133 (329, 28)	21 n. 11
	119-120 (330, 7-8)		21
	124-126 (330, 11-13)		21-22*
IV 3, 5	143-145 (331, 13-15)		31 n. 13
IV 3, 8	208 (334, 1)	186-187 (334, 14)	64
	210-212 (334, 3-5)		64-65*
		189-192 (334, 16-18)	183-185*
	218 (334, 10)		184, 184 n. 42
	218 ss. (334, 10 ss.)		185
		198-199 (334, 24)	184
	219 ss. (334, 11 ss.)		184 n. 43
IV 3, 9		244-245 (336, 27-29)	184 n. 43, 185
		251-254 (337, 9-11)	191 n. 54
IV 3, 10	255 (337, 1)	255 (337, 12)	185
	255-263 (337, 1-338, 2)		172
	255-264 (337, 1-338, 3)	255-271 (337, 12-338, 15)	185-196*
		Hier. <i>epist.</i> 124, 11 p. 109, 30-110, 4	
	255-264 (337, 1-338, 3)		176
	255-267 (337, 1-338, 5)		185
	259-267 (337, 4-338, 5)		185 n. 44

Testo greco	Traduzione latina (Rufino e/o Gerolamo)	Pagina
263-264 (338, 2-3)		176
	Hier. <i>epist.</i> 124, 11 p. 110, 4-18	189 n. 50
IV 3, 11	285-294 (339, 18-26)	191 n. 54
IV 3, 14	456-470 (346, 17-28)	43
IV 4, 10	403-404 (363, 29-30)	158-159

## INDICE DEI PASSI DELLE ALTRE OPERE DI ORIGENE

<i>Cels.</i> IV 74 ss.		55
<i>Cels.</i> IV 81-86		55 n. 8
<i>Cels.</i> IV 85		55 nn. 8-9
<i>Cels.</i> IV 86 SC 136, p. 396, 1-4		55 n. 10
<i>Cels.</i> V 29 SC 147, p. 88, 44-52		121 n. 15
<i>Cels.</i> V 32 SC 147, p. 94, 15 = <i>philoc.</i> XXII 11 Robinson, p. 186, 17-18		140
<i>Cels.</i> VI 25 SC 147, p. 242, 25		94 n. 3
<i>Cels.</i> VIII 52 SC 150, p. 288, 17-24		40 n. 28
<i>Dial.</i> 12-15 SC 67, pp. 82-86		124
<i>Dial.</i> 13 SC 67, p. 82		120 n. 13
<i>Ep.</i> 2 = <i>philoc.</i> XIII 4 Robinson, p. 67, 1-14		36-37*
<i>Comm. in Gen.</i> III PG XII 61 B-68 D = <i>philoc.</i> XXIII 7-10 SC 226, pp. 152-164		164 n. 4
<i>Hom. in Ios.</i> XXI 2 GCS VII, p. 429, 16-430, 6		121 n. 15
<i>Sel. in Psalm.</i> 1 PG XII 1080 D-1081 D = <i>philoc.</i> II 4-5 SC 302, pp. 244-248		39 n. 26, 40 n. 28, 42 n. 30
<i>Sel. in Psalm.</i> 4 PG XII 1161 A = <i>philoc.</i> XXVI 7 SC 226, p. 258, 23-24		105 n. 29
<i>Sel. in Psalm.</i> 4 PG XII 1161 B-C = <i>philoc.</i> XXVI 7 SC 226, p. 260, 45-262, 53		72 n. 1, 104 n. 27
<i>Hom. in Ier.</i> I 10 SC 232, p. 218, 31		79 n. 18
<i>Hom. in Ier.</i> V 13 SC 232, p. 312, 33 ss.		98 nn. 12-13
<i>Hom. in Ier.</i> VIII 2 SC 232, p. 358, 10-12		95 n. 4
<i>Fr. hom. in Ier.</i> XXXIX SC 238, pp. 372-376 = <i>philoc.</i> X 1-2 SC 302, pp. 366-370		44*, 46
<i>Hom. in Ezech.</i> I 3 GCS VIII, p. 325, 2-9		121 n. 14
<i>Comm. in Matth.</i> XI 14 GCS X, p. 57, 30-32		174 n. 22
<i>Comm. in Matth.</i> XII 30 GCS X, p. 136, 1-4		174 n. 22
<i>Comm. in Matth.</i> XIII 27 GCS X, p. 254, 16		94 n. 2
<i>Comm. in Matth.</i> XVII 14 GCS X, p. 624, 16		95 n. 4
<i>Comm. in Matth.</i> XVII 19 GCS X, p. 638, 12 ss.		121 n. 14



	Pagina
<i>Comm. ser. 71 in Matth.</i> GCS XI, p. 168, 5 ss.	121 n. 15
<i>Comm. in Io.</i> II 13 GCS IV, p. 68, 22-25	174 n. 22
<i>Comm. in Io.</i> II 31 GCS IV, p. 89, 2-16	169
<i>Comm. in Io.</i> II 31 GCS IV, p. 89, 13-16	68 n. 15
<i>Comm. in Io.</i> VI 35 GCS IV, p. 144, 8	189 n. 48
<i>Comm. in Io.</i> XIII 37 GCS IV, p. 263, 3 ss.	189 n. 48
<i>Comm. in Io.</i> XIII 37 GCS IV, p. 263, 5-11	181-182 n. 38
<i>Comm. in Io.</i> XIII 43 GCS IV, p. 269, 23-26	174 n. 22
<i>Comm. in Io.</i> XIX 21 GCS IV, p. 323, 6 ss.	189 n. 48
<i>Comm. in Io.</i> XX 39 GCS IV, p. 380, 27-381, 2	187 n. 45
<i>Comm. in Io.</i> XXXII 24 GCS IV, p. 468, 5-21	93-94*
<i>Comm. in Io.</i> XXXII 24 GCS IV, p. 468, 19-21	121 n. 14
<i>Comm. in Rom.</i> I 3 PG XIV 841 B - 843 D = <i>philoc.</i> XXV SC 226, pp. 212-232	164 n. 4
<i>Comm. in Rom.</i> VII 4 PG XIV 1112 A-B	149 nn. 5-6
<i>Mart.</i> XIII GCS I, p. 13, 27-14, 2	41 n. 29
<i>Mart.</i> XVIII GCS I, p. 17	189 n. 48
<i>Mart.</i> XLVII	157 n. 16
<i>Or.</i> V 2-6 GCS II, pp. 308-311	164 n. 4
<i>Or.</i> VI 1 GCS II, p. 311, 21-24	42 n. 30
<i>Or.</i> VII 1 GCS II, p. 316, 4 ss.	76 n. 7
<i>Or.</i> VII 1 GCS II, p. 316, 4-9	40 n. 28
<i>Or.</i> VIII 2 GCS II, p. 317, 20-21	174 n. 22
<i>Or.</i> XV 1 GCS II, p. 334, 4-6	95 n. 4
<i>Or.</i> XXIX 13 GCS II, p. 388, 8-12	140 n. 7
<i>Or.</i> XXIX 14 GCS II, p. 389, 1-2	142
<i>Or.</i> XXIX 14 GCS II, p. 389, 17	141 n. 10
<i>Philoc.</i> IX 3 SC 302, p. 358, 26-31	121 n. 14
<i>Philoc.</i> XXVII 4 SC 226, p. 282, 18-24	140*
<i>Philoc.</i> XXVII 5 SC 226, p. 282, 1-9	100 n. 17
<i>Philoc.</i> XXVII 5 SC 226, p. 284, 23-286, 37	147 n. 3
<i>Philoc.</i> XXVII 9 SC 226, p. 298, 1-8	100 n. 17

## INDICE DEI PASSI DI ALTRI AUTORI

Antipho 6.37	63 n. 5
Arist. <i>PA</i> I 1 639 b 19-21	43
Arist. <i>PA</i> I 1 641 b 15-20	40-41 n. 28
Arist. <i>PA</i> I 5 645 a 7-15	43
Arist. <i>PA</i> I 5 645 a 23-25	43
Arr. <i>Epict.</i> II 5, 9 ss.	105 n. 28
Cic. <i>fn.</i> III 23	173 n. 21
Cyr. H. <i>catech.</i> 4, 9	53 n. 6

	Pagina
Didym. (Ps. Bas.) <i>Eun.</i> 4 PG XXIX 676 A	157 n. 15
Gr. Nyss. <i>Trin.</i> 6 PG XXXII 692 D ss.	157 n. 15
Herm. <i>vis.</i> II 4, 3	30 n. 12
Hier. <i>adv. Rufin.</i> 1, 6 SC 303, p. 20, 14-21	200-201
Hier. <i>adv. Rufin.</i> 1, 6-7	166
Hier. <i>adv. Rufin.</i> 1, 7 SC 303, p. 22, 16-21	197
Hier. <i>adv. Rufin.</i> 1, 7 SC 303, p. 22, 31-33.	201 n. 23
Hier. <i>adv. Rufin.</i> 2, 11 SC 303, p. 128, 66-130, 73	201 n. 22
Hier. <i>epist.</i> 85, 3	166
Hier. <i>epist.</i> 124, 14 p. 113, 4-14	158 n. 18
Hier. <i>epist.</i> 124, 15 p. 113, 20-25	200
Pl. <i>Grg.</i> 511 d	104-105 n. 28
Plb. 2. 21. 8	56 n. 11
Rufin. <i>apol. ad Anast.</i> 6	7, 8
Rufin. <i>apol. ad Anast.</i> 7 CC 20, p. 27, 5-7	197
Rufin. <i>apol. adv. Hier.</i> 1, 11	10
Rufin. <i>apol. Orig.</i> 5 PG XVII 571 B - 578 B	152 n. 3
Rufin. <i>apol. Orig.</i> 5 PG XVII 575 C	154
Rufin. <i>apol. Orig.</i> 6 PG XVII 589 C - 591 B	21 nn. 10-11
Rufin. <i>Orig. in Rom. praef.</i> CC 20, p. 275, 12-16.	11 n. 24
Rufin. <i>Orig. in Rom. praef.</i> CC 20, p. 275, 16-20	11 n. 23
Rufin. <i>Orig. in Rom. epil.</i> CC 20, p. 276, 28-29	11 n. 22
SVF II 714, 718	42 n. 30
SVF II 1000	95 n. 6
SVF III 228-236	56 n. 12
Verg. <i>Aen.</i> XII 427	103 n. 22

**Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza**