

L'ANULUS SEXTI DI RUFINO

Dovendo scegliere fra le opere di Rufino una che facesse onore alla sua patria, ho voluto privilegiare quella che scrisse, insieme ad altre, dopo 27 anni di lontananza, al suo ritorno in queste terre.

Fu un periodo dedicato a diverse traduzioni: alle omilie di San Basilio e di Gregorio Nazianzeno, al *De recta in Deum fide* di Adamanzio, che è in realtà Origine, proprio in quel momento al centro della polemica, e infine — argomento di questa relazione — alle *Sententiae* di Sesto⁽¹⁾.

La *Praefatio* ci illustra gli intenti: *Sextum in Latium verti* dice, e aggiunge subito dopo: *quem Sextum ipsum esse tradunt <ali> qui apud vos, id est in urbe Roma, Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus*⁽²⁾. È evidente da un lato la prudenza di non assumersi la responsabilità di un'attribuzione di paternità in proprio, ma di scaricarla su ambienti romani (*apud vos, id est in urbe Roma*), dall'altro di porsi al riparo da attacchi sotto l'egida (presunta) di uno *episcopi et martyris gloria decoratus*, com'era papa Sisto II.

L'occasione gli era stata fornita dalla moglie di Aproniano, Avita. Una coppia illustre, lui senatore, figlio di Lucio Turcio Aproniano Asterio, *praefectus urbis Romae*; convertito al cristianesimo, venderà i suoi beni e nel 410 si farà monaco in Palestina; lei, che aveva come zia Melania *senior*, moglie del console Marcellino, a differenza d'Aproniano, parte attiva nella polemica fra Rufino e Girolamo, non era in grado di seguire sottili dispute teologiche. Per questo aveva sollecitato uno scritto breve e chiaro: *poposcerat me ut*

(1) H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* Cambridge 1959; *The Sentences of Sextus and the Pythagoreans*, in «Journ. Theol.» XI 1960, p. 349; R.A. EDWARDS - R.A. WILD, *The Sentences of Sextus*, Chico 1981.

(2) TYRANNII RUFINI *Opera* recognovit M. Simonetti (C. Chr. ser. Lat. XX), Turnholti 1981, p. 259.

ei aliquid quod legeret tale componerem, ubi neque laborare in intelligendo et tamen proficeret in legendo, aperto et satis plano sermone.

Avita chiedeva soltanto un libricino che la guidasse nella vita. Nulla di meglio che una raccolta di massime, un gnomologico, come ce ne erano tanti nella classicità pagana, pieni di saggezza, densi di moralità, con le norme cui attenersi nei vari casi in cui la creatura umana viene a trovarsi: *hunc ergo cum legerit, inveniet tam brevem ut videat singulis versiculis ingentes explicare sensus*. La concettosità era il pregio di questa raccolta in cui, nella riga di un verso, quasi fosse una poesia da mandare a memoria, si condensavano *ingentes sensus*; ma non meno efficace era la forza che emanava da questo scritto: *tam vehementem ut unius versus sententia ad totius possit perfectionem vitae sufficere*; non occorre quindi neppure che si leggessero tutte e 451 le sentenze; ne bastava una sola, ben meditata, per arrivare alla perfezione della propria esistenza; e infine esso era così chiaro che non aveva bisogno di chi lo spiegasse o commentasse: *tam manifestum ut absens quidem legenti puella expertem se intellectus esse cusetur*.

La frase, terzo colon allineato sulle due consecutive precedenti, ha indotto gli amanuensi a qualche ritocco testuale. Ad eccezione del codice Parigino 2676 del IX sec., che reca *absens*, la tradizione manoscritta posteriore ha pensato bene di correggere in *assistens* e conseguentemente *puella* in *puellae*, concordando, col dativo *legenti*. Rufino, il quale si preoccupava che Avita capisse da sola le sentenze, delle tre doti, brevità, efficacia, chiarezza, insisteva soprattutto sulla brevità: è un libro così piccolo che lo si può tenere (*ut de manu eius numquam possit recedere totus liber*), in modo che non cada mai di mano. Che cosa c'è di tanto sicuro, da portare indosso, che non si possa perdere? Un anello: *unius pristini alicuius pretiosi anuli obtinens locum*.

Partendo dall'idea della brevità, esiguità, piccolezza dell'*opusculum*, Rufino l'avrebbe potuto chiamare in greco *enchiridion* (*sed breve totum ut merito omne opusculum vel enchiridion si Graece, vel anulus si Latine appelletur*)⁽³⁾. Si discute se, all'origine, questo termine indicasse i *pugillares*, che si debbono tenere in pugno, oppure la comodità di avere un'opera maneggevole da tenere sotto mano. Nel 421 anche Agostino, presentando il suo breve trattato *De fide, spe, et caritate*,

(3) G. BROCCIA, *Enchiridion. Per la storia di una denominazione libraria* (Note e discussioni erudite 14), Roma 1979, p. 26 ss.;

lo definiva un *enchiridion id est quod manu possit astringi*, titolo diffuso ad indicare un «manuale», come quello di Epitteto. Del tutto nuova è invece questa titolazione: *anulus*. Antonio Carlini così la spiega: «L'anello che sta in mano sempre assicurato al dito, non cade e non è d'impiccio, ha un valore simbolico. Avita si è fatta cristiana e ha rinunciato agli ornamenti terreni; il testo di Sesto, offertole da Rufino, che resterà sempre nella sua mano, terrà il posto di un prezioso monile e dispenserà frutti di alto valore morale»⁽⁴⁾.

Questa affettuosa spiegazione non avrebbe certo persuaso Girolamo, che bollò l'audacia di Rufino con sferzanti parole: *solita temeritate et insania 'Anulum' nominavit*, evidentemente perché ci sentiva qualcosa di temerario e di folle⁽⁵⁾.

Nulla da ridire sul carattere personale dell'anello. Ovidio dedicò (*Amores* II 15) a questo piccolo oggetto che il poeta invidiava: v. 1 *Amule, formosae digitum vincituae puellae*; vv. 2-3 *te laeta mente receptum protinus articulis induat illa suis*. Più audace dell'elegia ovidiana è quanto Rufino afferma: *Et revera aequum videtur ut, cui pro verbo Dei terrena ornamenta sorduerunt, nunc a nobis ad vicem verbi et sapientiae monilibus adornetur*. Non più anelli preziosi e ingemmati, bensì monili che servano a perfezionare la vita. Il libro di Sesto va tenuto *in manibus pro anulo* per il momento, poi va riposto nella cassaforte come un gioiello prezioso.

Indubbiamente esagerata l'immagine del libro da usare come anello. Ma la reazione di Girolamo era francamente eccessiva. Se non era sbagliato conservare con tutta cura un prezioso anello, trovava iperbolico che il *liber* servisse *pro anulo*. Anche se breve, era sempre di 451 sentenze e quindi di consistenti dimensioni, tali da non stare in un anello. Ma, se si parte dalla premessa *ut unius versus sententia ad totius possit perfectionem vitae sufficere*, allora l'immagine del libro-anello non è più così irrealista come sembrerebbe: «Viele Inschriften auf Ringe sind einfach Devisen oder Sprichwörter»⁽⁶⁾. Certo non tutte le 451 sentenze, ma almeno una, magari in forma breviate, poteva stare scritta su un anello, secondo un uso diffuso

(4) A. CARLINI, *Le Sentenze di Sesto nella versione di Rufino: vel Enchiridion si graece vel anulus si latine*, in *Studi Foroginliesi in onore di G.C. Alor*, Udine 1984, p. 118.

(5) HIERON. *Comm. in Ierem.* 4, 41 (CSEL 59, 267); cfr. *Epist.* 133,3 (CSEL 56, 246-247) *illam autem temeritatem, immo insaniam eius (scil. Rufini)...*

(6) [F.H.] Marshall, *PIW* 1 A 1, 830, 67 s.v. Ringe.

fra i Greci e i Romani, o sul cerchio dell'anello o nella gemma o nel cammeo incastonato. E una famiglia doviziosa, come quella della coppia Aproniano-Avita, poteva permettersi, tali ricchi e sofisticati *terrena ornamenta*.

2. Premessa questa dedica, Rufino passava alla traduzione di un testo greco; in tempi moderni nel 1876, fu scoperto a Patmo un manoscritto del X sec., contenente fra l'altro le «Sentenze» di Sesto in greco, destinato a restare la più antica testimonianza della silloge gnomologica, se nel 1983 non si veniva ad aggiungere il *Palau Rib. inv. 225^v* (?), vergato fra la fine del IV e l'inizio del V sec., proprio quando Rufino attendeva alla traduzione latina delle medesime sentenze.

In piena polemica antiorigeniana, scatenata da Girolamo, era significativo che, per fornire ad Avita un gnomologico, la scelta cadesse su questa silloge che Origene aveva messo a frutto in due occasioni, esplicitamente citando, come Σέστου γνώμαι (*Contra Celsum* VIII 30; *Comm. in Matth.* XV 3), due sentenze l'una, la 109: «nel cibo è indifferente l'uso di qualsivoglia animale, ma è più razionale astenersene», dove il vegetarianismo è dato come consiglio, non come ordine tassativo: l'altra, la 13: «bisogna recidere ogni membro del corpo che ti incita a comportarti impudicamente; meglio vivere senza un membro che essere puniti con esso» (cfr. 273: «gli uomini sono soliti recidere una delle loro membra per la salute delle altre; non sarebbe forse meglio se lo si facesse per la pudicizia?»). Origene credeva che l'autore delle sentenze fosse Sesto; ne apprezzava i principi morali, ma doveva considerarlo un σοφός, non un πιστός, un *sapiens*, ma non un *fidelis*, anche se poi entrambi i termini compaiono nella traduzione latina dell'Omelia su Ezechiele (1, 11) di Rufino: *Confiteor libenter a sapiente et fideli viro dictam sententiam...* detto a proposito di un maestro innominato, ma identificabile con Sesto, sulla base della citazione: *de deo et vera* (Harnack: *vere codd.*) *dicere periculum est* (= Sest. 352: *de deo etiam quae vera sunt dicere periculum est non parvum*), con omesso οὐ μικρός.

3. La raccolta gnomologica era nota a Roma, dove <ali> qui attribuivano la paternità a papa Sisto II. Proprio da Roma Rufino

(?) A. CARLINI, *Il più antico testimone greco di Sesto Pitagorico P. Palau Rib. inv. 225 v.*, in «Riv. filol.» CXIII, 1985, pp. 5-6.

era partito per tornare in patria all'annuncio della morte della madre. Se davvero il ritorno in patria fosse stato causato dal dolore e dal lutto, non si comprenderebbe l'itinerario seguito. Incalzato dalla campagna diffamatoria condotta da Marcella contro di lui presso il Papa Siricio, con il principale obiettivo dell'antiorigenismo, nella primavera del 399 Rufino lasciava Roma. Ci aspetteremo un viaggio veloce per arrivare nella *Venetia*; e invece compie un *mollissimum Flaminae iter*⁽⁸⁾. Giunto a Rimini, Rufino avrebbe potuto viaggiare lungo il litorale e o per mare o per terra passare per *Patavinum* e *Altinum*. Forse il *longum iter* lo portò a Milano, come apparebbe dall'*Apologia contra Hieronymum* (I 19, 41 p. 54 Sim.): *Nam cum falsam huiusmodi scedulam apud Mediolanum* (scil. *Eusebius*) *recitaret, et a me quae legebat falsa esse dicerentur...* L'uso di *apud* con il nome di località equivale in Rufino al locativo *Mediolani*, come altrove (*De adult. libr. Orig.* 7,52; *Praef. in omel. Greg.* 14; 32; *Prol. in Clem. Rec.* 62; *Prol. in Adam. libr.* 6). Tornando o andando verso la *Venetia*, si fermò a *Patavinum* (*Prol. in Adam. libr.* 6: *brevi otii mei apud Patavinum ampliam <partem> nactus*).

Un'eventuale deviazione dall'itinerario del ritorno in patria, passando da Milano, parrebbe dovuto al furto di alcune sue schede *imperfectae inemendatae* da parte di un ex amico (Ruf. *Apol.* I 20, 27-31; II 48, 22-28). Eusebio da Cremona, che si recava a Milano ad accusare Rufino di aver manomesso, nella sua traduzione, il *Periarcho* di Origene. L'accuse di Eusebio dovevano essere portate davanti al successore di Ambrogio, Simpliciano, per ripetere, in quella che era allora la capitale dell'impero, le stesse accuse fomentate a Roma. Ma questa volta gli avversari di Rufino erano capitati male.

(8) Hieron. *Apol.* 2, 2, (PL XXIII, 426): *Sicque praetendit longi itineris lassitudinem quasi triginta annis semper cucurrerit aut biennio Aquileiae sedens praeteriti itineris labore confectus sit*; cfr. RUFIN. *Apol. ad Anast.* I, p. 25, 8-12 Sim.; F.X. MURPHY, *Rufinos of Aquileia (345-411). His Life and Works* (The Catholic University of America. Studies in Medieval History VI) Washington 1945, cap. V The Return to Aquileia (398-400) pp. 111-137. La tendenza è di porre il confronto fra Rufino ed Eusebio da Cremona a Milano sotto il papato di Anastasio e quindi durante il soggiorno ad Aquileia. Non è tuttavia provato che Rufino abbia lasciato Aquileia in quel periodo, se, quando si difese con lo scritto l'*Apologia ad Anastasium*, addusse come motivo il non poter abbandonare la sua terra: *quoniam ipse post triginta fere annos parentibus redditus sum et durum satis atque inhumanum erat si tam cito deserem eos quos tam tarde revideram; simul et quia tam longi itineris labor fragiliorem me reddidit ad iterandos labores*; e rispose con una lettera: *ut... litteris meis satisfacerem beatitudini tuae*.

Milano era la roccaforte del neoplatonismo cristiano e simpatizzava per Origene. Non così a Roma. Succeduto a Siricio, papa Anastasio si affrettò inviare una *Epistula ad Simplicianum Mediolanensem* (PL XXII 772-774), in cui lo invitava a *vigilare ne Dei populus per diversas Ecclesias Origenem legens in magnas incurrat blasphemias*; e minacciava punizioni per *illud quidquid est fidei nostra et contrarium ab Origene quondam scriptum*. Messaggero era lo stesso Eusebio (*Epist. ad Simpl.* 3: *haec santitati tuae scripsimus per Eusebium presbyterum*), forse per la seconda volta a Milano.

Ma Simpliciano era di tutt'altra pasta. Una quindicina di anni prima, quando aveva dato udienza ad Agostino (*Conf.* VIII 2), si compiacque perché questi avesse letto alcuni libri platonici tradotti in latino da Mario Vittorino; si congratulò con lui per non essersi imbattuto negli scritti di altri filosofi pieni di tranelli e di inganni, mentre dai libri dei filosofi platonici si insinuava in tutti i modi l'idea di Dio e del suo Verbo. Simpliciano apprezzava l'opera di Mario Vittorino traduttore, per il beneficio che veniva a chi non sapeva di greco e voleva leggere i *libri Platonici*. Agostino, che li aveva letti, aveva appreso le varie e molteplici ragioni — ancorché non con le stesse parole del Vangelo giovanneo — (*in principio erat Verbum*). L'affinità del neoplatonismo con la Buona Novella emergeva dalla lettera paolina agli Ateniesi (*Conf.* VII 10 = *Athen.* 18,28). Quello che Dio aveva detto per bocca dell'Apostolo delle genti, l'avevano detto anche alcuni altri gentili; e proprio da costoro derivavano quei libri neoplatonici.

Con questa spiccata simpatia per il pensiero pagano che accomunava il neoplatonismo al neopitagorismo, così diffusa in Milano, e condivisa persino dal vescovo di quegli anni Simpliciano, non c'è da stupirsi se anche Agostino credesse in un primo momento che le sentenze di Sesto fossero del papa Sisto (cfr. *De natura et gratia* 64,77). Solo dopo il trionfo delle critiche ieronimiane ritrattò la sua opinione (*Retract.* 2, 68) e ammise che certe sentenze, che Pelagio citava come di Sisto vescovo di Roma e martire, e difese come autentiche, in realtà non lo erano. Quella era stata la sua opinione di un tempo; poi aveva appreso (forse da Girolamo) che le sentenze

(⁹) B. ALTANER, *Augustinus und die neutestamentliche-Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche. Eine quellenkritische Untersuchung*, in «Analecta Bollandiana» LXVII (Mélanges Peeters) 1949 p. 248).

erano del filosofo Sesto, non del cristiano Sisto. Tuttavia anche con questa inversione di marcia di Agostino, il peso degli ambienti filoplatonici si fece sentire a lungo, se ancora Isidoro (*De vir. ill.* I = PL, 83, 1084) continuava a considerare le sentenze come se fossero di *Xystus episcopus Romanae urbis et martyr*, composte *ad instar Salomonis librum proverbiorum, tam brevi eloquio ut in singulis versibus singulae explicantur sententiae*. E se c'erano dubbi sul cristianesimo di talune sentenze, Isidoro non esitava a trovare la spiegazione: erano stati gli *haeretici* quelli che avevano inserito nell'opuscolo frasi *contra ecclesiasticam fidem* per contrabbandare meglio le loro idee *sub nomine tanti martyris*. Ma, a leggerle bene, non c'era nulla in esse di contrario alla verità.

4. La richiesta di Avita ricalcava, in tono minore, analoghe richieste del marito Aproniano, al quale Rufino aveva dedicato traduzioni dai padri Cappadoci, anch'essi influenzati dall'origenismo. Gli dedicava la traduzione delle «Omelie» di Basilio, che, per la sua *maior gratia*, era una lettura adatta alle donne; *eius lectio etiam religiosis feminis et praecipue admirandi studii matronae tuae* [scil. *Avitae*], *filiae nostrae, invenitur aptissima*, soprattutto per l'assenza di problemi dogmatici: *dum nullis prorsus dogmatum quaestionibus asperatur* (*Prol. in Om. Bas.* p. 237, 16-19 Sim.). Non diversamente gli dedica l'*Explanatio Origenis super Psalmos*, una *expositio tota moralis*, grazie alla quale *prophetia pervenire non solum ad viros, verum etiam ad religiosas feminas, possit et excolere simplices mentes*. Il corpo umano — concludeva Rufino — non è fatto solo di ossa e di muscoli, come negli uomini, ma anche da *mollities carnis* e da *blandimenta pinguidinis*, come nelle donne (*Expl. Orig. sup. Psalm.* p. 251 Sim.).

La polemica su Origene aveva portato Rufino ad allontanarsi sempre più dalle dispute teologiche, nelle quali Girolamo aveva la meglio; e a dedicarsi invece ai problemi etici, dove il patrimonio pagano aveva ancora qualcosa da insegnare. Ovviamente certi estremismi origeniani, come l'applicazione di Matth. 19, 12 («vi sono quelli che si sono fatti eunuchi da sé in vista del regno dei cieli») o quella del vegetarianismo integrale, andavano attenuati; ma rimaneva invece valida la politica culturale dalla scuola alessandrina di Origene; essa tendeva a convertire gli alti ceti pagani colti, non permettendo che si volgessero allo gnosticismo, all'arianesimo, al manicheismo. La Chiesa primitiva procedeva su discorsi elementari. Rifacendosi a Clemente Alessandrino, Origene poteva invece ricu-

perare i grandi pensatori della paganità, evitando tuttavia di incorrere nell'eresia.

La filosofia platonica, con le inserzioni di credenze pitagoriche, era la più adatta a questa operazione. Da Origene veniva il concetto della persona del *Logos-Verbum* divino, inteso come reale Figlio di Dio, da lui generato come suo interprete per l'umanità, *ab aeterno*. Quindi chi crea il mondo è il *Logos*, ma lo fa per volere del Padre, lo prepara per l'incarnazione e per la redenzione, continua ad assisterlo fino al giorno del giudizio universale. Proprio al fine di non cadere nello gnosticismo, Origene valorizzava il libero arbitrio: fra un mondo di angeli e uno di demonii, l'uomo deve scegliere; ma questa scelta la fa in una «previta»; se ha scelto male, lo spirito dell'uomo viene incarnato in questo mondo per purificarsi; se durante questa vita terrena si attiene a principi morali, si potrà redimere.

Alla luce di queste idee origeniane la lettura delle sentenze se-stine acquista un'incisività veramente eccezionale: la vita è la grande occasione offerta all'uomo perché egli possa tornare allo stato primitivo di perfezione. Proprio l'idea che la vita terrena fosse una prova di purificazione da non fallire, induceva gli Origeniani ad attenersi a principi morali più rigidi possibile, nel timore che il lassismo finisse per farli deviare. Il monachesimo fece suo l'impegno ascetico di Origene. Chi invece viveva ancora nel mondo, e non aveva esigenze intellettuali, come con la sua *simplex mens* la donna Avita, poteva sopperire alla mancanza di cultura, attenendosi alle brevi, chiare, precise sentenze. Nel frattempo, abbassandosi il livello culturale dei monaci, fra i quali la più rigida asceti era la norma, le *Sententiae Xysti* costituivano un antecedente delle *regulae* monacali.

Con questa chiave di lettura la breve precettistica acquista valori pregnanti. Il destinatario è un *πίστος* -*fidelis*, che è stato *electus* per questa vita; è un *homo dei, deo dignus*, e quindi non può e non deve far nulla di indegno. La sua *fides* resta incrollabile; altrimenti egli diviene un *infidelis* e l'*infidelis* è un *homo mortuus in corpore viventis* (*Sent.* 1-7).

Qualora sgarri, verrà al giudizio, e allora sia i premi sia le pene dureranno in eterno (*Sent.* 14: *immortales tibi crede manere in iudicio et honores et poenas*).

Il concetto di proprietà viene azzerato: non si deve far caso se qualcuno si porti via qualche bene secolare (*Sent.* 15); non bisogna

adontarsene; si lascino pure perdere tutti i beni; l'unica cosa importante è il libero arbitrio (*Sent.* 17); un uomo saggio, *contemptor pecuniae, similis Deo est* (*Sent.* 18); dei beni mondani fa uso *in causis tantum necessariis* (*Sent.* 19). Dio ha affidato l'anima all'uomo (*Sent.* 21) e quest'anima deve subire la purificazione *Verbo Dei per sapientiam* (*Sent.* 24) con evidente riferimento all'operatività del *Logos-Verbum*, mentre *Dens sicut mens est* (*Sent.* 26).

Se la vita è una purificazione in vista del riscatto finale, ci deve essere *sine dubio* il libero arbitrio (*Sent.* 36): *libertatem arbitrii sui permisit hominibus Deus sine dubio ut pure et sine peccato viventes similes fiant Deo*; chi invece si è comportato male in vita, quando muore troverà un *malus daemon* che lo tormenterà (*Sent.* 39).

Seguono le norme di vita: beneficiare i poveri (*Sent.* 52); camminare col corpo sulla terra, ma avere la mente presso Dio (*Sent.* 55); impedire le ingiustizie (*Sent.* 63); osservare la castità (*Sent.* 67); fuggire ogni seconchezza (*Sent.* 68); vincere la libidine (*Sent.* 70); non permettere che i vizi divengano i padroni dell'anima (*Sent.* 75).

Destinatari sono i ceti elevati, secondo la tendenza indicata da Origene. Se è turpe commettere nefandezze, ancora più turpe è comandare altri di commetterle (*Sent.* 180); se si comanda agli uomini, bisogna ricordarsi che Dio comanda su chi comanda (*Sent.* 182); nel giudicare gli uomini bisogna pensare che si sarà giudicati da Dio (*Sent.* 183); grande impietà verso Dio è far male a un uomo (*Sent.* 96). Bisogna porre un limite ai propri desideri (*Sent.* 99); non mangiare troppo, perché il troppo cibo impedisce la castità (*Sent.* 108); non possedere di più di quanto richiede l'uso corporale (*Sent.* 115). L'unico vero possesso è quello che nessuno ti può portare via (*Sent.* 118).

Dopo i potenti vengono gli intellettuali. La scuola di retorica insegnava tutti i lenocini. In una vita di purificazione bisognava invece rinunciare all'adulazione (*Sent.* 149), alle lodi menzognere (*Sent.* 150), ai discorsi che non rispondono a quello che si pensa (*Sent.* 151), a parlare senza aver prima pensato (*Sent.* 153), alla verbosità, dato che il saggio fa discorsi brevi (*Sent.* 156), alla fallacia (*Sent.* 159), a discutere di ciò che non si sa (*Sent.* 162).

Un gruppo di sentenze riguarda il matrimonio, che si può rifiutare solo *ut vivas indesinenter adhaerens Deo* (*Sent.* 230); sposarsi e mettere al mondo figli è la cosa peggiore; ma, sapendolo, se proprio si vuole combattere, ci si sposi e si mettano al mondo figli

(*Sent.* 230 b); ogni impudico è un adultero con la propria moglie (*Sent.* 231); è adulterio già il solo pensare all'adulterio (*Sent.* 233); l'ornamento della donna è la sua pudicizia (*Sent.* 235); chi scaccia la propria moglie, ammette che non sa governare se stesso (*Sent.* 236); se tu rispetti la moglie, lei rispetterà te (*Sent.* 238).

Un altro gruppo è dedicato al *sapiens* o *philosophus* che è il capolavoro di Dio (*Sent.* 308): *Deus inter opera sua omnia plus super sapientem gloriatur*; (*Sent.* 309) *nihil tam liberum post Deum, sicut sapiens vir*; (*Sent.* 310) *quaecumque Deus possidet haec et sapiens*; (*Sent.* 311) *particeps regni Dei est vir sapiens*; (*Sent.* 319) *philosophum hominem tamquam Dei ministrum honora post Deum*.

Il dualismo contrastivo di Platone è portato alle sue estreme conseguenze: (*Sent.* 346) *vestimentum putato esse animae corpus tuum, mundum igitur id serva*; (*Sent.* 411) *non cruciet anima tua corpus tuum, neque animam tuam cruciet libido corporis*; (*Sent.* 412) *insuesce te ipsam corpori quidem praebere quae sunt caste et animae quae sua sunt pie*; (*Sent.* 413) *pasce animam tuam verbo Dei, corpus vero simplicibus cibis*.

E per finire: la prova della vita deve essere vissuta in un perenne stato di angoscia nel timore di non ottenere la agognata purificazione (*Sent.* 434); *fidelis homo semper in metu est, usquequo eat ad Deum*.

Il nucleo iniziale di queste sentenze, che portavano ancora il nome del pitagorico Sesto, risaliva a un senatore romano che, sul finire della repubblica e negli anni dell'impero augusteo, aveva composto un *liber, Graecis verbis, Romanis moribus*, lettura prediletta di Seneca (*Epist.* 59, 7; 64, 2), il quale vi trovava norme vegetariane (*Epist.* 108, 17-21) non diverse da quelle che Rufino traduceva.

5. Il carattere origeniano di molte di queste sentenze, la cui matrice è sicuramente pagana, anche se ha subito una vernice cristiana, era in un primo momento sfuggito a Girolamo, quando di una di queste sentenze la 231, aveva scritto (*Comm. in Ezech.* 6; cfr. *adv. Iovinian.* 149): *Pulchre in Xysti Pythagorici sententiolis dicitur*. Ma, leggendo la traduzione di Rufino, nell'*Epist.* 132, 3 *ad Ctesiphontem*, finì per sbottare: *Illam autem temeritatem, immo insaniam eius quis digno possit explicare sermone, quod librum Sexti Pythagorici hominis absque Christi atque ethnici, immutato nomine, Xysti martyris et Romanae ecclesiae episcopi praenotavit?* Coglieva immediatamente quanto v'era di pagano: *in quo iuxta dogma Pythagoricorum, qui hominem exaequat deo et de eius dicunt esse substantia, multa de perfectione dicuntur*. In realtà la *perfectio* era in Rufino la *purificatio* (καθαρός) e le sentenze che vi

fanno riferimento non sono *multae* (*Sent.* 23; 36; 57b; 81; 103; 81; 336). I tonti — dice — leggendo il nome del martire e non del filosofo pagano, bevono di grosso *de aureo calice Babylonis*. Contro l'*Anulus* la vera accusa verteva sul fatto che non v'era *mentio* né dell'Antico, né del Nuovo Testamento. Bisognerebbe allora pensare che un vescovo e martire, fosse stato *sine Christi fide!* Girolamo rincara la dose nel *Comm. in Ieremiam* 4, 22, con l'affibbiare al *miserabilis* menzognero Rufino il nomignolo di *Grumius*, perchè *ad calumniandos sanctos viros aperuit os suum* in un grugnito.

Oggi a distanza di 15 secoli la spietata polemica fra i due maggiori traduttori di testi greci in latino, che vissero nel IV secolo, ci paiono tremendamente lontane e prive di interesse attuale. Nonostante il fuoco di sbarramento di Girolamo, l'*Anulus Sexti* fu un «bestseller»⁽¹⁰⁾: *per multas provincias legitur* (*Hieron. Comm. in Ierem.* 4, 41 [CSEL 49, 267, 13]). Lo attestano i numerosi codici, le traduzioni siriache armenes e copte, e infine le edizioni a stampa.

La fortuna della versione latina non è del resto inferiore a quella che ebbe l'originale greco, del quale ancora di recente un papiro coevo di Rufino ci ha restituito significativi frammenti.

⁽¹⁰⁾ A. CAMERON, *Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome*, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident* (Entr. Hardt XXIII), Genève 1977, p. 15.