Nicola Pace

UN PASSO DISCUSSO DELLA TRADUZIONE RUFINIANA DEL "PERI ARCHON" DI ORIGENE (I 6, 2)

La traduzione rufiniana del *Perì Archôn* di Origene, soprattutto a partire dallo studio basilare di Gustave Bardy sul testo greco e le traduzioni di questa controversa opera teologica ([1]), è stata oggetto di analisi impegnate e ha dato luogo a fervide discussioni. Infatti, come quattro anni fa nel precedente convegno su Rufino ci ha fatto presente Henri Crouzel ([2]), diverse, spesso contrapposte, sono state le posizioni degli studiosi sulla valutazione dell'attendibilità di questa versione per la ricostruzione del testo originale: da una parte abbiamo la condanna del De Faye ([3]), che ha sostanzialmente ripreso il giudizio di "falsificazione dell'originale" pronunciato dal Koetschau ([4]), dall'altra l'assoluzione del Bardy ([5]), ribadita recentemente dallo stesso Crouzel ([6]), per cui la traduzione di Rufino è una parafrasi generalmente esatta dell'originale.

Purtroppo l'ardore delle polemiche connesse alla prima controversia origeniana, in cui e da cui la versione di Rufino è nata, sembra essersi in parte trasferito anche nell'età moderna e aver pregiudicato l'equilibrio del giudizio di molti studiosi. Questo è tanto più strano quanto maggiore è stata l'attenzione con cui le singole alterazioni, interpolazioni e omissioni sono state analizzate nei commenti

([1]) *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du "De principiis" d'Origène*, Lille 1923.

([2]) *Rufino traduttore del "Perì Archôn" di Origene*, in *Rufino di Concordia e il suo tempo, Atti del Convegno Internazionale di Studi: Rufino di Concordia e il suo tempo (Concordia - Portogruaro, 18-21 settembre 1986)*, Udine (Antichità Altoadriatiche, 31) 1987, I, pp. 29-39.

([3]) E. De Faye, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, tome III: *La doctrine*, Paris 1928.

([4]) Origenes *Werke*, Fünfter Band: *De principiis* (Περὶ Ἀρχῶν), herausgegeben von Paul Koetschau, Leipzig (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 22) 1913, p. CXXVIII.

([5]) *Op. cit.* (alla n. 1), pp. 120 e 132.

([6]) *Art. cit.* (alla n. 2), p. 34.

dell'opera origeniana (7) e in altri contributi volti ad individuare il differente "mondo di pensiero" dell'autore e del traduttore (mi riferisco soprattutto allo studio del Rist sulla traduzione del I capitolo del III libro (8)).

Ad ammonirci sulla necessità di un giudizio più equilibrato, che tenga conto sia dei meriti sia dei demeriti della traduzione di Rufino, è stato del resto lo stesso Bardy, che, nella recensione del II e del III volume dell'opera del De Faye su Origene (9), qualche anno dopo la pubblicazione del suo sullodato studio, diceva: "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".

Partendo da questa indicazione del Bardy e dal consistente nucleo di risultati conseguiti dalla ricerca, ho analizzato, nel libro che qui per la prima volta presento (10), la traduzione di Rufino dei due lunghi frammenti greci del III e del IV libro conservati nella *Filocalia* di Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea (11). Ho cercato non so-

(7) Vedi soprattutto *I Princìpi* di Origene, a cura di Manlio Simonetti, Torino (Classici delle religioni. Sezione quarta) 1968; Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt (Texte zur Forschung, 24) 1976; 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 (Sources Chrétiennes, 252, 253, 268, 269, 312) 1978-1984.

(8) J.M. Rist, *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in "De principiis", Book III* in *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, pp. 97-111. Degno di nota è anche l'articolo di B. Studer (*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), volto ad analizzare le formule trinitarie e cristologiche presenti nella traduzione di Rufino dei primi due libri del *Perì Archôn* in rapporto alla concezione trinitaria e cristologica del maestro alessandrino.

(9) "RHE" 25, 1929, p. 285.

(10) N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene*, Firenze (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 133) 1990.

(11) *Philoc.* XXI = *princ.* III, 1, 1-24; *philoc.* I 1-27 = *princ.* IV 1, 1-3, 11. Sui

lo di evidenziare la modalità e l'entità delle alterazioni di Rufino, ma anche di darne spiegazione. Soprattutto questo secondo momento della ricerca, che mira a sondare le difficoltà che si ponevano al traduttore e gli scopi che perseguiva, partendo dal testo e dal contesto storico-culturale in cui ha operato, è per lo studioso arduo e pericoloso, ma al tempo stesso oltremodo stimolante.

Al termine del mio esame (e qui riassumo brevemente le conclusioni del mio libro ([12])) ho ritenuto di dover accogliere la rettifica di giudizio del Bardy: se è vero che "i passi gravemente alterati da Rufino sono una ristretta minoranza rispetto a quelli tradotti in maniera sostanzialmente fedele" ([13]) e per questo non si può accogliere un giudizio di condanna come quello del Koetschau, è anche vero che queste alterazioni spesso compromettono gravemente l'esposizione di alcune concezioni originali e profonde del maestro alessandrino, come quella della rivelazione del senso spirituale delle Sacre Scritture o quella dell'atteggiamento di Dio nei confronti della redenzione dell'uomo ([14]). Rufino, inoltre, e questo era già stato rilevato dal Rist ([15]), si dimostra estraneo non solo ai concetti e termini tecnici delle scuole filosofiche mutuati da Origene, ma in generale all'impronta filosofica che distingue l'indagine di questo teologo ([16]). Egli, invece, mantiene quasi tutti i concetti dottrinalmente pericolosi che si trovano in questi frammenti, come quello della preesistenza delle anime o quello del passaggio delle creature razionali dal Cielo alla Terra e dalla Terra all'Ade ([17]). Se da una parte Rufino ha voluto preservare e difendere quelle ipotesi origeniane che erano state incriminate dagli antiorigenisti, dall'altra, quasi a titolo compensativo, ha pensato di introdurre in alcuni punti un "tono moralistico", una fermezza e un rigore di giudizio più adatti ad un'omelia che ad

caratteri e la datazione di questa antologia cf. É. JUNOD, *Remarques sur la composition de la "Philocalie" d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze*, "RHPhR" 52, 1972, pp. 149-156, id., *Particularités de la Philocalie* in *Origeniana* (*cit.* alla n. 8), pp. 181-197 e Origène, *Philocalie, 1-20: Sur les Écritures*. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, Paris (Sources Chrétiennes 302) 1983, pp. 19-41.

([12]) *Op. cit.* (alla n. 10), pp. 197-210.

([13]) *Ibid.*, pp. 198.

([14]) *Ibid.*, pp. 202-205.

([15]) *Art. cit.* (alla n. 8). Vedi anche H. CROUZEL, *art. cit.* (alla n. 2), p. 33.

([16]) *Op. cit.* (alla n. 10), p. 206.

([17]) *Ibid.*, pp. 198-201.

un'opera di ricerca come il *Perì Archôn* ([18]). In questi punti la traduzione di Rufino appare, più che una parafrasi, una rielaborazione, un adattamento, che tiene conto del livello culturale e delle necessità spirituali dei suoi destinatari latini. Di questa volontà son segno le interpolazioni, spesso consistenti e che introducono, talora in modo felice, talora invece diluendo o incrinando l'argomentazione originale, elementi la cui matrice origeniana non si può mettere in dubbio ([19]). Alcuni studiosi, di fronte a questi passi, hanno espresso il dubbio che non sia tanto Rufino ad interpolare quanto i Filocalisti ad omettere ([20]). Ma da una parte noi sappiamo che i Filocalisti rispettavano molto il testo di Origene, limitandosi a compiere pochissime alterazioni e omissioni e nessuna interpolazione ([21]), dall'altra abbiamo l'esplicita dichiarazione di Rufino, nella prefazione alla traduzione dei primi due libri, di non aver aggiunto nulla di suo, ma di aver utilizzato passi di altre opere dello stesso autore per rendere più chiari concetti complessi o espressi in modo estremamente sintetico (*Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddidimus*) ([22]).

In effetti di alcune interpolazioni ho creduto di poter rintracciare la derivazione, o da altri passi del *Perì Archôn* ([23]) o da altre opere di Origene ([24]). Questo dimostra non solo quanto estesa fosse la conoscenza di Rufino delle opere del maestro alessandrino, ma anche quanto grande fosse la disinvoltura con cui inseriva nel *Perì Archôn* frammenti di opere che avevano spesso finalità diverse o nascevano dopo uno sviluppo e approfondimento, se non una revisione, delle stesse problematiche. Si spiega così il fatto che spesso i

([18]) *Ibid.*, pp. 202-204.

([19]) *Ibid.*, pp. 201-202.

([20]) Soprattutto il Simonetti e il Crouzel, in Origène. *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), IV, n. 68a pp. 33-34 (a cui vedi le mie obiezioni, *op. cit.* alla n. 10, pp. 139-142), n. 98a p. 40 (*ibid.*, pp. 125-130), n. 59a pp. 216-217 (*ibid.*, pp. 192-194).

([21]) Vedi É. Junod, *Particularités de la Philocalie* (*cit.* alla n. 11), pp. 181-197.

([22]) *Princ.* I *praef. Ruf.* 3, ed. Görgemanns-Karpp (*cit.* alla n. 7), con l'indicazione delle pagine e delle righe dell'ed. del Koetschau (*cit.* alla n. 4), 5, 15-19.

([23]) Vedi *op. cit.* (alla n. 10), pp. 78-79, 136-145, 194-195.

([24]) *Ibid.*, pp. 100, 142.

concetti introdotti, perfettamente origeniani, diano al ragionamento una direzione molto diversa, oppure introducano, come si diceva, un "tono moralistico" inadatto al *Perì Archôn* ([25]).

Questi interventi sostanziali, del resto, almeno per quanto concerne la traduzione dei due frammenti della *Filocalia*, sono relativamente contenuti e non si può parlare di rielaborazione dell'originale se non per alcune parti. Si tratta poi di rielaborazione fatta da Rufino, questa è l'impressione, non in modo pienamente consapevole: ciò si evidenzia in alcune incongruenze che emergono tra le parti manomesse e quelle tradotte in modo sostanzialmente fedele. Rufino, nel tornare a tradurre fedelmente dopo l'alterazione, non pensa di eliminare o modificare tutto ciò che non si accorda con il precedente intervento ([26]). Ne deriva, non dico una completa confusione di concetti, ma una non limpida struttura dell'argomentazione che lascia perplesso il lettore.

Oggetto della mia relazione odierna è l'esame di un passo del *Perì Archôn* il cui testo greco non ci è pervenuto nella *Filocalia*, ma nella silloge di passi incriminati dell'opera origeniana accorpata alla lettera di Giustiniano al Patriarca di Costantinopoli Mena ([27]). Il testo di questi 24 frammenti, come è ben noto, non è purtroppo affidabile come quello della *Filocalia*: gli studiosi hanno fatto notare ([28]) che si tratta di brani scelti in modo tendenzioso, con il preciso scopo di evidenziare il carattere eretico del pensiero del maestro alessandrino, nel contesto della seconda controversia origeniana. I frammenti infatti sono in genere molto brevi, per cui è difficile, non conoscendo nell'originale il contesto in cui si trovavano, coglierne l'autentico significato: quella che in Origene doveva essere un'ipotesi, se non addirittura un'idea altrui presa in esame, appare come tesi origeniana, in forma affermativa.

Per tali ragioni nella mia precedente ricerca avevo evitato di

([25]) *Ibid.*, p. 202.

([26]) *Ibid.*, pp. 208-209.

([27]) Il florilegio è stato edito da G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Paris-Leipzig 1902, p. 524 E-533 A, e successivamente da E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, III, Berlin 1940, pp. 208, 26-213, 10.

([28]) Cf. G. Bardy, *op.cit.* (alla n. 1), p. 73, M. Simonetti, *I Princìpi di Origene* (*cit.* alla n. 7), p. 22 e H. Crouzel, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), I, pp. 30-32.

raffrontare la traduzione di Rufino con questi frammenti ([29]). Ma ora, pur consapevole della massima cautela che esige la loro valutazione, mi sono deciso ad esaminarli, limitandomi a quei casi in cui disponiamo per la verifica anche dei frammenti della traduzione latina di Gerolamo, conservati nella *Lettera ad Avito* ([30]).

E' vero sì che la concordanza anche letterale di Gerolamo e Giustiniano non comporta sempre il riconoscimento di autenticità del testo del frammento ([31]), se si considera la corrispondenza degli intenti polemici di Gerolamo e dei monaci palestinesi autori del florilegio, se si considera soprattutto la probabile utilizzazione della *Lettera ad Avito* da parte degli *excerptores* ([32]). D'altra parte, questa probabile utilizzazione, ha fatto notare Giulia Sfameni Gasparro in un recente studio comparso in *Origeniana quarta*, non significa "che il Florilegio sia stato compilato esclusivamente sulla base della lettera geronimiana né tanto meno che esso contenga una "retroversione" in greco di passi addotti nella Lettera ad Avito" ([33]). L'autore, o gli autori, del florilegio, sebbene abbiano seguito in parte lo schema della *Lettera ad Avito*, hanno attinto i passi direttamente dal *Perì Archôn*.

([29]) *Op. cit.* (alla n. 10), pp. 9-10.

([30]) Sulla traduzione di Gerolamo del *Perì Archôn* e la *Lettera ad Avito* vedi soprattutto G. Bardy, *op. cit.* (alla n. 1), pp. 154-176, M. Simonetti, *I Principi di Origene* (*cit.* alla n. 7), pp. 20-22, H. Crouzel, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), I, pp. 26-29. Sul rapporto tra i frammenti della traduzione di Gerolamo e quella di Rufino e i frammenti della *Lettera a Mena* vedi, oltre ai commenti citati alla n. 7, G. Bardy, *ibid.*, pp. 177-202. Sull'esatta collocazione dei frammenti della *Lettera ad Avito* vedi K. Müller, *Kritische Beiträge. I. Zu den Auszügen des Hieronymus (ad Avitum) aus der Origenes "Perì Archon"*, "SAB" 1919, pp. 616-629. Per le citazioni di questa lettera (*epist.* 124) faccio riferimento all'edizione della "Collection des Universités de France": Saint Jérôme, *Lettres*, tome VII, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris 1961.

([31]) Vedi lo studio di I 3, 5-8 e del fr. I (= fr. IX Koetschau) fatto da H. Crouzel, *Les personnes de la Trinité son-elles de puissance inégale selon Origène "Peri Archon" I, 3, 5-8?*, "Gregorianum" 57, 1976, pp. 109-125.

([32]) Cf. H. Crouzel, *art. cit.* (alla n. 31), pp. 122-123 e G. Sfameni Gasparro, *Il problema delle citazioni del "Peri Archon" nella lettera a Mena di Giustiniano*, in *Origeniana quarta: Die Referate des. 4. Internationalen OrigenesKongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), herausgegeben von Lothar Lies*, Innsbruck-Wien (Innsbrucker theologische Studien, 19) 1987, pp. 54-76.

([33]) *Art. cit.* (alla n. 32), p. 67.

La Sfameni Gasparro si mostra anche sicura del fatto che la finalità polemica del florilegio non abbia determinato "una manomissione grave del tenore letterale" ([34]) del testo origeniano e invita a non assumere "l'atteggiamento opposto a quello rimproverato a P. Koetschau, rifiutando ad essi ogni credito" ([35]). In effetti è difficile pensare che gli *excerptores* alterassero radicalmente il testo greco del *Perì Archôn*, poiché questo li avrebbe esposti agli attacchi degli avversari sostenitori di Origene e avrebbe infirmato la loro posizione.

Il confronto dunque dei frammenti della *Lettera a Mena* e di quelli della traduzione di Gerolamo, ovviamente là dove è possibile, permette di arrivare con un certo grado di sicurezza a definire un concetto o una serie di concetti che poi devono essere ulteriormente confrontati con la traduzione di Rufino, anche se il passo non è stato da lui tradotto. E' infatti Rufino che ci fornisce il contesto del passo "incriminato" ed è dunque a questo contesto, per quanto sospetto possa essere di interpolazioni e alterazioni, che dobbiamo guardare. E' un esame questo molto difficile e rischioso, che tuttavia va tentato, con un accorto e scrupoloso impiego degli strumenti filologici, senza lasciarsi trascinare da facili prese di posizione a favore di una piuttosto che dell'altra testimonianza.

Il passo che in questa sede mi propongo di analizzare si trova nel sesto capitolo del I libro, quella trattazione "Sulla fine" che, secondo la tesi di Josep Rius Camps ([36]), apparterrebbe al terzo stadio redazionale del *Perì Archôn* e sarebbe stato inserito all'interno della trattazione sulle creature razionali (I 5 + 7-8), appartenente al secondo stadio.

Il frammento della *Lettera a Mena* (XI nell'edizione del Koetschau, XII nell'ordine del florilegio) ([37]) è il più lungo di tutti i 24 pervenutici; è introdotto dagli *excerptores* con l'indicazione: "Sulla preesistenza delle anime, dal I libro del *Perì Archôn*".

([34]) *Ibid.*, p. 67.

([35]) *Ibid.*, p. 55.

([36]) *El Peri Archon d'Orígenes. Radiografia del primer tractat de teologia dogmàtica-sapiencial*, Barcelona 1985, pp. 62 ss.

([37]) MANSI (*op. cit.* alla n. 27), pp. 528 E-529 A, KOETSCHAU (*op. cit.* alla n. 4), 80, 15-81, 10, SCHWARTZ (*op. cit.* alla n. 27), pp. 210, 29-211, 7, CROUZEL-SIMONETTI, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), II, n. 13 pp. 93-95.

Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον. ὡς ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, κρίσει θείᾳ συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἑκάστου βελτίοσιν ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν, ὁ μέν τις ἕξει ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν ἢ ἐξουσίαν τήν ἐπί τινων ἢ θρόνον τὸν ἐπὶ βασιλευομένων ἢ κυρείαν τὴν κατὰ δούλων· οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες τὴν ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις οἰκονομίαν καὶ βοήθειαν ἕξουσι. καὶ οὕτως κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας, τάχα δὲ [38] ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπ' αὐτῶν [39], συστήσεται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ.

"Sta in loro, che non vegliano incessantemente su se stessi, la causa delle cadute, cadute che si verificano in modo più veloce o più lento, e in misura maggiore o minore, cosicché per questa causa, mediante il giudizio divino che assegna, in rapporto ai movimenti migliori o peggiori di ciascuno, anche la condizione meritata, uno avrà nel futuro ordinamento cosmico il rango degli angeli o la virtù dei principati o la potestà su alcuni o il trono sui sudditi o il dominio sugli schiavi; quelli invece che sono caduti, ma non completamente, staranno sotto l'amministrazione e avranno l'aiuto dei suddetti. E così, per la massima parte da coloro che sono assoggettati ai principati e alle potestà e ai troni e alle dominazioni, e forse talora anche da queste stesse categorie angeliche, si costituirà il genere umano in ciascuno dei mondi successivi".

Noi abbiamo un frammento della *Lettera ad Avito* che corrisponde alla seconda metà del frammento greco:

Qui vero fluctuaverint et motis pedibus nequaquam omnino corruerint, subicientur dispensandi et regendi adque meliora gubernandi principatibus, potestatibus, thronis, dominationibus; et forsitan ex his hominum constabit genus in uno aliquo ex mundis, quando iuxta Esaiam, 'caelum et terra nova' fient (*epist.* 124, 3; 97, 28-98, 4).

"Ma quelli che avranno vacillato e non saranno precipitati completamente per il movimento dei loro piedi saranno sottomessi, per essere amministrati, diretti e governati in vista di un comportamento (o di una sorte) mi-

(38) Non accolgo, con lo Schwartz e Görgemanns-Karpp, l'emendazione del Koetschau ταχθέντων in luogo di τάχα δὲ dei codici della *Collectio Sabbaitica*: il participio non è necessario, mentre τάχα trova conforto nelle traduzioni di Gerolamo (*et forsitan* 98, 2) e Rufino (*aestimo, prout ego sentire possum* 82, 4).

(39) Accolgo, con il Koetschau, Görgemanns-Karpp e Crouzel-Simonetti, la lezione ἀπ' αὐτῶν del *cod. Athous Iwiron* 381 in luogo di ἀντ' αὐτῶν degli altri codici: questa, sebbene *lectio difficilior*, è concettualmente inaccettabile.

gliore, ai principati, alle potestà, ai troni, alle dominazioni; e forse da costoro si costituirà il genere umano in uno qualunque tra i mondi, quando, secondo Esaia, ci sarà un cielo nuovo e una terra nuova".

Come si vede il frammento della traduzione di Gerolamo corrisponde a οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες ... ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ 81, 6-10, ma presenta un elemento, *quando iuxta Esaiam 'caelum et terra nova' fient*, assente nel frammento greco; questo elemento però doveva essere senz'altro presente nell'originale, dal momento che, come vedremo, si trova anche nella traduzione di Rufino.

Confrontata con il testo del frammento greco la traduzione di Gerolamo presenta un'altra notevole divergenza: in κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας, τάχα δὲ ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπ' αὐτῶν 81, 7-9 viene data l'indicazione precisa della provenienza di quello che in ciascuno dei mondi futuri sarà il genere umano ("per lo più da coloro che sono soggetti agli ordini angelici, talora anche, forse, da questi stessi"). Gerolamo, con *forsitan ex his* 98, 2, mantiene, e in modo non perspicuo, solo la seconda ipotesi di provenienza, quella dagli ordini angelici: τάχα δὲ ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπ' αὐτῶν. Ho detto in modo non perspicuo, in quanto *ex his* può essere riferito anche al soggetto del periodo precedente, *Qui vero fluctuaverint* ..., cioè agli esseri razionali la cui identità non è specificata.

Che il frammento greco in questo caso conservi il testo autentico si può sostenere a partire da queste constatazioni: 1) Gerolamo, nel periodo precedente, traduce ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις 81, 6 con *principatibus, potestatibus, thronis, dominationibus* 98, 1-2, cioè con quell'elenco, derivante da *Col.* 1, 16, che si trova più sotto nel passo assente nella sua traduzione (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας 81, 8-9) ([40]); 2) un'espressione analoga a ἀπὸ τῶν ... κυριότητας 81, 8-9 si trova non molto più avanti nella trattazione, nel successivo frammento della *Lettera a Mena* ([41]), ad

([40]) E' difficile che Gerolamo abbia tenuto presente soltanto l'elenco del periodo precedente (τάξιν ἀγγελικὴν ... κατὰ δούλων 81, 4-6), in quanto avrebbe mantenuto un riferimento alla τάξις ἀγγελική 81, 4.

([41]) Fr. XII nell'ed. Koetschau, XIII nell'ordine del florilegio: MANSI, *op. cit.* (alla n. 27), p. 529 A-B, KOETSCHAU, *op. cit.* (alla n. 4), p. 83, 5-8, SCHWARTZ, *op. cit.* (alla n. 27), p. 211, 10-12, CROUZEL-SIMONETTI, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), II, n. 24 pp. 97-98.

indicare la provenienza del genere umano da coloro che sono assoggettati alle potenze demoniache: ἀπὸ τῶν ὑποτεταγμένων τοῖς χείροσι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ κοσμοκράτορσι 83, 5-6. Tale formulazione è sostanzialmente mantenuta dalla traduzione di Rufino: *ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant* I 6, 3; 83, 9-10.

L'omissione di Gerolamo di κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ... κυριότητας 81, 7-9 non deve d'altra parte stupire, dal momento che anche nella traduzione di passi il cui testo originale è conservato dai Filocalisti ([42]) si nota che Gerolamo tende a restringere, a sintetizzare il testo originale, eliminando elementi a suo avviso superflui e mantenendo solo ciò che basta a rendere palese il carattere "eretico" del passo. Evidentemente anche in questo nostro caso per Gerolamo era sufficiente mantenere un riferimento al passaggio di stato delle creature razionali, senza soffermarsi a circostanziare la provenienza del genere umano. Non si può d'altra parte nemmeno parlare di riassunto del testo greco ([43]).

Mi sono così a lungo soffermato su questa discrepanza tra il testo greco e la traduzione di Gerolamo, perché l'elemento che Gerolamo condensa è particolarmente importante per la comprensione del significato di tutto il passo e di conseguenza per la valutazione della traduzione di Rufino. Infatti la provenienza del genere umano dalle gerarchie angeliche o dalle creature ad esse sottoposte significa che la caduta di cui qui si sta parlando non è la caduta dei νόες, le creature razionali tutte perfettamente uguali, dall'unità originaria in cui Dio le ha create ([44]) e neppure la caduta che Origene sembra con cautela postulare, nel *Perì Archôn*, dopo l'apocatastasi, cioè dopo il ritorno delle creature all'unità originaria ([45]). E' una ca-

([42]) Vedi III 1, 23; 240, 11-241, 6, *epist.* 124, 8; 104, 3-10, con le mie osservazioni in *op. cit.* (alla n. 10), pp. 171-172 e n. 17. Vedi anche IV 3, 10; 337, 1-338, 3, *epist.* 124, 11; 109, 30-110, 4, con le mie osservazioni *ibid.*, pp. 186-190.

([43]) Come fa H. Crouzel, Origène, *Traité des Principes* (*cit.* alla n. 7), II, p. 96.

([44]) Cf. II 1, 1; 107, 1-18, II 9, 2, II 9, 6; 169, 22-170, 12.

([45]) Su questa ipotesi origeniana, espressa soprattutto in II 3, 3; 118, 4 ss., III 6, 3 in Hier. *epist.* 124, 10; 108, 24-109, 14, IV 4, 8; 361, 9 ss., si veda P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai (Bibliothèque de Théologie, série IV: histoire de la théologie, 2) 1960, pp. 217-224, M. Simonetti, *I Princìpi di Origene* (*cit.* alla n. 7), pp. 71-72, H. Crouzel, *L'apocatastase chez Origène*, in *Origeniana quarta* (*cit.* alla n. 32), pp. 285-286.

duta, quella descritta in questo passo, che si produce in un mondo (o meglio, al termine di un mondo) già differenziato e strutturato su diversi piani gerarchici. Il diverso grado di merito o di demerito nel mondo attuale determina la posizione delle creature razionali nel mondo o nei mondi successivi. Si noti infatti che nel frammento greco e nella traduzione di Gerolamo le conseguenze dell'agire morale delle creature razionali sono collocate nel futuro (ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει 81, 3-4: "nel futuro ordinamento cosmico", ἐν τῷ καθ'ἕνα κόσμῳ 81, 10: "in ciascuno dei mondi successivi"; i verbi delle principali sono tutti al futuro: ἕξει 81, 3, ἕξουσι 81, 7, συστήσεται 81, 9, *subicientur* 97, 29-30, *constabit* 98, 2). Se ne deve dedurre che la caduta, di cui si parla a 81, 6, avviene nel mondo attuale, o meglio, visto che questo capitolo del *Perì Archôn* è dedicato alla fine, alla fine del mondo attuale. A questo proposito, molto interessante, per le analogie con il nostro passo, è un frammento della traduzione di Gerolamo, a cui nulla corrisponde in Rufino, e che Josep Rius Camps ha dimostrato doversi collocare tra I 6, 1 e 6, 3 ([46]): *In fine atque in consummatione mundi, quando velut de quibusdam repagulis atque carceribus missae fuerint a Domino animae et rationabiles creaturae, alias earum tardius incedere ob segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam. Cumque omnes liberum habeant arbitrium, et sponte sua vel virtutes possint capere vel vitia; illae multo in peiori condicione erunt, quam nunc sunt. Hae*

([46]) *Localisation à l'intérieur du "De Principiis" d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme*, "VChr" 41, 1987, pp. 211-214. Gli editori moderni, seguendo le indicazioni di K. Fr. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart 1835, p. 75 n. **, e di K. Müller, *art. cit.* (alla n. 30), pp. 621-622, hanno posto il frammento verso la fine o alla fine di I 7, 5, pur mostrando perplessità per il fatto che esso non si adatta al contesto (vedi soprattutto M. Simonetti, *I Princìpi di Origene, cit.* alla n. 7, p. 219 n. 40: "Ma di contro si può osservare che il passo, in cui si parla genericamente di angeli uomini e demoni, mal si addice al contesto, in cui si parla solo degli astri"). Oltre alla ragione addotta dal Simonetti, si tenga presente che, mentre al termine di I 7, 5 Origene (*sc.* nella traduzione di Rufino) considera l'apocatastasi (vedi *Videamus nunc ... in omnibus* 93, 27-94, 13 con la citazione di *I Cor.* 15, 24 e 28), nel frammento di Gerolamo si parla della fine di questo mondo e del passaggio di stato degli esseri razionali in quello successivo (inaccettabile è la tesi del Müller, *loc. cit.*, per cui nella prima parte del frammento, *In fine ... propter industriam* 99, 6-11, Origene descriverebbe il ritorno delle creature razionali all'unità originaria, cioè l'apocatastasi). Il Rius Camps avanza l'ipotesi seducente che il frammento si debba collocare in I 6, 1, prima di *Finis ergo mundi* ... 79, 1.

ad meliorem statum pervenient: quia diversi motus, et variae voluntates in utramque partem diversum accipient statum, id est, ut et angeli, homines vel daemones, et rursum ex his, homines vel angeli fiant (*epist.* 124, 4; 99, 6-18). Sebbene si possa pensare che Gerolamo abbia accentuato il carattere platonico del passo, prospettando l'agire morale degli esseri razionali come il volo delle anime descritto nel *Fedro* (246a ss.), non si può nemmeno attribuirgli una radicale alterazione dell'originale, disconoscendo il fatto che egli dice di rendere le parole stesse di Origene ([47]); le analogie a livello di contenuto e di espressione con il nostro passo (anche con la traduzione di Rufino) ([48]) depongono a favore della sua autenticità.

Vediamo dunque in questo frammento della traduzione di Gerolamo come Origene consideri la fine di questo mondo come momento determinante, a livello morale, per la costituzione del successivo.

Se ora ci volgiamo al passo della traduzione di Rufino corrispondente al frammento greco (I 6, 2; 81, 11-82, 5), rimaniamo colpiti in primo luogo dal fatto che è, per dimensioni, lungo più del doppio del testo greco. Infatti, oltre alle consuete amplificazioni e nessi esplicativi (come l'uso delle coppie di termini per renderne uno greco ([49]) o il richiamo a quanto si è detto precedentemente ([50])), troviamo in esso una serie di elementi assenti sia nel frammento greco sia nella traduzione di Gerolamo, di cui alcuni, come ha fatto notare Manlio Simonetti ([51]), sono di notevole importanza con-

([47]) *Ac ne quis putet nostrum esse quod dicimus, ipsius verba ponamus* 99, 5-6.

([48]) Vedi J. Rius Camps, *art. cit.* (alla n. 46), p. 214 e n. 10: si compari *alias earum tardius incedere ob segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam* Hier. 99, 9-11, *tunc vitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius alius minus... alius levius, alius vero gravius ad inferiora declinat* Ruf. 81, 12-16, γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον Iustn. 80, 15-81, 1; *cumque omnes liberum habeant arbitrium* Hier. 99, 11-12, *ipse sibi causa* Ruf. 81, 13, ἐξ ἰδίας αἰτίας Iustn. 80, 15; *diversi motus, et variae voluntates... diversum accipient statum* Hier. 99, 15-16, *unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat* Ruf. 81, 17-18, συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἑκάστου βελτίοσι ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν Iustn. 81, 2-3.

([49]) μεταπτώσεις 81, 1 è reso con *lapsus vel casus* 81, 13; διακοσμήσει 81, 4 con *ordinatione ac dispensatione* 81, 20; βασιλευομένων 81, 5 con *iudicandi vel regendi* 81, 23.

([50]) Vedi *ut diximus* 81, 13.

([51]) *I Principi di Origene* (*cit.* alla n. 7), p. 202 n. 12 e 203 n. 14.

cettuale. Per meglio evidenziarli, li ho messi in corsivo e chiusi tra parentesi quadre.

Si vero ab huiuscemodi participatione neglegant atque dissimulent, tunc vitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius alius minus, ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur. *[Et quoniam, ut diximus, casus iste vel lapsus, quo de statu suo unusquisque declinat, quam plurimam in se habet diversitatem pro mentis ac propositi motibus, quod alius levius, alius vero gravius ad inferiora declinat:]* in hoc iam iustum iudicium dei providentiae est, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat. *[Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus,]* quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur, alii virtutum, alii principatuum, alii potestatum *[(quo in eos videlicet exerceant potestatem, qui 'habere super caput indigent potestatem'),]* alii thronorum ordinem, id est iudicandi vel regendi eos, qui hoc indigent, habentes officium, alii dominationem, sine dubio super servos; *[quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in dei participationem imitationemque profecerant, aequo iustoque iudicio divina contulit providentia.]* Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti, illis quos supra descripsimus sanctis beatisque ordinibus dispensandi subiecti sunt ac regendi; *[quorum adiutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint.]* Ex quibus aestimo, prout ego sentire possum, hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis, cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit, restituetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus dicens ad deum patrem de discipulis suis: "Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint"; et iterum ubi ait: "Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno"; et sicut confirmat nihilominus etiam Paulus apostolus dicens: "Donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi"; et sicut idem apostolus iam nos etiam in praesenti vita in ecclesia positos, in qua utique futuri regni est imitatio, ad hanc eandem unitatis similitudinem cohortatur dicens: "Ut eadem dicatis omnes, et non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in uno eodemque sensu atque in una eademque sententia".

Dei cinque passi che non trovano corrispondenza nel frammento greco il primo, il terzo e il quinto si possono tranquillamente ritenere sviluppi di Rufino volti a sottolineare e a chiarire i concetti espressi in modo conciso nel testo greco: il primo sviluppa l'idea di varietà dei moti e delle cadute delle creature razionali ([52]), il terzo

([52]) Con *ut diximus* 81, 13 Rufino si richiama a I 3, 8 ss.; 62, 20 ss. (il concetto

arricchisce con la reminiscenza di *I Cor.* 11, 10 l'asciutta e generica espressione del greco ἐξουσίαν τὴν ἐπί τινων 81, 4-5 ([53]), il quinto sottolinea il concetto di aiuto che gli uomini hanno dagli ordini angelici ([54]). Occorre rilevare come Rufino, grazie a questi interventi, riesca effettivamente a rendere più accessibili i concetti origeniani.

Il secondo e il quarto passo, a differenza degli altri, contengono un'idea veramente originale e che non si può liquidare senza esitazione come interpolazione di Rufino, come ha fatto Jean Daniélou ([55]). E' l'idea dei meriti delle creature razionali che determinano il loro passaggio agli ordini angelici ([56]). I meriti consistono nell'adesione a quel principio, a quella condizione primigenia in cui Dio ha creato gli esseri razionali, e inoltre nel progresso nell'imitazione di Dio.

Ora, prima di valutare l'autenticità di questa idea, occorre portare alla luce la principale divergenza tra la traduzione di Rufino e le altre due testimonianze, divergenza che molti studiosi hanno ignorato ([57]). In Rufino, a partire da *Ex his sane, qui in illo initio perman-*

di gradualità di caduta), e a I 6, 2; 80, 7-10 (il concetto di varietà dei movimenti degli esseri razionali).

([53]) Non mi sento di condividere quanto dice M. SIMONETTI (*Due note sull'angelologia origeniana*, "RCCM" 4, 1962, n. 106 p. 193): il testo di Giustiniano è per lui incompleto ed è Rufino a restituirci l'originale, in quanto "il testo origeniano doveva corredare le potestà di una precisazione parallela a quelle introdotte per i troni e le dominazioni, e... tale precisazione comportava l'allusione a *I Cor* 11, 10" (*loc. cit.*). In realtà anche gli angeli e i principati (τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν 81, 4), nominati subito prima delle potestà, non vengono caratterizzati con precise attribuzioni. Qualche perplessità deve poi essere sollevata sul carattere genuinamente origeniano dell'allusione a *I Cor.* 11, 10: le rare volte che questo passo è citato o riecheggiato nelle opere di Origene, nel *Commento al Cantico dei Cantici*, II, ed. W.A. BAEHRENS, Leipzig (GCS 33) 1925, p. 136, 6-7, 234, 16-18, e nell'*Omelia XXIII su Luca*, ed. M. RAUER, Leipzig (GCS 35) 1930, p. 156, 28-157, 2, ἐξουσία = *potestas* è inteso con il valore di κάλυμμα = *velamen* (la copertura del capo, segno di soggezione al marito, che Paolo prescriveva alle donne); non compare nessun riferimento alla categoria angelica delle potestà e a un loro rapporto con gli angeli di cui Paolo parla nel passo (διὰ τοὺς ἀγγέλους).

([54]) Il BARDY, *op. cit.* (alla n. 1), p. 128, coglie in questo passo l'eco di espressioni correnti nella lingua liturgica. Qest'uso di formule d'origine liturgica testimonia l'intervento interpolatorio di Rufino.

([55]) *Origène*, Paris 1948, pp. 213-214.

([56]) Per quest'idea cf. I 8, 1, I 8, 4; 101, 13-18, II 9, 6; 169, 28-170, 2, con le osservazioni di M. SIMONETTI, *art. cit.* (alla n. 53), pp. 189-194.

([57]) Si veda ad esempio l'analisi del passo di M. SIMONETTI (*art. cit.* alla n. 53), pp. 189-193 e i tre commenti recenti (*cit.* alla n. 7). Questo è molto strano, in quanto il De Faye (*op. cit.* alla n. 3), n. 1 p. 251, sebbene in termini non precisi e con

serunt ... 81, 18 ss., il tempo dei verbi è diverso da quello dei verbi del frammento greco e della traduzione di Gerolamo: il momento del progresso o della caduta delle creature razionali è collocato nel passato (*permanserunt* 81, 19, *moti* ... *sunt* 81, 28), quello del passaggio negli ordini angelici o nel genere umano nel presente (*sortiuntur* 81, 21) o nel passato ("prossimo", potremmo dire: *subiecti sunt* 82, 1, *institutum* 82, 5). Questa trasposizione dei piani temporali fa sì che quello che in Giustiniano e Gerolamo è l'esame del passaggio di stato delle creature razionali da questo mondo a quelli successivi in Rufino divenga la presentazione della caduta originaria (o del progresso originario) degli esseri creati tutti uguali, progresso o caduta che hanno determinato la varietà di questo mondo.

Che in questo caso sia Rufino ad alterare il concetto conservato nel frammento greco e in Gerolamo non mi sembra si possa mettere in dubbio: a prescindere per il momento da altre considerazioni, ci si deve chiedere perché sia gli *excerptores* greci sia Gerolamo avrebbero dovuto alterare un'idea che, così come appare in Rufino, è già "pericolosa" e accusabile di "eresia". Si consideri, ad esempio, che proprio quest'idea che la varietà di cadute degli esseri razionali dall'originaria unità abbia comportato la varietà di questo mondo, è riportata come eretica in un altro frammento della *Lettera a Mena* ([58]), a cui corrisponde un brano della versione rufiniana di II 1, 1; 107, 6-15:

οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων;

"Così essendo oltremodo vario il mondo e comprendendo tante differenti creature razionali, quale altra causa dobbiamo attribuire al suo costituirsi se non la varietà della caduta di coloro che non in modo uguale si sono distaccati dall'unità?".

eccessiva acrimonia nei confronti di Rufino, aveva già evidenziato questa sostanziale differenza.

([58]) *Fr.* XIV = XVIII Koetschau: MANSI, *op. cit.* (alla n. 27), p. 529 B, KOETSCHAU, *op. cit.* (alla n. 4), 107, 1-5, SCHWARTZ, *op. cit.* (alla n. 27), p. 211, 14-16, CROUZEL-SIMONETTI, Origène. *Traité des Principes cit.* (alla n. 7), II, n. 4 pp. 130-131.

Va poi osservato che nel prosieguo della trattazione, in I 6, 3, troviamo espresso chiaramente, in un frammento della *Lettera a Mena* (il XIII di cui poco fa abbiamo parlato), in Rufino (83, 9-84, 21) e in Gerolamo (*epist.* 124, 3; 98, 8-20), il concetto del passaggio di stato delle creature razionali tra questo nostro mondo e quelli futuri. L'argomento del sesto capitolo del I libro è poi, ricordiamo, la fine, per cui è improbabile che Origene considerasse così a lungo la caduta originaria come causa dell'attuale diversificazione del mondo.

Rufino, inoltre, per quanto alteri così radicalmente la prospettiva temporale, si sente in dovere di mantenere il riferimento al futuro, anche se il futuro di cui parla non è più quello del mondo o dei mondi successivi, ma è quello dell'apocatastasi, e dunque dell'eliminazione delle diversità delle creature razionali. E' impossibile che questo rinvio dalla caduta originaria alla futura restaurazione dell'unità degli esseri razionali fosse nell'originale senza lasciare la benché minima traccia nel frammento greco e nella traduzione di Gerolamo.

Ma vediamo adesso con calma i punti del passo in cui compare questo rinvio all'apocatastasi. Il primo comprende quell'importante elemento che abbiamo contrassegnato con il n. 2: *Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus, quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur* 81, 18-21. Si osservi che Rufino, in un certo modo, scinde l'indicazione temporale (e spaziale) ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει 81, 3-4, traducendo ἐν τῇ διακοσμήσει con *in ordinatione ac dispensatione mundi* 81, 20, che diviene dunque l'attuale ordinamento del mondo (vedi *sortiuntur* 81, 21) e sviluppando l'idea di ἐσομένῃ in quella di *futuro fini* 81, 18. Con *quod futuro fini simile esse descripsimus* Rufino si richiama esplicitamente all'inizio del § 2 di questo capitolo ([59]), in cui leggiamo (*sc.* nella traduzione di Rufino) che dalla fine, fine non di questo mondo, ma di tutti i mondi, e cioè dall'apocatastasi ([60]), noi conosciamo l'inizio. Se è

([59]) *Talem igitur finem videntes, cum 'omnes inimici subiecti erunt Christo', et cum 'novissimus inimicus destruetur mors', et cum 'tradetur a Christo, cui omnia subiecta sunt, regnum deo et patri': ab isto, inquam, tali fine rerum contemplemur initia. Semper enim similis est finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium* 79, 19-80, 2.

([60]) I riferimenti a *I Cor.* 15, 24-27 (a 79, 19-21) non lasciano dubbi in proposito.

dunque sicuro che Rufino ha qui introdotto il concetto di apocatastasi, derivandolo in modo forzato da ἐν τῇ ἐσομένῃ... διακοσμήσει, ha molto probabilmente introdotto anche l'idea di permanenza di alcuni esseri razionali nella condizione iniziale, tanto più che tale permanenza difficilmente si può collocare nel mondo o alla fine del mondo attuale.

Se veniamo ora al passo della traduzione di Rufino corrispondente all'ultimo periodo del frammento greco e della traduzione di Gerolamo, cioè a *Ex quibus aestimo* ... 82, 3 ss., notiamo un'analoga alterazione. In primo luogo, con *Ex quibus* 82, 3-4 che si riferisce a *Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti* ... *sunt* 81, 27-28, sparisce completamente in Rufino il concetto di provenienza del genere umano da altre categorie di creature razionali, concetto che, come si è visto, trova larga espressione nel frammento greco, mentre è condensato da Gerolamo.

Rufino sembra aver compensato l'omissione di κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ... κυριότητας 81, 7-9 con l'interpolazione del passo n. 5, lo sviluppo cioè del concetto di aiuto angelico.

Non è difficile dare spiegazione dell'omissione di Rufino: dal momento che egli ha presentato questa caduta come caduta dall'indifferenziata condizione originaria (*de statu primae beatitudinis* 81, 27), non poteva lasciare traccia dell'ipotesi della provenienza del genere umano da differenti categorie di esseri razionali.

A parte questo, si noti che a συστήσεται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐν τῷ καθ'ἕνα κόσμῳ 81, 9-10 corrisponde in Rufino *aestimo* ([61])... *hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis, cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit, restituetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus* ... 82, 4-7 e ss. Con *institutum* 82, 5, infinito perfetto passivo, Rufino pone la costituzione del genere umano, determinata dalla caduta di cui si è appena parlato, in questo mondo (significativo è il pronome dimostrativo *hunc* prima di *ordinem humani generis* 82, 4); eppure anche qui egli si sente in dovere di mantenere l'idea di futuro espressa in ἐν τῷ καθ'ἕνα κόσμῳ e il ri-

([61]) Si noti che *aestimo*, seguito dalla formula di modestia *prout ego sentire possum* 82, 4, corrisponde a τάχα 81, 9 di Giustiniano e a *forsitan* 98, 2 di Gerolamo. Non c'è in questo caso nella traduzione di Rufino una maggiore cautela di espressione rispetto alle altre due testimonianze.

ferimento a *Is.* 65, 17 (66, 22), riferimento che, come si è già detto, era sicuramente presente nell'originale, dal momento che si trova anche nella traduzione di Gerolamo (*hominum constabit genus in uno aliquo ex mundis, quando iuxta Esaiam 'caelum et terra nova' fient* 98, 2-4).

Rufino, come nel caso visto sopra, utilizza l'idea di futuro per rimandare all'apocatastasi: si consideri *in illam unitatem* 82, 7 e la serie di citazioni del Nuovo Testamento che si succedono fine al termine del paragrafo, tra cui particolarmente significativa è quella di *Io.* 17, 20-23 (*"Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint"; et iterum ubi ait: "Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno"* 82, 8-12). Si tenga presente che *Io.* 17, 21, spesso associato a *I Cor.* 15, 28 (*ut sit Deus omnia in omnibus*), è sempre addotto nel *Perì Archôn* in riferimento all'apocatastasi. Leggiamo, ad esempio, nel sesto capitolo del III libro, dedicato anch'esso alla fine: *Cum vero res ad illud coeperint festinare, 'ut sint omnes unum', sicut est 'pater cum filio unum', consequenter intellegi datur quod, ubi omnes 'unum' sunt, iam diversitas non erit* III 6, 4; 286, 6-9; oppure, poco più avanti: *In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, 'ut unum sint', et 'cum deus fuerit omnia in omnibus'. Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis...* III, 6, 6; 287, 21-25 ([62]).

Tornando al nostro passo, osserviamo che Rufino da una parte introduce l'idea di apocatastasi, dall'altra mantiene un elemento del testo originario che con tale idea contrasta: si tratta di *cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit* 82, 6. *Is.* 65, 17 (66, 22), ricordiamo, è addotto da Origene in III 5, 3 a sostegno della tesi che dopo la fine di questo mondo ce ne sarà un altro, come il nostro differenziato ([63]). Rufino, invece, tende a presentare il rinnovamento

([62]) Gli altri passi in cui compare *Io.* 17, 21, sempre ad indicare l'apocatastasi, sono: II 3, 5; 120, 24-29, III 6, I; 280, 22-281, 5 e 282, 7-9;

([63]) *Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: "Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus"* 273, 5-7. La fedeltà sostanziale della traduzione di Rufino è qui comprobata da

del cielo e della terra nel "secolo futuro" (82, 5) come momento di annullamento delle diversità fra le creature razionali, come ritorno a quell'unità originaria la cui perdita ha causato la differenziazione del mondo attuale.

Görgemanns e Karpp, che nel commento a questo passo avvertono la gravità dell'alterazione ([64]), suppongono che tutto il complesso di citazioni del Nuovo Testamento che conclude il paragrafo, in pratica tutto il brano compreso tra *restituetur in illam unitatem* e *sententia* 82, 6-19, sia interpolazione di Rufino.

L'ipotesi dei due studiosi è certo plausibile, se si considera in primo luogo che tutte queste citazioni insistono, come si è visto, sul concetto di unità, che è estraneo all'argomentazione origeniana, in secondo luogo che interrompono troppo a lungo l'esame del diverso grado di caduta degli esseri razionali. Si tenga presente che il frammento della traduzione di Gerolamo, dopo la reminiscenza di *Is.* 65, 17 (66, 22) *quando iuxta Esaiam, 'caelum et terra nova' fient*, prosegue con la considerazione della "caduta" gravissima di alcuni esseri razionali che comporta la loro futura trasformazione in demoni (*Qui vero non fuerint meriti, ut per genus hominum revertantur ad pristinum statum, fient 'diabolus et angeli eius', et pessimi daemones, ac pro varietate meritorum in singulis mundis diversa officia sortientur* 98, 4-8). A questo passo della traduzione di Gerolamo corrisponde in Rufino, con la solita trasposizione temporale dal futuro al presente ([65]), l'inizio del § 3: *Sciendum tamen est quosdam eorum, qui ex illo uno principio, quod supra diximus, dilapsi sunt, in tantam indignitatem ac malitiam se dedisse, ut indigni habiti sint institutione hac vel eruditione, qua per carnem humanum genus adiutorio caelestium virtutum instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii et repugnantes his, qui erudiuntur atque imbuuntur, existant* 82, 20-25.

quella di Gerolamo, *epist.* 124, 9; 105, 13-16: *Vis discere, quod post corruptionem huius mundi alius sit futurus? audi Esaiam loquentem: "Erit caelum novum, et terra nova, quae ego facio permanere in cospectu meo".*

([64]) *Op. cit.* (alla n. 7), p. 223, n. 14: "Danach beschreibt die Jesaja-Stelle einen künftigen Kosmos mit seiner Diversität von Vernunftwesen. Ruf. dagegen scheint die Stelle auf den Endzustand der "Einheit" zu beziehen".

([65]) Vedi *Qui ... non fuerint meriti ..., fient ..., sortientur* in Gerolamo, 98, 4-8, mentre in Rufino abbiamo *Sciendum ... quosdam eorum, qui ex illo uno principio ... dilapsi sunt, ... se dedisse, ut ... habiti sint ..., existant* 82, 20-25.

Ritengo dunque che in questo caso non sia Gerolamo a riassumere, ma Rufino ad ampliare il testo originale, facendo largo uso di citazioni delle Sacre Scritture, quasi a supporto del concetto nuovo introdotto. E infatti il numero e la consistenza delle citazioni sembrerebbe quasi il segno della consapevolezza che Rufino aveva dell'entità dell'alterazione compiuta ([66]).

Del resto anche nel raffronto con il frammento della *Lettera a Mena* abbiamo constatato questa tendenza ad ampliare, anche se per qualche elemento presente in Rufino e assente nel testo greco il giudizio sull'autenticità si fa assai difficile. Abbiamo infatti lasciato in sospeso il passo n. 4, sul progresso nell'imitazione di Dio da parte di alcuni esseri razionali.

E' questo, ritengo, l'unico elemento della traduzione rufiniana del passo che ci conservi qualcosa di sicuramente autentico omesso dagli *excerptores* palestinesi. Se esaminiamo bene il contenuto del frammento, ci accorgiamo che non è affatto fornita (in 81, 3-6) la causa del passaggio dell'essere razionale tra gli ordini angelici, mentre per la costituzione del genere umano viene addotta come causa una caduta non completa. Se riguardiamo quel frammento della traduzione di Gerolamo sulla fine del mondo che presenta molte analogie col nostro, troviamo la menzione del progresso di alcuni esseri razionali dovuto alla loro attività (*propter industriam* 99, 10-11), che determina il passaggio all'ordine angelico. Vi è pertanto una grave lacuna concettuale nel frammento greco, che il passo di Rufino ci aiuta a colmare.

Vediamo dunque con quanta cautela bisogna procedere nell'esame delle testimonianze: occorre giudicare caso per caso, senza ritenere che una o più alterazioni destituiscano di ogni credibilità una testimonianza.

Al termine di questo esame, ritengo di dover cercare di proporre una spiegazione per l'alterazione sostanziale che abbiamo riscontrato nella versione di Rufino. Egli, in luogo della successione di mondi, in luogo del passaggio di stato degli esseri razionali, determinato da meriti e demeriti precedenti, da questo mondo a quello, o a quelli futuri, vuole presentare il quadro delle differenze tra esseri razionali nel mondo attuale, differenze causate dalla perdita dell'ori-

([66]) Una tale utilizzazione delle citazioni delle Sacre Scritture ho potuto constatare in III 1, 12; 215, 4-216, 17, *op. cit.* (alla n. 10), pp. 109-115.

ginaria unità e che spariranno con il ricostituirsi di questa unità nell'apocatastasi. Rufino sembra dunque temere e voler qui eliminare il concetto di passaggio di stato, di varietà di condizioni che si trasmettono dall'uno all'altro mondo.

Il fatto è, come si è visto, che questo concetto è da lui in parte conservato nel successivo § 3, laddove è presentata l'ipotesi della redenzione dei demoni ([67]) (anche se il concetto di mondi futuri è da lui sostituito con quello di secoli futuri ([68])). Il lettore rimane pertanto disorientato, in quanto da una parte trova il rinvio ad una fine definitiva, all'apocatastasi, con l'eliminazione delle diversità tra gli esseri razionali, dall'altra trova il rinvio al succedersi dei secoli e alla diversità di condizione degli esseri razionali in ciascuno di essi.

Questa è una di quelle incongruenze della versione di Rufino che, come si è detto prima, derivano dall'alternanza di manomissione del testo e traduzione fedele.

Ci si può allora legittimamente chiedere, con il Denis ([69]), se i riferimenti all'apocatastasi che si trovano prima di questo passo nei §§ 1-2 ([70]) non siano stati analogamente introdotti da Rufino là dove Origene parlava della fine di questo mondo. Il rapporto di somiglianza tra fine (= apocatastasi) e inizio (= originaria condizione dei νόες) che troviamo nella traduzione di Rufino al principio del § 2 ([71]) può essere stato nell'originale il rapporto tra la fine di questo mondo e inizio di quello successivo. E' un concetto che non solo troviamo in un passo della *Lettera ad Avito* collocato dal Rius Camps a conclusione del capitolo quinto e come introduzione al sesto ([72]), ma

([67]) Vedi soprattutto *Interim tamen ... facultate perpetitur* 84, 6-21.

([68]) Vedi *in futuris saeculis* 83, 10-84, 1, che corrisponde a καθ'ἕκαστον κόσμον ἢ τινας κόσμους del fr. XIII di Giustiniano (83, 6) e a *in aliquo mundo, vel mundis* di Gerolamo (98, 9).

([69]) M.J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, p. 351: "J'entrevois qu'il cherchait à s'y rendre compte de l'état des âmes dans le siècle futur, et même dans les siècles futurs, où devait se continuer leur éducation, et nullement de leur état final, lorsqu'à force d'épreuves leur nature serait enfin réparée".

([70]) Vedi *In unum sane* ... I 6, 1; 79, 3 ss. e *Talem igitur finem* ... I 6, 2; 79, 19 ss.

([71]) *Ab isto* ... 79, 21 ss.

([72]) *Art. cit.* (alla n. 46), pp. 218-219. Trattasi di *epist.* 124, 3; 97, 22-26: *Rursumque nasci ex fine principium, et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si neglegentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est, homo fiat.*

anche in II 1, 3, nella traduzione rufiniana ([73]).

Senza dunque arrivare a nutrire una sfiducia completa nella traduzione di Rufino, come fa il De Faye per questo capitolo ([74]), dobbiamo essere molto guardinghi nel servircene.

Questo conferma le conclusioni a cui sono approdato nel mio libro ([75]): "altro è valutare in che misura Rufino sia riuscito a raggiungere lo scopo che si proponeva con la traduzione del *Perì Archôn* (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 stabilire la fedeltà rispetto all'originale (fedeltà sostanziale, s'intende)".

Non si possono confondere i giudizi su questi due aspetti della traduzione di Rufino: se infatti possiamo grandemente apprezzare il carattere divulgativo del suo lavoro, non possiamo dimenticare, qualora cerchiamo di definire il pensiero origeniano nel *Perì Archôn*, che le idee dell'originale non sempre sono state mantenute inalterate, sia nei dettagli sia nel loro articolarsi complessivo.

([73]) *Videndum est ne forte similis initio exitus quoque huic mundo conveniat. Dubium enim non est quin finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit, quae utique varietas in huius mundi fine depraehensa causas rursum diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit, quo scilicet huius mundi finis initium sit futuri* 109, 3-8.

([74]) *Op. cit.* (alla n. 3), n. 1 pp. 250-252.

([75]) *Op. cit.* (alla n. 10), pp. 209-210.