

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia e geografia d'Europa. Spazio, linguaggi,
istituzioni e soggetti in età moderna e contemporanea

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 11/A6

Settore Scientifico disciplinare: M-STO 07

Il destino del *Contra Celsum* nel '400-'700 in Europa

Presentata da: Wu Gongqing

Coordinatore Dottorato

Alberto De Bernardi

Relatore

Alberto Melloni

Esame finale anno 2013

In memoria del Maestro Pier Cesare Bori

INDICE

Prefazione	8
Capitolo Primo. La prima traduzione latina del <i>Contra Celsum</i> e l'umanesimo italiano	10
1. Gli <i>studia humanitatis</i> e la rinascita della patristica	10
2. L'umanesimo a Roma e la patristica nei decenni centrali del Quattrocento	12
3. Cristoforo Persona e la sua traduzione latina del <i>Contra Celsum</i>	15
4. La prima edizione del <i>Contra Celsum</i>	18
1) Analisi della dedica di Persona	18
2) Analisi della traduzione latina di Persona	24
3) Conclusione	29
5. La ricezione di Origene e <i>Contra Celsum</i> in Pico e Ficino	29
1) Origene e il <i>Discorso sulla dignità dell'uomo</i> di Pico della Mirandola	29
A. L'indeterminatezza umana e <i>I Principi</i> di Origene	29
B. La Cabala e l'esoterismo nel <i>Discorso</i>	31
2) La magia di Marsilio Ficino e il <i>Contra Celsum</i>	37
6. La seconda edizione del <i>Contra Celsum</i> nel 1514	39
1) La prefazione umanistica di Costanzo Ieroteo	39
2) La collezione di opinioni origeniane: le <i>Sententiae collectae Origenis</i>	40

Capitolo Secondo. L'editio princeps di David Hoeschel nel 1605	44
1. La eco prolungata del <i>Contra Celsum</i> nel Cinquecento	44
2. David Hoeschel e la tradizione umanistica di Augusta	46
3. Uno sguardo generale all' <i>editio princeps</i> del <i>Contra Celsum</i>	48
4. La dedica di Hoeschel, umanistica od apologetica?	50
5. Il greco originale di fianco alla traduzione latina del Gelenio	52
1) Analisi del testo greco	55
2) Il confronto fra le due tradizioni latine	56
6. Le annotazioni e l'indice di Hoeschel	59
Capitolo Terzo. William Spencer e la ricezione del <i>Contra Celsum</i> presso i Neoplatonici di Cambridge nella seconda metà del 600	62
1. L'edizione del William Spencer del 1658	62
1) L'introduzione generale	62
2) La posizione neutrale di William Spencer: la prefazione	63
3) Le annotazioni critiche di Spencer	65
2. I Neoplatonici di Cambridge ed Origene	67
1) Il conflitto religioso nell'Inghilterra della seconda metà del Seicento	67
2) Il ricorso dei neoplatonici di Cambridge a Origene	69
3. Il <i>The True Intellectual System of the Universe</i> e il <i>Contra Celsum</i>	72
4. Conclusioni	75
Capitolo Quarto. Il <i>Contra Celsum</i> in Francia nel Settecento	76
1. La prima traduzione francese di Élie Bouh éreau	76
1) La figura di Bouh éreau e le ragioni della sua traduzione	76
2) La traduzione francese di Bouh éreau	78

3) La polemica attorno al <i>Contra Celsum</i> nel 1733	74	83
2. L'apogeo degli studi filologici: Charles Delarue e la sua edizione del <i>Contra Celsum</i> del 1733		85
1) La figura di Charles Delarue (1685-1739) e il <i>Corpus</i> di Origene		85
2) Il <i>Contra Celsum</i> nel <i>Corpus</i> , manoscritti e traduzione		86
3) Le annotazioni critiche		92

Capitolo Quinto. Lorenzo Mosheim e il *Contra Celsum* in Germania

1. La figura di Lorenzo Mosheim	96	
2. La traduzione tedesca del <i>Contra Celsum</i>		96
1) Le edizioni che Mosheim usava		96
2) La traduzione tedesca: principi e qualità		99
3) I motivi della traduzione: storiografia e apologetica		100
3. La ridefinizione della figura di Celso: da epicureo a platonico		103

Capitolo Sesto. Il *Contra Celsum* nell'Italia del Settecento: un punto di vista giansenista

1. Pietro Tamburini e il giansenismo in Italia	109	
2. La lettura di Tamburini del <i>Contra Celsum</i>		111
1) La Religione rivelata vs Filosofia (Ragione)		112
2) Intolleranza religiosa contro i libertini e Deisti		114
3) La critica di teoria della società moderna		116
3. La necessità dell'autorità		118
1) La Controriforma e l'autorità della Chiesa cattolica		118
2) L'autorità della fede vs l'autorità della Ragione: contro Rousseau		121
4. Conclusione		122

Conclusioni della Tesi	123
Bibliografia	128
1. Gli strumenti	128
2. Le opere di Origene	128
3. Studi	130
A. Studi generali su Origene e il cristianesimo antico (secondo l'ordine cronologico di pubblicazione)	130
B. Fonti sulla ricezione di Origene nell'età moderna (secondo l'ordine cronologico di pubblicazione)	131
Ringraziamenti	134

Prefazione

Il *Contra Celsum* di Origene – probabilmente il capolavoro apologetico dell'antica teologia cristiana assieme al *De Civitate Dei* di Agostino – fu trascurato per secoli. Si adducono due ragioni per spiegare questa sorta di oblio: anzitutto, nel secondo Concilio di Costantinopoli del 553, la dottrina di Origene fu condannata e da allora in poi la lettura delle opere del padre alessandrino fu vietata, (circostanza che non impedì che i suoi scritti fossero letti da non pochi teologi come Tommaso d'Aquino e Eckhart). In secondo luogo, il *Contra Celsum*, che circolò e divenne celebre quale scritto di apologetica anti-pagana, divenne superfluo dopo che il cristianesimo ebbe sconfitto tutti i suoi avversari ed assunse una posizione di egemonia politica, religiosa e culturale. Inoltre, il venir meno dell'attenzione per il *Contra Celsum* è confermata dal fatto che fino al 1481 esso non conobbe alcuna traduzione latina, restando ignoto al medioevo latino.

Il destino di Origene mutò nel Quattrocento. Dalla prima traduzione latina di Cristoforo Persona nel 1481 fino al Settecento, il *Contra Celsum* fu tradotto in varie lingue e pubblicato ripetutamente in edizioni spesso di grande interesse. Assieme al *Contra Celsum* anche gli altri scritti di Origene, ad esempio *I Principi* e i grandi commenti biblici, furono pubblicati e studiati in tutta Europa. Si può dire che dal Quattrocento al Settecento la cultura europea fu testimone di una vera reviviscenza origeniana e il padre alessandrino non era più visto come eretico ma come testimone dell'ortodossia. Origene non venne più considerato come una figura superflua nell'apologia cristiana, ma come una fonte preziosa per attaccare scettici e libertini. Altro discorso varrebbe per la teologia orientale, dove l'eredità della condanna del 553 continuò a pesare.

La mia tesi vorrebbe seguire la traccia di questo cambiamento nel guardare la figura di Origene e il *Contra Celsum* nello specifico, che ha segnato la cultura

europea. Mi domando anzitutto in quale prospettiva la cultura moderna abbia potuto recepire Origene e il suo *Contra Celsum*. Per rispondere a questa domanda, muoverò da un'analisi delle edizioni del *Contra Celsum* che si sono succedute dal Quattrocento, esaminandole singolarmente per coglierne le motivazioni e l'approccio. Sulla base di queste analisi, la tesi cercherà di esplorare quale ruolo la diffusione del *Contra Celsum* abbia avuto nello sviluppo della modernità

Capitolo Primo

La prima traduzione latina del *Contra Celsum* di Origene e l'umanesimo italiano

1. Gli *studia humanitatis* e la rinascita patristica

Il Rinascimento nato in Italia si caratterizzò prima di tutto per l'amore dei classici. Per gli studiosi del tempo, gli *studia humanitatis* si realizzavano solo attraverso la ricerca sui classici. Sono essi ad offrire nutrimento spirituale all'uomo moderno che, assediato dallo scolasticismo medievale, cercava ardentemente un nuovo modo di pensare e vivere. Rispetto a questo obiettivo, i classici, gli scrittori greci e romani antichi, assunsero al ruolo di punto di riferimento intellettuale e spirituale.

I motivi per cui gli umanisti si volsero anche alla ricezione dei Padri della Chiesa furono molteplici. In primo luogo, dal punto di vista letterario e retorico, gli scritti patristici sono simili agli scritti filosofici antichi, nel senso che i Padri latini e greci erano condizionati fortemente proprio da quelle tradizioni letterarie e retoriche. Gli scritti degli autori cristiani antichi presentavano lo stesso valore dal punto di vista retorico che gli umanisti, che credevano che la retorica fosse uno dei fondamenti della civiltà e un esercizio spirituale, cercavano negli autori profani.

In secondo luogo, come Trinkhaus ha rilevato, l'atteggiamento degli umanisti verso l'umanità era inseparabile dal concetto di uomo come *imago Dei*¹. L'esegesi patristica di Genesi 1:26: “facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza”, portò a concepire l'uomo come “creatore”. Il commentario di

¹ Trinkhaus osserva: “They find it almost impossible to define man and to discuss him except in terms of his relationship to the nature of the divine and its influence and action in the world”. Si veda Ch. E. Trinkhaus, *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*, Notre Dame (Indiana), 1970, p. 3.

Agostino al Genesi e il suo *De Trinitate* furono le fonti fondamentali per Petrarca e Salutati quando articolarono il tema. Gli umanisti del Quattrocento cominciarono a riferirsi ad altri Padri latini come Lattanzio e in particolare alla tradizione greca, che risaliva fino a Origene. Questa tradizione offriva una visione positiva dell'umanità e del libero arbitrio proprio in rapporto all'*imago Dei*.

In terzo luogo, gli umanisti ammirarono la spiritualità che vedevano incarnata negli scritti patristici. A loro giudizio l'essere umano moderno era immerso in un mondo pieno di frustrazioni, dubbi e paure. Di fronte di questi dilemmi, concordavano nella convinzione che la fede dovesse avere, come Charles Stinger riassume, un centro psicologico ed esistenziale dell'uomo, distinguendosi dallo scolasticismo del tempo, prevalentemente epistemologico e metafisico². Gli umanisti, stanchi del rigido scolasticismo, si rivolse agli scritti cristiani antichi per trovare una nuova spiritualità

Oltre ai tre argomenti suddetti, la reviviscenza patristica va attribuita anche ad uno specifico evento: il Concilio di Firenze del 1439. In tale Concilio, il famoso umanista Ambrogio Traversari (1386-1439), che dedicò tutta la propria vita alla ricerca patristica, svolse un ruolo significativo. Grazie alla sua traduzione latina dell'*Adversus Eunomium* di S. Basilio, Bessarione, l'influente metropolita di Nicea, si persuase della giustezza e fondatezza dell'interpretazione che la delegazione latina dava dei rapporti intratrinitari. Il supporto di Bessarione risultò decisivo per l'unione finale sancita dal Concilio, nonostante fosse soltanto formale. Poco dopo la missione italiana, Bessarione tornò a Costantinopoli, dove i fautori dell'unione trovarono un clima ostile tra la popolazione e il clero, in particolare i monaci. Una parte di quelli che avevano firmato il decreto di unione rividero le loro posizioni. A causa di questo clima e della nomina a cardinale da parte del papa Eugenio IV il 18 dicembre 1439, comunicatagli mentre si trovava a Costantinopoli, Bessarione

² Si veda Ch. Stinger, *Italian Renaissance Learning And The Church Fathers*, in *The Reception Of the Church Fathers in the West*, 2 vols, Leiden, 2001, vol. 2, p. 480.

si recò nuovamente in Roma nel 1440. A Roma Bessarione organizzò un'accademia informale che raccoglieva gli ellenisti bizantini emigrati e gli umanisti italiani, molti dei quali furono coinvolti nella ricerca patristica. Tra questi il traduttore più prolifico fu uno studioso greco emigrato in Italia, Giorgio di Tribisonda, che tradusse molti scritti greci in latino, incluso il *De vita Moysis* di Gregorio di Nissa.

2. L'umanesimo a Roma e la patristica nei decenni centrali del Quattrocento

Firenze, culla del Rinascimento, fu sempre al centro degli *studia humanitatis* fino a metà del Quattrocento. La situazione mutò profondamente nei decenni successivi, quando Roma iniziò a sostituire Firenze. Secondo alcuni studiosi come Eugenio Garin e John F. D'Amico, tale cambiamento si dovrebbe attribuire anzitutto alla crisi politica di Firenze: sebbene i principi di Firenze patrocinassero gli artisti di grande successo, il popolo di Firenze sentiva che la propria libertà era stata distrutta dalla tirannia dei Medici³. Inevitabilmente sorsero duri contrasti circa la legittimazione di chi deteneva il potere e venne meno quell'ambiente tranquillo a cui gli umanisti aspiravano. Gli umanisti cominciarono a recarsi a Roma per realizzare i loro progetti di studio e ricerca sotto la protezione della curia pontificia⁴.

C'è anche una ragione specifica per cui Roma divenne il centro della ricerca patristica degli umanisti nei decenni centrali del Quattrocento. L'umanista Tommaso Parentucelli fu eletto Papa col nome di Niccolò V (1447-1455). Come studioso della classicità, Parentucelli era cresciuto nell'ambiente del Cardinale di Bologna Niccolò Albergati, con il quale egli aveva viaggiato molto in Italia per

³ Si veda E. Garin, *Italian Humanism*, translated by Peter Munz, Oxford, 1965, pp. 78-81, anche l'introduzione di J. F. D'Amico in *Renaissance Humanism in Papal Rome*, London, 1983.

⁴ Si veda J. F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome*, cit., p. 4: "Roman humanism can best be defined as crucial, i.e. dependet upon the patronage of a court or courts".

scoprire e raccogliere manoscritti. A lui si deve, ad esempio, il recupero dell'epistolario di Gregorio Nazianzeno proveniente da Costantinopoli. Appena eletto papa, Niccolò V sentì di avere le risorse sufficienti per fare diventare la corte papale il centro dell'umanesimo. Nella realizzazione di questo sogno ebbe un ruolo decisivo la raccolta dei manoscritti classici e patristici realizzata in vista della fondazione della Biblioteca Vaticana.

L'aspetto più importante di quest'ultimo progetto di Papa Niccolò V riguardava la promozione di traduzioni dei testi greci in latino. Molti umanisti, minacciati dalla crisi politica di Firenze, trovarono una nuova sicurezza legandosi alla corte papale e accettando incarichi di traduzione. Fra i traduttori patristici, la figura più rilevante fu quella di Giorgio di Trebisonda che, dal 1447 al 1452, tradusse non solo vari testi classici, inclusi l'*Almagesto* di Tolomeo e le *Leggi* di Platone, ma anche le *Omellerie su Matteo* di Giovanni Crisostomo, il *De praeparatione Evangelica* di Eusebio e altri scritti degli autori cristiani antichi.

Dopo Niccolò V, il patrocinio delle attività umanistiche proseguì con i Papi successivi, fra cui spiccano, quali protettori degli *studia humanitatis*, Pio II (1458-1464) e Sisto IV (1471-1484). Non fu però solo la corte papale a svolgere il ruolo di centro di promozione culturale. Quando la corte papale ritornò a Roma dopo la lunga permanenza di Eugenio IV a Firenze, Bologna e Ferrara, la Città Eterna tornò ad essere la sede naturale dei cardinali, i principi della Chiesa. Molti di questi sostennero il lavoro degli umanisti di traduzione degli autori cristiani antichi. Ad esempio, il vescovo francese Jean Jouffroy (1412-1473) commissionò a Francesco Griffolini la traduzione delle *Omellerie sulla prima lettera ai Corinzi* di Giovanni Crisostomo. Durante il pontificato di Pio II, Pietro Balbi (1399-1479) fu il traduttore più prolifico. Oltre alla *Teologia Platonica* di Proclo e a cinque orazioni teologiche di Gregorio Nazianzeno, dedicate al Cardinale Nicola Cusano, Balbi tradusse le *Omellerie sulle statue* del Crisostomo per Papa Pio II.

Si può per questo dire che l'umanesimo di Roma si caratterizzò concretamente come “curiale”, come afferma John D'Amico⁵. Il lavoro degli umanisti a Roma, infatti, dipese in larga misura dal patrocinio della corte papale e dei prelati, questo perché all'epoca Roma era ormai una città controllata dai pontefici e dal potere ecclesiastico. Non solo il clero ma anche il governo civile di Roma era legato ai pontefici, circostanza che fece sì che gli umanisti a Roma, per immergersi in un simile ambiente, dovettero subire un processo di “clericalizzazione”, soprattutto dopo che la Curia ebbe offerto esclusivamente al clero i ruoli che in passato erano stati aperti anche ai laici. Sempre più umanisti passarono al clero: Angelo Poliziano ricevette gli ordini minori, Marsilio Ficino divenne sacerdote e Pico della Mirandola protonotario apostolico. Con un'identità clericale, gli umanisti a Roma poterono praticare di *studia humanitatis* in modo più conveniente.

Se la “clericalizzazione” fosse considerata semplicemente come il segno della dipendenza degli umanisti dalla Curia papale, tale dipendenza dovrebbe avere un carattere unilaterale. In realtà, anche la Curia ebbe bisogno del supporto dagli umanisti. Dal punto di vista politico, gli umanisti potevano argomentare e difendere le posizioni politiche della curia pontificia. Nel periodo del grande scisma e della controversia contro la Riforma, il supporto degli umanisti fu assai prezioso, sia attraverso i loro scritti sia attraverso il loro talento come segretari. Dovendosi confrontare con i governi secolari dell'Europa del tempo, i Papi sapevano che la superiore cultura degli umanisti era un forma di promozione assai importante, mediante la quale presentare la Curia papale come una forza culturale uguale, se non superiore, a qualsiasi altra corte secolare. In tal modo, il papato si sforzò di ottenere la guida intellettuale e culturale dell'Europa occidentale, avvalendosi almeno in parte dell'umanesimo⁶.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 9.

Un ultimo fattore fondamentale per l'umanesimo "romano" non dovrebbe essere dimenticato: molti studiosi greci bizantini fuggirono in Italia a cominciare dalla fine del Trecento e in particolare dopo che l'Impero Bizantino fu distrutto dai turchi nel 1453. Gli emigrati portarono con sé non solo i manoscritti greci antichi, ma anche una profondissima conoscenza del greco antico. Per gli umanisti italiani, l'arrivo di questi dotti greci segnò, per così dire, l'arrivo di una sorta di "vangelo culturale". Grazie alla presenza degli esuli bizantini a Roma, oltre che in altre città italiane, gli umanisti poterono migliorare la loro conoscenza del greco antico e studiare la filosofia greca e la patristica greca.

In questo quadro storico-culturale va collocata la traduzione latina del *Contra Celsum*.

3. Cristoforo Persona e la sua traduzione latina del *Contra Celsum*

La prima edizione latina del *Contra Celsum* di Origene si deve a Cristoforo Persona nel 1481. Nato nel 1416, discendente di una famiglia patrizia di Roma, come altri umanisti, Persona si recò a Bisanzio per imparare il greco antico. Annoverato come autorevole esponente della cerchia di prelati raccolta attorno al Cardinale Isidoro di Kiev (1385-1463), figura umanistica autorevole come il già ricordato Bessarione, grazie al suo aiuto, Persona divenne priore del monastero romano di S. Balbina sull'Aventino. Per il suo grande contributo alla traduzione degli autori cristiani antichi, fu nominato da Sisto IV come terzo bibliotecario Vaticano nel 1484. Sfortunatamente, però, la sua attività nella Biblioteca Vaticana fu molto breve: colpito dalla peste, morì assai presto, nel 1485.

Come per molti umanisti di Roma, l'attività umanistica di Persona si caratterizzò come "curiale". La maggiore parte delle sue traduzioni degli scritti patristici fu dedicata a Papa Sisto IV, grande patrono degli umanisti come era stato Niccolò V. Prima di tradurre il *Contra Celsum* di Origene, Persona aveva già

tradotto un ampio corpus dei sermoni morali del Crisostomo (“Quorum hec, vidi Chrisostomi sermones non paucos, quos e grecis latinis fecisti”⁷) e aveva dimostrato la sua piena padronanza del greco.

Tuttavia, il compito di tradurre il *Contra Celsum* non fu attribuito a Persona sin dall’inizio. Il manoscritto del *Contra Celsum* era stato affidato per la traduzione da Niccolò V al bizantino Teodoro Gaza come un *desideratum* papale. Quando però il manoscritto greco fu trasportato da Costantinopoli e Niccolò V sollecitò il Gaza a tradurlo in latino, questi si dichiarò troppo occupato da un altro lavoro. Gaza stesso ci informa delle motivazioni del suo declinare la richiesta papale:

Quem librum, quia elegantissimus est, et in fidei christianae defensionem conscriptus, Nicolaus pontifex, et si de se erat novorum operum et graecorum precipue cupientissimus, meo hortatu Constantinopolim misit qui ad se coemptum deferret. Delatumque mox mihi ostendit, dixitque velle se ei quidvis premii polliceri, qui latinum hunc faceret. Et sane ipse id opus aggressus essem ac lubens, nisi me tunc alia gravis traductio preoccupasset⁸.

Cio è

Quel libro [cio è *Contra Celsum*] elegantissimo e scritto a difesa della fede cristiana, il Papa Niccolò, già pieno di desiderio di nuove opere, soprattutto greche, su mia sollecitazione mandò a Costantinopoli qualcuno che lo acquistasse e glielo portasse. Appena gli fu portato, me lo mostrò e disse che avrebbe concesso qualsiasi

⁷ Si veda alla lettera di Teodoro Gaza pubblicata assieme all’edizione del Persona.

⁸ *Ibid.*

premio a chi lo avesse tradotto in latino. E certo io stesso avrei affrontato il lavoro con piacere, se allora non ci fosse stata un'altra importante traduzione che mi preoccupava.

Il compito di tradurre il *Contra Celsum* fu infine affidato a Persona. Secondo le ricerche di Eugène Müntz e di Fabre, il 27 gennaio del 1477 Persona ricevette il manoscritto del *Contra Celsum*⁹: il nome “Priore della Santa Balbina” si trova nel registro della Biblioteca Vaticana di tale giorno. Probabilmente proprio da quel momento Persona cominciò a tradurre il capolavoro apologetico di Origene. Dopo quattro anni di lavoro, uscì la sua traduzione latina nel 1481.

La traduzione di Persona fu compiuta sul Codex Vaticanus graecus 386 (A). Agli occhi di Koetschau e Robinson, A è questo l'unico rappresentante indipendente della tradizione diretta del testo, mentre tutti altri manoscritti sono apografi diretti o indiretti del Codice A¹⁰. Perciò la traduzione di Persona dovrebbe essere abbastanza credibile, nonostante non pochi traduttori successivi l'abbiano criticata dal punto di vista linguistico¹¹.

Ci sono divergenze circa la competenza sul greco di Persona, ma è innegabile che la sua traduzione abbia comunque un particolare valore. Prima del suo lavoro, il *Contra Celsum* quasi non poté essere letto nel mondo latino. Tranne pochi intellettuali greci, il capolavoro di Origene fu trascurato per mille anni. Proprio a causa della traduzione di Persona, l'opera cominciò a “parlare” in una lingua che la maggiore parte degli intellettuali conosceva, il che offrì un'importantissima base testuale agli studiosi di letteratura cristiana antica, e agli umanisti in genere.

⁹ Si veda E. Müntz, F. Fabre, *La Bibliothèque du Vatican au XV Siècle d'Après des documents in édités*, Paris, 1887, p. 275.

¹⁰ Si veda la prefazione della traduzione del Marcovich del *Contra Celsum*, Leiden, 2011.

¹¹ Ad esempio Delarue e Koetschau. Si veda M. Schäfer, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel und Stuttgart, 1979, p. 116.

È certamente significativo che nel 1514, 33 anni dopo la prima edizione, sia apparsa la seconda. Occorre chiedersi: perché apparve un'altra edizione? Si trattò di una semplice riedizione oppure c'è qualche differenza sostanziale fra le due edizioni? Per rispondere dobbiamo compiere analisi dirette sul testo delle due edizioni, concentrando l'attenzione soprattutto sulle rispettive prefazioni.

4. La prima edizione del *Contra Celsum*

La prima edizione del *Contra Celsum*

del 1481 è composta dalle parti seguenti: la lettera di Teodoro Gaza, la dedica di Persona indirizzata a Papa Sisto IV, la traduzione latina e l'*explicit* dell'opera. Dal momento che la lettera di Teodoro Gaza è stata già citata, ci concentriamo ora sulla dedica di Persona e sulla sua traduzione latina.

1) Analisi della dedica di Persona

La dedica si trova a fianco della lettera di Teodoro Gaza. Ecco l'intero testo latino:

SIXTO. IIII. PONT. MAX. C. P. PRIORS. BALBINE.

Animaduertisaepe B. P. priscosillosetprestantiingeniouiros, ubisedeopaenitusdedicarunt, etlitteraruminstudiismirificeprofecissent, imprimisilludtacerentanimomagitasse, eautlitteriscommendarentqueprofuturamortalibusuiderentur, utdehisipsisetmererioptimepossent, etproacceptisbeneficiisdegratificari, qualemfuisseintercaeterosOrigenemhuncgraecetradunthistorie, quietdiuinoquodamessetingeniopreditus, ettantaomniundisciplinarumeruditioneinstructus, utnonimmeritograecisscriptoribusinsuoilloscribendigenerepossitpreferri. Quippequilongeplureslibrosconscripsit, quamgraecorumaliudquispiam scriperit. Namadlibrorumsexmilia scripsissehuncferunt. Tam et si pleraquepraesensissetradatur, queproculdubiosipauloplusculuminhumanisegisset, em

peredemirari,queetsimagnamprouinciamsuscepisset,utquieaiamani modestinassetque
diuinisinlitterisreconditasunt,sicexplicareapertioramoxomnibusredderet,neclaborem
amendefugerit,necmortissubirediscriminarecusarit,siuecontragentilesesset,siueaduers
usaliosutcunquescribendum,quiChristiecclesiamdiuexarent.Tantiitaqueuirinonmedio
cribusobstringimurbeneficiis,quietfortiussitfidemtutatus,ettantumlaborisscribendoins
umpserit,utetsuitemporisuerideicultoribus,etposterisnobisconsuleret.

Per accompagnare l'analisi presentata di seguito, offro una traduzione italiana:

ALPONTEFICESISTOIVDACRISTOFOROPERSONAPRIOREDISANTABALBI
NA

Padre beatissimo, spesso ho notato che quegli uomini antichi, d'ingegno eccellente, che han
no dedicato se stessi a Dio, totalmente sono progrediti mirabilmente nelle arti liberali, hanno
messo il loro impegno spirituale anzitutto nel
raccomandare con le arti liberali quelle cose che avrebbero beneficato i mortali, perché possa
no essere da
loro meritate ottimamente ed essere gratia Dio per i benefici ricevuti. Tale tra altri fu
la storia greca lo tramanda -
Origene, dotato di geni di vino ed istruito con tanta erudizione in ogni disciplina, da essere pr
eferito giustamente agli altri scrittori greci nel suo genere letterario. Egli infatti ha composto
di gran lunga più libri di qualsiasi altro scrittore greco, si tramanda abbascritto fino a
seimila libri. Sebbene molti libri sembrano contenere errori,
se fosse vissuto un poco più a lungo tra gli uomini
credo che li avrebbe emendati. Era infatti di vita integerrima, cui si aggiungeva un'acertadilig
ente perseveranza, con cui guidava coloro che erravano verso la verità a istruirli e rafforzava i
veri adoratori di Dio.

D'altronde, pressato da angustie di natura
 economica, l'alessandrino Ambrogio, uomo eminentemente erico, gli fornì vasi al necessario per
 vivere, si a sette scrivani, i quali trascrivono ciò che viene dettato da Origene e produceva
 no libridue volte di più degli
 altri. Grazie alla supervisione insistente e quotidiana di questo Ambrogio, Origene stesso ha
 scritto non solo quel libro contro Celso –
 il filosofo gentile che attaccava insistentemente la verità di fede –
 ma ha anche scritto tutto quel che ha interpretato della Bibbia con il
 suo sommo studio. Ed io, beatissimo Padre, credo che non si possa fare egregiamente sulla
 errata via se non si ha un supporto delle
 lettere, che trasmetta le storie degli uomini eccellenti ai discendenti, purché si scriva degna
 mente. Le cose che sono affidate agli storici in modo inadeguato, in genere non ottengono credi-
 bilità e non possono sussistere a lungo. Tanto nell'Urbe
 quanto altrove, ci sono molte cose dovute alla tua
 munificenza, Beatissimo Padre, costruite a tue spese in modo mirabile ed eccellente e in mar-
 ta non nel tempo anche imprese che non sono per nulla inferiori, che per loro possono facilmente
 disperdersi e pervertirsi per circostanze varie, in quanto costruite e manufatte, a meno che
 non
 siano rese note alla posterità attraverso la trasmissione di una memoria scritta. Per questo io
 o i miei, che, rarissimi, possono essere additati dagli uomini come immortali, sono da parte
 tua, munifico per natura, da assistere e esaltare, esattamente come Niccolò un
 tempo papa, e Alfonso di Aragona, eminenti figure nel loro tempo, fecero molte cose –
 per non parlare di Pio e di Paolo – che furono ancor più validi e ne donarono alcune o
 espressero con onori.

Allo stesso modo la tua Beatitudine mi ha incoraggiato –
 nonostante il mio ingegno mediocre –
 con grande munificenza: e io non dimentico il beneficiario ricevuto, al momento opportuno. Ci
 sono, dico, alcuni che posseggono un'incerta forza espressa, una capacità di commuoverla

lechenon sicuranoinvitaaltrochedidescriverequelche pi ù gio va allareligione cristianae di trasmetterealle memoriaquantodimegliosiatatofatto. Infatti lealtre coseper cui gliuomini sonosoliti affaticarsi, comelericchezze, lagloria, i piaceri, son cose che passano, caduche: mase ben verificate comebuone nel presente, saranno esaltate infuturo erimarranno per sempre, seaffidate degnamente alle lettere.

Tuttavia, perriportare il discorsol à dondeavevapreso le mosse, nonpossonon ammirare e gualmentedi Origenel'ingegno, la fede, lacostanza, lapiet à che, nonostante la vastità del campo scelto, si consacr à quelle cose che nelle lettere di vinesonore condite per renderle poi pi ù pal esiatutti, nonevit ò il duro lavoro, nonsisottrasse al discrimine della morte, siasitratte di descrivere contro i gentili, sia contro quanti altri offendessero la Chiesa di Cristo. Per tanti benefici siamodebitori di questogrand'uomo, chedifesecontanta forza la fede e si assunse una simile fatica nello scrivere, pensando ai veri adoratori di Dio del suo tempo, e a noi posteri.

La dedica del Persona è significativa nonostantela sua brevità. È Essar in via infatti al contestoumanistico della Roma deidecenni centrali del Quattrocento e alle motivazioni dell'attività di traduzione. In generale abbiamo già detto del significato delle imprese di traduzione umanistica di ambito "curiale". Ora, la dedica del Persona ci offre una testimonianza più precisa. Nel suo elogio di Papa Sisto IV, Persona menziona il supporto dei Papi nei decenni centrali del XV secolo: non solo Sisto IV, ma anche Niccolò Ve Pio II, fra i protagonisti della loro epoca, patrocinaronogli umanisti del tempo. Questi ultimi lavoravano per il Papa e per il clero, dai quali ricevevano i manoscritti e i finanziamenti per i loro studi. Anche l'uscita in latino del *Contra Celsum* fu anzitutto legata all'ambiente umanistico di Roma e al supporto dei Papi umanisti.

Il lavoro degli umanisti risponde in oltre ad un bisogno politico: valorizzare le imprese dei grandi uomini, offrendo loro quel supporto materiale e culturale col quale le loro opere divenivano significative per i posteri. In questa luce era visto anche l'interessamento per la produzione letteraria di Origene, il quale sembrava essersi assunto il compito di valorizzare, per i posteri, gli aspetti e le imprese migliori del cristianesimo del suo tempo. Persona esprime chiaramente tale giudizio su Origene quando scrive:

Tuttavia, per riportare il discorso là dove avevamo preso le mosse, non posso non ammirare e guardarmi al mentedi Origene l'ingegno, la fede, la costanza, la pietà che, nonostante la vastità del campo scelto, si consacra a quelle cose che nelle lettere di vinesono recondite per renderle più pallesiate tutti, non evita il duro lavoro, non si sottrae al discrimine della morte, sia si trattasse di scrivere contro i gentili, sia contro quanti altri offendessero la Chiesa di Cristo. Per tanti benefici siamo debitori di questo grand'uomo che difese con una simile forza la fede e si assunse tanto fatica nel scrivere, pensando ai veri adoratori di Dio del suo tempo, e ai posteri.

Diconseguenza, la motivazione alla base della traduzione del *Contra Celsum* realizzata da Persona non è semplicemente, come afferma Max Schär, di "fare riconoscere quel che era sconosciuto", ma dimostrare il suo valore non solo come difensore della fede, ma come grande interprete e depositore di tutta la tradizione religiosa ebraico-cristiana.

L'elogio umanistico del Persona naturalmente mirava ad un fine apologetico. Origene, secondo Persona, era un erudito, dottissimo negli *studia litterarum*, che necessariamente doveva essere esaltato e raccomandato per lo studio invece di essere condannato. Egli era infatti

uomodigrandissimavirtù,grandedifensoreedinterpretedellafedecristiana: «nonevitò
ldurolavoro,nonsisottrassealdiscriminedellamorte».Dieresianonsifaneppuremenzio
ne.

Inseguito,5annidopo,PicodellaMirandola,nellasuaapologia,assunse la stessa
prospettiva umanistica riguardo alla figura controversa di Origene.

2)AnalisidellatraduzionelatinadelPersona

Qual'è la qualità dellatraduzionelatinadelPersona?Egli èdavvero
ignoratodelgrecoanticocomeaffermaDelarue? Lasuaedizione ènesattacome
sosteneva PaulKoetschau?Perdareuna risposta precisa,proviamo ad analizzare il
testo dellatraduzionelatina considerando, in parallelo, il testo greco del
manoscritto Vaticanus graecus 386 utilizzato come base del lavoro.Portiamo a
titolo di esempio ilprimopassodelcapitoli1del*ContraCelsum*¹².

Πρῶτον τῶ κελεύσφ κεφάλαιόν ἐστι βουλομένων διαβαλεῖν ἡ χριστιανισμὸν ὡς συνθήκας
κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιούμενων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα, ὅτι τῶν συνθη
κῶν αἰ μένει σιφανερὰ, ὅσαι κατὰ νόμους γίνονται, αἱ δὲ ἀφανεῖς, ὅσαι παρὰ τὰ νε
νομισμένα συντελοῦνται. Καὶ βούλεται διαβαλεῖν τὴν καλουμένην ἀγάπην Χριστιαν
ῶν πρὸς ἀλλήλους, ἀπὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου ἡ φισταμένην καὶ δυναμένην ὑπερόρκια
αἰ. Ἐπεὶ οὖν τὸ κοινὸν νόμον θρυλεῖ, παρὰ τοῦ τῶν λέγων Χριστιανῶν ἐστὶ συνθήκας
ς, λεκτέον πρὸς τοῦ τοῦ τι, ὡς περὶ τῆς παρὰ Σκύθαις νόμους ἀθέτους ἔχουσι γενόμε
νος ἀναχωρήσεως μὴ ἔχων καὶ ὁ βίβιο ἡ παρ' ἐκείνοις ἀναγκάζοιτο, εὐλόγως ἂν οὗ τ
ος διὰ τὸ τῆς ἀληθείας νόμον, ὡς πρὸς τοῦ Σκύθας παρανομίαν, καὶ συνθήκας πρὸς τ
ὸς ἐστὶ ἀπὸ τῶν φρονοῦντας ποιήσασθαι ἡ παρὰ τὰ ἐκείνοις νενομισμένα. οὗ τως παρ'
ἀληθείᾳ δικαζούσης οἱ νόμοι τῶν ἐθνῶν, οἱ περὶ ἀγαμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθε

¹² Utilizzo il testo greco edito dal Marcovich il quale si costituisce sulla base di A (Codex Vaticanus graecus 386). Si veda, *Contra Celsum libri VIII*, ed. by M. Marcovich, cit..

ότητος, νόμοι εἰ σὶ Σκυθῶν καὶ εἴ τι Σκυθῶν ἄ σεβέστερον. Οὐ κἄ λογονοῦ ν συνθήκα
 ζπαρὰ τὰ νενομισμένα ποιεῖ ντὰ ζὺ πὲ ρά ληθείας. Ὡσπερ γάρ, εἰ ὑ πὲ ρ τοῦ τύραννον π
 ρολαβόντα τὰ τῆ ζπόλεως ἄ νελεῖ ν συνθήκας τινὲ ζκρύβδην ἔ ποιοῦ ντο, καλῶ ζἄ ν ἔ π
 οῖουν. Οὐ τωδὴ καὶ Χριστιανοί, τυραννοῦ ντος τοῦ παρ'
 ἀ ὑ τοῖ ζκαλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους, συνθήκας ποιοῦ νται παρὰ τὰ νενομισ
 μένα τῶ διαβόλω κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ ὑ πὲ ρ σωτηρίας ἔ τέρων, οὐ ζἄ ν πεί σαιδυνη
 θῶ σιν ἄ ποστῆ ναι τοῦ ὡσανεὶ Σκυθῶν καὶ τυράννον ὄμου.

La traduzione latina corrispondente della Persona è la seguente:

Celsus itaque christianorum religionem calumniaturus, hunc in modum dicitur. Aitque preter
 er principum statuta et leges, conuentus quosdam inter se christianos seorsum et clam factita
 re, quorum partim a pertis in tetimpro patulofiant, ut qui legibus permittuntur, partim contra p
 rincipum iura, uult pretere am tuam illam christianorum criminari, uelexe obeni uolentiam
 , quam hic aritatem appellant, qui a communipericulo constet, ut cuius gratianullum recusen
 tpro se inuicem subire discrimen, tanquam coniurationem aliquam caritas ipsa pretendat, hi
 c deinceps communem legem extollit uulgatioremque et celebrem facit et dignum dicit quis
 piam, ubi se ad Scythas contulerit quibus leges nepharies sint, neque ab his cedere dicit poste
 a oportunitatem adeptus, et sic circouire apudeos cogatur, iure quidem obueramet pristina
 m legem, ut quam excessissis e suis, quia cum Scythis uer setur, si quos fortes in tereanactu
 ssecum quis entiant, Scytharum proculdubio leges excesserit et sua stuebitur, sic apud iudic
 em illum gentiliu m leges, que desimulachris et impiorum deorum multitudine, quam multa
 pre finiunt, pro Scytharum institutis habentur, uel pro realia quauis, que Scythi sipsi nil sitim
 pietate inferior, haudquaquam igitur preter statuta fuerit et leges, conuentus proueritate fac
 ere, ut enim tyrannototius in se ciuitatis con spirationem preuenienti, necem qui molirent
 ur, iure id uiderentur fecisse, sic et christiana e fidei sectatores, tyrannidem exerceat diabol
 o, qui id nominis est apud hos ipsos sortitus, et mendacissimus est, in unum coeunt preter ipsi u

s demonis instituta, ut hunc ipsum impugnent, etsalutisintaliis, quibus possunt persuadere, ut
tabeodesciscant tanquam Scytharum siue tyrannilege.

La prima frase è pi ùomeno corretta,

mentre per quanto riguarda la seconda frase, la traduzione del Persona è un poco prolissa. Il

testo greco riporta solo:

“τῆ νκαλουμένην ἄ γάπην Χριστιανῶ νπρὸ ζᾶ λλήλους”, cioè

“lacosiddettacarità ἄ deicristiani fraloro”; mentre Persona traduce:

“mutuam illam christianorum criminari, uelexeobeniuolentiam, quam hic caritatem appe
llant”, cioè:

“vuole incriminare la mutuabenevolenza fraloro, perciò che la chiamano carità”. Persona

aggiunge quindi:

“la mutualità... la benevolenza” al testo originale per spiegare e ulteriormente il significato
del lemma *caritas*.

Trascurando una strana amplificazione che non ha corrispondenza nel testo greco (“u
tcuius gratia nullum recusat pro se in uicem subire discrimen, tanquam con iurationem al
iquam caritas ipsa pretendat”), arriviamo alla terza frase:

“Ἐπεὶ οὐ ντὸ νκοινὸ ννόμον θρυλεῖ ,παρὰ τοῦ τονλέγων Χριστιανοῖ ζτᾶ ζσυνθήκ
ας”, che dovrebbe essere tradotta semplicemente:

“poiché dunque parli di 'legge comune', dicendo che 'gli accordi deicristiani sono contro d
iessa”. Persona traduce in modo inesatto:

“hic deinceps communem legem extollit uulgatiorem que et celebrem facit et dignum duc
it quispiam”, cioè:

“poi egli invoca 'la legge comune', earendo pi ù popolare e celebre e qual sia personale co
nsidera cosa degna”, omettendo completamente il greco:

“παρὰ τοῦ τονλέγων Χριστιανοῖ ζτᾶ ζσυνθήκας” e aggiungendo altre cose.

La pratica di

Persona

di

inserire aggiunte nella traduzione si trova anche nell'ultima frase del primo passaggio. Il g

recoscrive semplicemente: “τυραννοῦ ντος τοῦ παρ’ αὐ τοῖ σκαλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους”, che dovrebbe essere inteso come: “dal momento che signoreggiano quello che da loro è chiamato diavolo e la menzogna”. Forse a causa dell’ostilità contro il diavolo, Persona aggiunse: “qui id nominis est apud hos ipsos sortitus”.

Se vogliamo dare una valutazione equilibrata del lavoro di Persona è opportuno considerare un altro passaggio, la conclusione del *Contra Celsum* (8:76), per valutare se Persona abbia introdotto dei cambiamenti nella traduzione.

Ecco il testo greco originale:

Ἔχεις δὲ ντούτοις, ἰ ερὲ ἀ μβρόσιε, τὸ τέλος κατὰ τὴ ν παροῦ σανή μί ν καὶ δοθεῖ σα νδύναμιν τῶ ν προστεταγμένων ὑ πὸ σοῦ . Καὶ περιεγράψαμεν ἐ νὸ κτῶ βιβλίους πάντα ὁ σαπρέπον εἶ ναι ἐ νομίσαμεν ὑ παγορευῖ σαι πρὸ ζ τὸ ν ἐ πιγεγραμμένον Κέλσου ἀ ληθ ἦ λόγον. Τοῦ δὲ ν τυγχάνοντός ἐ στιέ κείνου συγγράμματικαὶ οἱ ζή μεῖ σκατ’ αὐ τοῦ ὑ παγορευσαμεν κρῖ ναι, ὁ πότερα μᾶ λλον πνεῖ τοῦ ἀ ληθινοῦ θεοῦ καὶ τοῦ τρόπου τ ἦ ζεῖ ζαὐ τὸ ν ἐ υ σεβείας καὶ τ ἦ ζεῖ ζ ἀ νθρώπους φθανούσης ὑ γιῶ νδογμάτων προτρε πομένων ἐ πὶ τὸ ν ᾶ ριστον βίον ἀ ληθείας.

Ἴ σθιμέντοι ἐ παγγελλόμενον τὸ ν Κέλσον ᾶ λλοσύνταγμα μετὰ τοῦ τοποιήσιν, ἐ νῶ διδάξειν ἐ πιγγείλατο ὁ πη βιωτέον τοῦ ζβουλομένου ζαὐ τῶ καὶ δυναμένους πείθεσθαι. Εἰ μὲ ν οὔ νου κἔ γραψεν ὑ ποσχόμενος τὸ ν δεύτερον λόγον, εἴ ᾶ ν῔ χοιὰ ρκεῖ σθαι ἦ μᾶ ζ τοῖ ζὸ κτῶ πρὸ ζ τὸ ν λόγον αὐ τοῦ ὑ παγορευθεῖ σι βιβλίους. Εἰ δὲ κἀ κεῖ νον ἀ ρξάμενος συνετέλεσε, ζήτησον καὶ πέμψον τὸ σύγγραμμα, ἵ να καὶ πρὸ ζ ἐ κεῖ νοῦ π ερᾶ νὸ τ ἦ ζ ἀ ληθείας διδῶ ἦ μιν πατὴ ρ ὑ παγορευσαντες καὶ τ ἦ ν ἐ ν ἐ κείνῳ ψευδοδοξίαν, εἰ δέ ποῦ τι ἀ ληθὲ ζ λέγεται, τούτῳ ἀ φιλονείκως ᾶ ζκαλῶ ζεῖ ρημένῳ μαρτυρήσωμεν.

Ecco la traduzione latina di Persona:

HabesigiturinhissacerAmbrosiproattributisuiribuseorumiamfinem,queperthenobisinpo
sitasunt,itautoctoiamlibriscomplexisimus,quacumqueparduximus,utadinscriptumfals
oCelsiueritatissermonem,responderemus,eiusitaquefueritquodetilliusscriptaetaduversu
shuncperlegerit,sententiamferre,utrapotius,ueldeumspirent,uelquemadmodumillecole
ndussitsapianmagis,uelsaniorumdogmatumqueadhominesipsosperuenerintetadoptim
umuiuendigenushortentur,meliussentianueritatem.

SedintelligasCelsumaliudopussepolliceriimposterumediturumquodoceatquemadmo
dumhicquietuelintetpossintsibifidemprestare,uiuendumsit,quodsideceterosecunduma
liquodopusnonilleconscripserit,benehabet,etoctohislibris contentierimus,suisscriptisi
amrespondisse,sinueropergatetaliaquedaminceptansperfecerit,conquisitaadmeconfest
imtransmittito,utueleainsuperquedeincepsfalsohicsenserit,respondendostrenuerefute
mus,utcunquepaterilleueritatisuffesserit,etsiquafor-teuerioranarrauerit,utrectiusdicta,
nostrotestimonioconprobemus.

Aconfronto col primopasso, latraduzione latinadell'ultimo è migliore,
nonostante visiano ancoradelle inesattezze. Adesempio, la seconda frase:

“...ὁ παγορεῦσαι πρὸς τὸ νῆπιγγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον”, chesignificase
mplicemente: “opporrealloscrittodiCelsointitolato*Discorsovero*”, viene
tradottadal Personacome:

“utadinscriptumfalsoCelsiueritatissermonem,responderemus”, cioè:

“affinchérispondiamoal discorso diCelso falsamente intitolato vero”. È questa una
semplice amplificazione.

L'ultima frase: “Εἰ δὲ καὶ κεῖ νοῦν ῥάμενος συνετέλεσε”, chedovrebbe
significare: “seinvecegli loha cominciatoe portatoatermine”, viene
però modificatadal traduttore con l'inserimento dialtreparole:
“sinueropergat(seegli veramentecontinua...)”. Peraltro, la parola latina corrispondente

aquella greca ἄληθές nella stessa frase è proprio

“la verità” invece di *ueriora* (la cosa più vera). Si riscontra qui una sostanziale fedeltà all'originale.

3) Conclusione

La valutazione qui offerta della traduzione di Persona non può essere approssimativa, dal momento che sarebbero troppo difficile esaminare tutti i passaggi uno ad uno. Tuttavia, sulla base delle analisi suddette, possiamo riconoscere le carenze del suo lavoro valutato con i nostri criteri di fedeltà al testo. Non sarebbe oggettivo dire che Persona conoscesse male il greco antico: è ben capace di comprendere le parole greche nonché di trovare le parole latine corrispondenti per tradurre. La carenza della traduzione di Persona emerge piuttosto sul piano del metodo e del suo atteggiamento verso il testo greco. Persona, sia per dare ulteriori spiegazioni ai lettori, sia per opporsi ai pagani in modo ancor più netto che Origene, sia per trascuratezza, o forse per omissione di alcune parti di testo. Di conseguenza, la sua traduzione risulta inesatta, come affermava Koetschau.

Rispetto ad altre traduzioni successive, l'edizione di Persona risulta carente anche per la segmentazione del testo da lui adottata, sia forse sulla paginatura del manoscritto greco, invece che sulle divisioni dei contenuti. Di qui le difficoltà di lettura che la traduzione procurò ai lettori. Mancano inoltre annotazioni, indici e commenti testuali. Vedremo come le successive traduzioni vennero progressivamente supplite.

5. La ricezione di Origene e del *Contra Celsum* in Pico e Ficino

1) Origene e il *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico Mirandola

A. L'indeterminatezza umana e *I Principi* di Origene

Pico della Mirandola occupa senza dubbio un posto centrale nel pensiero e nella cultura del Rinascimento. Il suo capolavoro, il *Discorso sulla dignità dell'uomo*, è considerato come “il manifesto del rinascimento” e rappresenta con incomparabile efficacia lo sfondo intellettuale di un'epoca e dell'umanesimo, con la sua fiducia nella natura umana e la sua apertura a differenti discipline, culture, filosofie, religioni.

La posizione umanistica di Pico si fondava anzitutto sulla lode della natura umana. Ai suoi occhi, la natura umana è sostanzialmente diversa da quella degli altri esseri: mentre la natura di questi ultimi è costretta entro le leggi del creato che possiamo conoscere, l'essere umano è portato, “non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho posto, a decidere su di essa” (*nullis angustis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies*). Di conseguenza, l'essere umano è creato “né celeste né terreno, né mortale né immortale” (*nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus*), essendo lo straordinario plasmatore e scultore di se stesso. In confronto allo scolasticismo precedente e al protestantesimo successivo, la comprensione della natura umana di Pico è rivoluzionaria e creativa. L'uomo non è più un vassallo di Dio, come affermava lo scolasticismo, ma viene ora situato al centro del mondo e non deve essere considerato in modo negativo, come avrebbero fatto in seguito Lutero e Calvino: la natura umana è positiva e libera. Proprio a partire da tale fondamento umanistico, Pico procedeva a proporre gli altri suoi argomenti filosofici e religiosi.

La creatività di Pico non è però fuori dalla storia; la sua prospettiva è infatti collegata alla filosofia greca e patristica e soprattutto alla rivelazione filosofica di Origene. Fu infatti il padre alessandrino che sottolineò la centralità del libero arbitrio per l'essere umano nel paragrafo 3:1 (*Il Libero Arbitrio*) de *I Principi*.

Qui egli definì la libertà di arbitrio come autonomia dell'arbitrio umano, cioè una capacità indipendente di scegliere il bene ed il male. Questa libertà arbitraria, non qualsiasi potenza esterna, decide la natura umana. Corrispondentemente, la salvezza dell'essere umano, sarà il risultato della propria scelta libera. Chi sceglie velocemente il bene sarà salvato presto, mentre chi sceglie tardi il bene sarà salvato più tardi. L'uomo non sarà salvato fino a quando si volgerà dal male al bene. In sostanza, Origene sottolineava soprattutto il ruolo attivo dell'arbitrio libero nel percorso della salvezza di Dio¹³.

Occorre ricordare che, però, Origene non negò il ruolo della grazia di Dio, ma ne specificò il carattere molto particolare: essa esiste non per aiutare gli uomini ad accettare la fede come proponeva Agostino, ma per assicurare la salvezza finale. Secondo Origene, la salvezza di Dio non è per l'individuo ma per tutti. Ciò è nonostante la libertà arbitraria influenzi la “velocità” della salvezza di ognuno, Dio assicurerà la salvezza di tutti alla fine. Perciò, la sua dottrina della salvezza viene chiamata della “salvezza universale” (*Apocatastasi*).

Pico non sembrava di accettare l'*Apocatastasi* di Origene, poiché con riferimento all'essere umano, affermava nel *Discorso*: “potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini” (“Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari”). La libertà umana secondo Pico è la libertà assoluta, con la quale l'uomo decide il proprio destino completamente. Chi sceglie il destino superiore diventerà superiore, chi preferisce degenerare diventerà bruto. Non c'è una salvezza universale, ma il destino umano è deciso dall'uomo stesso. Pico chiaramente era erede della concezione del libero arbitrio sostenuta da Origene, mentre trascurava l'ipotesi

¹³ Il pensiero dettagliato di Origene si veda nel 3:1 dei *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, 2010, pp. 364-405.

teologica dell'*Apocatastasi* finale, così che il suo punto di vista assumeva una connotazione più radicale e moderna.

B. La Cabala e l'esoterismo nel *Discorso*

Rivolgiamoci ora alla seconda metà del *Discorso* di Pico per esaminare la ricezione di Origene, soprattutto del *Contra Celsum*.

Pico citava Origene in due luoghi ravvicinati nel *Discorso*, ai passi 40 e 41¹⁴, dove si parla degli antichi misteri ebraici. Quei misteri antichi, ricevuti da Dio e trasmessi attraverso Mosè, costituiscono la tradizione cabalistica. Per illustrare quella tradizione, Pico doveva cercare supporti testuali negli scrittori antichi. Dunque egli afferma in primo luogo: “Scrivono non solo celebri dottori ebrei, ma tra i nostri anche Esdra, Ilario e Origene, che Mosè ricevette da Dio sul monte non solo la Legge che, scritta in cinque libri, tramandò ai posteri, ma anche una segreta e verace spiegazione di questa” (*Scribunt non modo celebres Hebreorum doctores, sed ex nostris quoque Hesdras, Hilarius et Origenes, Mosen non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretiorem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse*). Quella segreta e verace spiegazione della Legge, successivamente, era stata trasmessa a Gesù Cristo e conservata poi in segreto dai suoi apostoli.

Osserva Pico: “Origene afferma egli [cioè Cristo] rivelò molte cose ai discepoli che essi non vollero scrivere, affinché non si divulgassero” (*Iesum Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent comunia, scribere noluerunt*).

Per quanto riguarda le citazioni di Pico, ci sono due problemi da chiarire. In primo luogo le fonti delle citazioni: visto che le citazioni picchiane sono vaghe, dobbiamo provare di definire filologicamente le fonti con precisione. In secondo

¹⁴ La segmentazione dei passaggi segue la traduzione italiana di Saverio Marchignoli. Si veda P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, 2000, p. 146.

luogo, ci domandiamo quale ruolo Origene svolgesse nelle argomentazioni riguardanti la Cabala e l'esoterismo, per quale motivo Pico si rifacesse alla tradizione Cabalistica ed esoterica.

Rispetto alle imprecise citazioni di Pico, almeno due aspetti devono essere presi in considerazione. 1) La cultura occidentale non formò una regola sistematica per citare prima del Settecento e dell'Ottocento. Ciò significa che era naturale che Pico non ci mostrasse con precisione la fonte delle sue citazioni. 2) A differenza di Lorenzo Valla, filologo eruditissimo e severissimo, la ricerca di Pico sugli scritti antichi era piuttosto filosofica e religiosa. Ci si rifletteva chiaramente nel suo disprezzo per la retorica e, in molti casi, la sua citazione degli scritti antichi era diventata inevitabilmente un po' imprecisa.

Tuttavia, vorrei provare a definire le fonti delle due citazioni suddette di Origene, almeno per formulare un'ipotesi ragionevole da punto di vista filologico. Ritengo infatti che Pico citasse proprio il *Contra Celsum* di Origene. Prima di tutto, sappiamo esattamente che Pico possedeva la traduzione latina del *Contra Celsum*¹⁵. Ciò ci indica che Pico probabilmente l'aveva letto prima della scrittura del *Discorso*. In secondo luogo, si trovano non pochi passaggi nel *Contra Celsum* abbastanza simili alle citazioni picchiane. Ad esempio, nel paragrafo 1:7 del *Contra Celsum*, Origene parla della dottrina esoterica e scrive:

Τὸ δ' εἶ ναί οἱ ὀνμετὰ τὰ ἐξωτερικά, μὴ εἰς τοῦ πολλοῦ σφθάνοντα,
οὐ μόνου ἴδιον τοῦ Χριστιανῶν λόγου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ φιλοσόφων. Παρ' οἷς
τινὲς ἦσαν ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἕτεροι δὲ ἐσωτερικοί.

Cio è

¹⁵ Si veda P. Kribe, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, 1966, p. 499.

Il fatto poi che vi siano delle tesi, oltre alle discipline espresse apertamente, che non giungono alla massa, è proprio non solo della dottrina dei cristiani, ma anche di quella dei filosofi, presso i quali alcune dottrine erano essoteriche ed altre invece esoteriche.

Secondo Origene, quella dottrina antichissima esistette nelle tutte nazioni antiche. Contro il disprezzo di Celso per i giudei, Origene dovette difendere la loro origine antica rimanendo sulle posizioni del cristianesimo. Nel paragrafo 1:21 si coglie la sua apologia:

Καὶ πρὸς τοῦ τοδὲ λεκτέον, ἴ ν'
**αὐτῶν συγχωρηθῆ Μωϋσέα ἀκηκοέναι ἀρχαιοτέρου λόγου καὶ τοῦ τονέ βραίους π
αραδεδωκέναι...**

Cio è

A questo bisogna rispondere che, se si ammette che Mos è abbia appreso una dottrina assai antica e l'abbia trasmessa agli Ebrei...

Quella dottrina antichissima fu successivamente trasmessa da Mos è ai posteri, fino a Gesù Cristo. La trasmissione di tale sapienza fu segreta e rigorosa, per cui solo poche persone ebbero la possibilità di avvicinarla. Anche fra i discepoli di Gesù, solo i veri discepoli poterono ascoltarla in privato. Origene descrive questo percorso nel paragrafo 3:60 del *Contra Celsum*:

Ὅτω πολλῶν χρόνων ἡ ψυχὴ οὐ δὲ νσύννοιδεκακόν, καί μάλιστα ἀ φ'
οὔ προσελήλυθε τῆ τοῦ λόγου θεραπείᾳ, οὔ τοσκαὶ τῶν κατ'
ἰ δίαν λελαλημένων ὑ πὸ τοῦ Ἰ ησοῦ τοῖ σγνησίσις μαθηταῖ ζᾶ κουέτω.

Cio è

Colui la cui anima non conosce il male da molto tempo e soprattutto dal momento in cui si è avvicinato alla cura della dottrina cristiana, ascolti anche ciò che è stato espresso in privato da Gesù ai suoi veri discepoli.

In sintesi, i tre passaggi suddetti ci indicano la posizione fondamentale di Origene sul tema “Cabala ed esoterismo”. Nonostante non abbia sviluppato una dottrina sistematica, Origene fece riferimento a una testimonianza antica: esisteva veramente una sapienza antichissima (Cabala) che fu trasmessa esotericamente da Mosè ai posteri fino a Gesù. Sulla base di tale analisi, concludiamo che, quando Pico citava Origene come il testimone antico della Cabala e dell'esoterismo, egli utilizzava probabilmente il *Contra Celsum* di Origene, nell'edizione latina del Persona nel 1481.

Per quanto riguarda invece la questione delle citazioni, Pico stesso ne rende ragione esplicitamente nel testo: “vengo ora a ciò che ho tratto dagli antichi misteri degli ebrei e ho riferito a conferma della sacrosanta e cattolica fede”. Ma perché gli antichi misteri (Cabala) possono favorire a confermare la fede cattolica? Perché

vidi in illis religionem non tam Mosaicam quam Christianam. Ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de caelesti Hierusalem, de casu demonum, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum paenis....

Cio è

[Si trova] in essi (gli antichi misteri) non tanto la religione mosaica quanto la cristiana. Qui il mistero della Trinità qui l'incarnazione del Verbo, qui la divinità del Messia; qui a proposito del peccato originale, della sua espiazione in Cristo, della Gerusalemme Celeste, della caduta dei demoni, degli ordini angelici, del Purgatorio, della pene infernali...

Stando a Pico, i libri cabalistici testimoniano non tanto del contenuto del giudaismo quanto di quello del cattolicesimo. Lo spirito di quest'ultimo era già nascosto nella Cabala fin dall'inizio e venne trasmesso esotericamente da Mosè ai posteri fino a Gesù, per poi passare, successivamente, alla chiesa universale. In tale senso, il cattolicesimo non è una religione “tarda” rispetto al giudaismo e alle altre religioni, ma è ugualmente antichissima.

Così capiamo la ragione delle citazioni picchiane: Origene, insieme agli altri autori classici, offriva a Pico una testimonianza antica della Cabala che egli considera come la fonte di tutte religioni antiche, incluso il cattolicesimo. Perciò, con una fonte comune, non solo il cattolicesimo, ma anche il giudaismo e tutte le altre religioni possono eliminare le divergenze e arrivare alla pace eterna che Pico desiderava. Dunque Pico annuncia il suo “vangelo di pace” per bocca della “signora filosofia” (cioè, la santissima teologia): “Venite a me, voi che siete affaticati; venite e io vi ristorerò; venite a me ed io vi darò la pace che il mondo e la natura non possono darvi” (*Venite, inclamabit, ad me qui laborastis; venite et ego reficiam vos; venite ad me et dabo vobis pacem quam mundus et natura vobis dare non possunt*).

L'universalismo di Pico apparirebbe più significativo se fosse collegato al contesto del Grande Scisma. La divergenza tra la chiesa occidentale e quella orientale ha una lunghissima storia, ma raggiunse il suo climax nel Quattrocento. Dopo il Concilio di Firenze, nel 1439, la posizione di entrambe diventò incompatibile. A partire dal 1453, la chiesa fu di nuovo divisa in due fra chiesa

cattolica e ortodossa. Di fronte allo scisma, gli intellettuali europei come Pico si sentivano chiamati in causa e volevano ricercare l'unità della Chiesa e dell'Europa. Per superare la divergenza storica tra le chiese, secondo gli umanisti, occorreva ritornare ad una teologia più antica sia di quella latina che di quella greca, nella quale tutte e due avevano uno stesso fondamento. È proprio Origene che offriva una forte testimonianza della *prisca theologia*, con la quale Pico poteva sognare di porre fine allo scisma tra le chiese e affermare l'universalismo religioso e culturale d'Europa.

2) La magia di Marsilio Ficino e il *Contra Celsum*

Anche il maestro spirituale di Pico, Ficino, era stato a sua volta ispirato spesso da Origene. Progressivamente, tranne la controversia intorno all'astrologia, si formava una concordanza fondamentale tra loro nei vari temi, uno dei quali è la magia.

Ricordiamo anzitutto che nel *Discorso sulla dignità umana*, Pico aveva già distinto due magie: “una dipende completamente dall'opera e dal volere dei demoni...l'altra, se la si esamina bene, non è nient'altro che la compiuta perfezione della filosofia naturale”. Quella magia ultima, denominata anche “la magia nobile”, è una sapienza antichissima, che fu praticata con continuità da Zalmosside, Zoroastro, Platone, Pitagora fino a Ruggero Bacone. Si trovano in tale magia una forza evocativa che risiede nelle parole e le forze di origine divina che hanno sede nella natura, ragion per cui si chiama anche 'magia naturale'. Oppure, come dice Pico: “essa [cioè la magia naturale] quasi richiamando in piena luce dai loro nascosti recessi le virtù sparse e disseminate nel mondo dall'opera benefica di Dio”. Con la conoscenza delle virtù nascoste in natura, l'uomo sarà indotto ad abbracciare più ardentemente la religione e il culto di Dio.

Ficino assumeva una posizione simile a Pico rispetto al tema della “magia”. Ad esempio, insisteva sul fatto che le parole speciali hanno una potenza fortissima

rispetto alle immagini. Il nesso tra la parola e l'immagine è innegabile nonostante sia nascosto e qui si colloca la funzione della magia. Per dimostrare la forza delle parole speciali, Ficino faceva riferimento al *Contra Celsum* in almeno due luoghi. La prima citazione si trova nel paragrafo 3:21 del *De Vita Coelitus Comparanda* pubblicato nel 1489. Lì si scrive:

In verbis autem certis vim esse certam atque magnam Origenes asserit *Contra Celsum...de magia disputantes*¹⁶.

Cio è

Origene afferma nel *Contra Celsum* che esiste una potenza forte nelle parole speciali.

La seconda citazione si trova invece nel paragrafo 1:11 del *Commento al Filebo*, pubblicato nel 1494, dove si legge:

Origenes in libro *Contra Celsum* dicit quibusdam nominibus sacris inesse mirificam virtutem quae mutatis nominibus non inesset¹⁷.

Cio è

Origene dice nel *Contra Celsum* che c'è una potenza miracolosa nei nomi sacri, la quale non esisterebbe se i nomi fossero cambiati.

¹⁶ Si veda Marsilio Ficino, *Three Books On Life*, translated and introduced by C.V. Kaske and J.R. Clark, New York, 1989, p. 354.

¹⁷ Si veda Marsilio Ficino, *The Philebus Commentary*, M. Allen, Los Angeles, 1975, p. 141.

Le due citazioni vengono rispettivamente dai paragrafi 1:25 e 5:45 del *Contra Celsum*. Nel paragrafo 1:25 Origene tratta della forza di un nome per mezzo di un incantesimo, dicendo che: “sull'argomento riguardante i nomi bisogna dire che gli esperti nella pratica degli incantesimi raccontano che pronunciare lo stesso incantesimo nella propria lingua significa compiere ciò che l'incantesimo promette. Tradurlo invece in qualsivoglia altra lingua significa vederlo privo di forza e di potere”. Nel paragrafo 5:45, similmente, Origene riafferma la specialità e la forza propria dei nomi. Al contrario di Aristotele, Origene insiste a pensare che: “le lingue degli uomini non hanno a loro origine da uomini, come è chiaro a quelli che sono capaci di considerare la natura degli incantesimi, che vengono messi insieme dai padri delle lingue secondo le differenti lingue e le differenti pronunce dei nomi”. I due passaggi del *Contra Celsum* offrono a Ficino una testimonianza storica con cui poteva sottolineare la forza del nome e la razionalità della magia. Si conclude da questo che la ricezione del *Contra Celsum* da parte di Ficino stava a fianco di quella di Pico: tema comune era sempre il cercare la testimonianza di Origene per supportare la loro concezione della magia.

6. La seconda edizione del *Contra Celsum* nel 1514

Trentatré anni dopo la prima edizione, era uscita una nuova edizione del *Contra Celsum*, pubblicata da Costantino Ieroteo nel 1514. Sebbene la traduzione di Persona fosse rimasta in uso, la nuova traduzione apportò molti cambiamenti in vari aspetti: soprattutto vennero aggiunte una nuova prefazione umanistica ed una collezione di opinioni origeniane tratte dal *Contra Celsum*. Tutto ciò segnalava evidentemente una ricezione più profonda del *Contra Celsum* dopo la sua risposta nel 1481. Proviamo a seguire questa traccia sul piano testuale.

1) La prefazione umanistica di Costanzo Ieroteo

L'*incipit* della prefazione mostra la struttura di fondo della nuova edizione. Si dice:

Adversus Celsum philosophum. Octo Origenis libri. Interprete Christophoro Persona.
Per invectiones et responsa Celsi principioque cumulatis atque subactis totius operis
sententiis. Per Constantius Hyerotheum.

Cio è

Contro Celso il filosofo. Otto libri di Origene. Traduttore Cristoforo Persona.
Attraverso gli attacchi di Celso e le risposte a Celso. All'inizio colle opinioni
accumulate e tratte da tutta l'opera da Costanzo Ieroteo.

Dal testo si comprende che Costanzo Ieroteo non ha cambiato la traduzione di
Cristoforo Persona, ma ha solo aggiunto una collezione delle opinioni. Prima di
tutto occorre per chiedersi, chi sia Costanzo Ieroteo.

Sappiamo che questo umanista non solo aveva pubblicato la seconda edizione
del *Contra Celsum*, ma aveva anche contribuito all'edizione latina de *I Principi* di
Origene nel 1512, utilizzando la traduzione di Rufino. Nell'*incipit* di quella
edizione si trova un indizio prezioso: Ieroteo si presenta:

[Peri archon] a Costantio Hyerotheo, vetustissimi ac sacri ordinis clericalis,
canonico regulari congregationis divini salvatoris.

Cio è

I Principi, editato da Costanzo Ieroteo, chierico del sacro ordine antichissimo,
canonico regolare della congregazione del divino salvatore.

Sappiamo dunque che Costanzo Ieroteo era un canonico regolare che studiava Origene a cavallo fra Quattro e Cinquecento.

Per quanto riguarda la sua figura di studioso per ò dobbiamo attingere alla sua prefazione al *Contra Celsum*, oltre che al citato lavoro su *I Principi*.

2) La collezione di opinioni origeniane: le *Sententiae collectae Origenis*

In confronto alla prima edizione, quella del 1514 si caratterizzava soprattutto per la parte denominata *Sententiae collectae Origenis* (collezione di opinioni origeniane) aggiunta da Costanzo Ieroteo. Il motivo alla base della raccolta è probabilmente l'intenzione di presentare un sommario del pensiero origeniano e dare un'impressione più immediata del pensiero del padre alessandrino, aiutando con successo i lettori a comprendere il testo.

Nella ventina di pagine di *Sententiae collectae*, Ieroteo enumera circa 300 *Sententiae*, trenta per ogni capitolo. Quelle *Sententiae*, presentano le opinioni principali di Origene. Ma dal momento che Ieroteo continuava a usare la traduzione di Persona, i suoi riassunti erano realizzati a partire dalla partizione del testo realizzata da Persona. Inoltre, i riassunti di Ieroteo non riguardano tutte le parti dell'opera e trascurano alcuni passi meno importanti. Ne risulta che l'unico modo per esaminare è studiare l'edizione di Ieroteo è esaminare i suoi riassunti uno da uno.

La prima *sententia* recita: *Seorsum fieri et vivere pro iustitia et veritate tuenda decet. Fol. 1, col. 2* (“è opportuno divenire separato e vivere per la giustizia e la verità che si deve credere, Foglio 1, Colonna 2”), riassume il primo passo del *Contra Celsum*.

Valutazione. Il primo passo del *Contra Celsum*, come abbiamo visto in precedenza riguarda il dovere cristiano di osservare la legge stabilita. Agli occhi

del Celso: “i cristiani stabiliscono tra di loro accordi in segreto contro le leggi stabilite”. Al contrario di lui, Origene afferma che la legge divina è sempre più giusta delle leggi stabilite e perciò i cristiani hanno ragione a vivere a seconda della legge divina, secondo la quale possono stabilire accordi in segreto e perfino abbattere un tiranno. Da ciò risulta che il primo riassunto del Ieroteo è preciso.

La seconda *sententia* recita: *Duo praesertim Christi religionem efferunt vaticina et virtutes atque miracula. Fol. 1, Col 2 et 3* (“Soprattutto due cose, cioè le profezie e le virtù nonché i prodigi, elevano il cristianesimo”), riassume il secondo passo del *Contra Celsum*.

Valutazione. Nel secondo passo del *Contra Celsum*, Origene risponde all'attacco di Celso secondo il quale la dottrina del cristianesimo è barbara e i greci sono più capaci di praticare la vera dottrina rispetto ai barbari. La posizione di Origene, invece, è del tutto opposta. Il cristianesimo, a suo avviso, non solo ha una dottrina divina ma anche può essere praticabile. Peraltro, di fronte ai greci, i cristiani possono vantare una forma di dimostrazione più divina, che viene chiamata dimostrazione “di spirito e di virtù”. Quella “di spirito” si fonda sulle profezie, mentre quella “di virtù” si basa su prodigi straordinari. In sostanza, quando Ieroteo riassume: “le profezie e le virtù nonché i prodigi, elevano il cristianesimo”, presenta un testo sostanzialmente corrispondente a quello originale.

La quarta *sententia* dice: *Relevata in religione esse posse communia omnibus, et in his consensisse alienos multos, ut que idem deus illum velit a crimine incredulitatis excusari. Fol. 1, Col 3* (“Le nozioni comuni in tutti possono essere ritrovate nella religione e su queste molti altri concordano, perché Dio non vuole che nessuno sia giustificato dal crimine di incredulità”). Il testo riassume il quarto passo del *Contra Celsum*.

Valutazione. Nel quarto passo, Origene contrattacca la calunnia di Celso, il quale dice: “(la morale) è comune e, in confronto agli altri filosofi, non risulta essere un insegnamento né venerabile né nuovo”. In disaccordo con la valutazione negativa di Celso, Origene a sua volta elogia le nozioni comuni (κοινὰ ἔννοιαι αἵ) che Dio ha seminato nelle anime di tutti. Ne risulta che, come afferma Ieroteo, nessuno può declinare la responsabilità morale. Anche il riassunto del quarto passaggio è dunque molto preciso lo stesso.

La sesta *sententia* recita: *Duplex genus doctrinae in religione esse manifestum et occultum, que praeter vulgus expiatae tantum mentes et quibus sapientiae contulit donum deus excipiunt, que genus doctrinae secretum, maxime observavit Pithagoras. Fol. 2, Col 1* (“Ci sono due tipi di dottrine in religione, una è manifesta, un'altra è occulta, che ad eccezione del popolo comprendono solo le menti purificate e a cui Dio ha portato il dono della sapienza, e soprattutto Pitagora ha osservato quel tipo segreto di dottrina”). È questo il riassunto del settimo passo del *Contra Celsum*.

Valutazione. Ricordiamo che nel settimo passo rispetto all'accusa: “la dottrina cristiana è segreta”, Origene nega prima di tutto l'affermazione di Celso e poi distingue due tipi di dottrine: una essoterica (ἔξωτερικοί) e un'altra esoterica (ἔσωτερικοί). Secondo Origene, quelle due dottrine non esistono solo nel cristianesimo ma anche nella filosofia greca, soprattutto nella scuola Pitagorica. Quindi, nonostante le parole di Ieroteo *manifestum* e *occultum* non siano tanto precise quanto 'essoterica' e 'esoterica', l'opinione sostanziale di Origene è certamente trasmessa.

Conclusion. Dalle analisi condotte sulle *sententiae* di Ieroteo, concludiamo che certamente egli ha ben compreso il testo del *Contra Celsum* e ha realizzato una collezione concisa e precisa delle *sententiae* di Origene. Si ritiene correttamente ragionevolmente che il suo lavoro abbia aiutato i lettori tanto nella loro lettura che nella comprensione dell'opera. Occorre rilevare che i traduttori successivi non poterono approfittare di quel metodo creativo, anche se avevano fatto progressi in altri aspetti dello studio dell'opera origeniana. Ad ogni modo, la collezione di Ieroteo merita grande attenzione.

Capitolo Secondo

L'editio princeps di David Hoeschel nel 1605

1. La eco prolungata del *Contra Celsum* nel Cinquecento

Sebbene fosse criticata dagli studiosi successivi, la traduzione del Persona ottenne un grande successo nel suo tempo, come dimostra soprattutto il fatto che tale traduzione fu ripetutamente riprodotta nella prima metà del Cinquecento. Tranne la riedizione di Ieroteo, discussa in precedenza, uscirono altre due riproduzioni rilevanti, una è attribuita a Merlin Jacques e un'altra a Erasmo da Rotterdam. L'edizione di Merlin si trova nel quarto volume dell'*Opera di Origene* (4 volumi in totale), pubblicata prima a Parigi nel 1512 e poi più volte a Venezia e Londra. La seconda si trova invece nella seconda parte dell'*Opera di Origene* a cura di Erasmo, pubblicata prima a Basilea e Londra nel 1536, poi ripubblicata ancora a Basilea rispettivamente nel 1545, 1557 e 1571¹⁸. Ne risulta che il *Contra Celsum* fu ampiamente recepito insieme agli altri scritti di Origene.

Tuttavia, nonostante Erasmo abbia inserito il *Contra Celsum* dentro l'*Opera di Origene*, l'importanza di tale libro non gli appariva tanto rilevante quanto *I Principi*. Sappiamo che nel suo dibattito con Lutero, Erasmo assunse una posizione umanistica, ma lo slancio ecumenico di Pico e Ficino non sembrava tanto forte in Erasmo, il quale non si servì del tema della *prisca theologia* di Origene per dare fondamento alla fede cattolica. In tale contesto, il *Contra Celsum* aveva perso la sua rilevanza presso gli umanisti italiani mentre *I Principi* cominciava ad occupare il centro dell'attenzione. Insoddisfatto della pessimistica opinione luterana sull'essere umano, Erasmo sottolineava anzitutto il valore del libero arbitrio. Perciò, percorrendo una via umanistica come già aveva fatto Pico, Erasmo ricorreva all'autorità antica, cioè Origene, attingendo soprattutto alla sua

¹⁸ Per quanto riguarda la concreta informazione di due edizioni, si veda H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis, 1971, pp. 82-84, 88-89.

opera di filologo e a *I Principi*, per trovare un sostegno spirituale. Lutero, al contrario, ricorreva all'autorità di Agostino al fine di sottolineare il ruolo del peccato originale e la necessità assoluta dell'opera della grazia. Di conseguenza, intorno ai temi del libero arbitrio e della grazia di Dio, si era aperto un riscontro interessante, "Origene vs Agostino", destinato ad esercitare un'influenza profonda sia sulla riforma cattolica sia su quella protestante in Europa.

Il *Contra Celsum*, invece, cominciava ad esercitare un ruolo nella polemica anticristiana e nell'apologetica cristiana in Europa. Ad esempio, il razionalista francese, Bonaventure Des Périers (1501-1544) utilizzò l'opuscolo di Celso nel suo *Cymbalum Mundi*, in cui attaccava il fanatismo e l'intolleranza del clero e dei teologici cattolici e protestanti del suo tempo¹⁹. In seguito, il libertino francese Jean Bodin (1529-1596), usò i frammenti anticristiani di Celso nel suo *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*; frammenti che però vennero considerati: "non intrinseci al suo argomento" da Wolfram Kinzig²⁰. Di fronte alla calunnia anticristiana, gli apologeti cristiani ricorsero al *Contra Celsum* utilizzando invece gli argomenti apologetici di Origene. Ad esempio, il teologo e politico francese, Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623) citò spesso Origene nel *De la vérité de la religion chrétienne*, dimostrando che anche i pagani avevano una nozione simile al cristianesimo di Dio, del peccato e della escatologia e che sapevano del Diluvio, della stella di Betlemme e di altri misteri biblici²¹. Tuttavia, sia la ricezione del *Contra Celsum* presso i libertini e scettici, sia quella presso gli apologeti cristiani sembrano ancora assai deboli nel Cinquecento. Infatti, per esaminare l'influenza più profonda del *Contra Celsum*, occorre aspetta il Sei-Settecento. Alla base di tale considerazione, vorrei

¹⁹ Si veda Bonaventure Des Périers, *Cymbalum Mundi*, ed. M. Gauna, Parigi, 2000, pp. 7-52 (ristampa).

²⁰ Si veda W. Kinzig, *Polemics reheated? The reception of ancient anti-Christian writings in the Enlightenment*, in *Journal of Ancient Christianity*, 13 (2009), pp. 316-350, p. 326.

²¹ Si veda Duplessis Mornay, *De la vérité de la religion chrestienne*, Paris, 1585, pp. 39, 70sq., 74, 86 sq., 90, 126, 203.

tralasciare alcune fonti meno importanti e considerare subito l'inizio del Seicento a vedere il destino del *Contra Celsum* a partire da questa data.

2. David Hoeschel e la tradizione umanistica di Augusta

L'*editio Princeps* del *Contra Celsum* uscì ad Augusta di Germania nel 1605, a cura di David Hoeschel. In confronto all'edizione di Persona e Ieroteo, questa edizione si caratterizzava soprattutto per la presenza del testo greco che fu pubblicato per la prima volta. Prima di analizzare l'opera ci sono non pochi dubbi da dissipare. Anzitutto, perché l'*editio Princeps* uscì in Augusta?

Augusta fu fondata da Druso Maggiore e Tiberio nel 15 a.C. con il nome latino *Augusta Vindelicorum*. Dopo essere diventata la capitale della Provincia della Rezia verso 120 d.C., Augusta attraversò un lungo periodo di prosperità. Dal 400 d.C. in poi, con la decadenza dell'Impero Romano, Augusta fu oggetto di frequenti invasioni, dagli Unni a Carlo Magno. Dal 1276 Augusta si separò dal controllo del Principe vescovo e diventò una libera città imperiale sotto la protezione del Sacro Romano Impero. Successivamente, all'inizio del Cinquecento, con la nascita del protestantesimo in Germania, Augusta accettò la confessione luterana. In apparenza la *Pace di Augusta* del 1555 sancì la fine dello scontro fra cattolicesimo e luteranesimo, sebbene il conflitto fra le due confessioni sia proseguito per tutto il Cinquecento.

La tradizione umanistica ad Augusta crebbe nel corso del conflitto religioso. Lo storico Hieronymus Wolf (1516-1580) fu il fondatore della tradizione umanistica nella città. Educato secondo gli ideali del nascente movimento umanista, studiò approfonditamente la figura di Gesù e la letteratura latina, tradusse opere storiche bizantine e curandone l'edizione, rendendole così accessibili agli studiosi tedeschi. Fra queste spicca soprattutto il *Corpus Historiae Byzantinae* in cui si introduceva per la prima volta la nozione "Impero Bizantino". Inoltre, per incoraggiare la ricerca umanistica e storica fra i suoi contemporanei e

concittadini, Wolf aveva collezionato parecchi manoscritti acquistati a Venezia e li aveva raccolti nella biblioteca di Augusta. Grazie a questa sua fatica, la biblioteca diventò progressivamente un centro accademico di grande rilievo in Europa.

Lo studente più famoso di Wolf, David Hoeschel (1556-1617), ereditò l'orientamento umanistico del suo maestro. Da un lato, seguendo la strada di Wolf, Hoeschel aveva tradotto tante opere degli storici bizantini, inclusi la *Bibliotheca* di Fozio (1601), gli *Excerpta de Legationibus* di Costantino Porfirogenito (1603) e i *Bella* di Procopio (1607). Dall'altro lato, cogliendo l'importanza degli scritti patristici, Hoeschel si dedicò a realizzare traduzioni dei testi patristici, la più nota delle quali è quella del *Contra Celsum* di Origene. Patrocinato da un grande banchiere di Augusta, Marcus Welsers, Hoeschel fondò nel 1594 la casa editrice *Ad insigne pinus* dove pubblicò circa 70 libri fra i quali, appunto, il *Contra Celsum*²². A confronto del suo maestro, Hoeschel fu apprezzato prevalentemente come filologo assai capace e i suoi lavori giudicati estremamente accurati, cosa che vedremo chiaramente nel caso dell'*editio princeps* del *Contra Celsum*.

Resta ancora da chiedersi quale sia il motivo del lavoro di Hoeschel sul *Contra Celsum*: tale opera gli offriva solo una fonte greca fra le altre, da affiancare a quella degli scritti storici bizantini, oppure Hoeschel assunse una prospettiva particolare nel considerare l'opera? L'umanista seguì semplicemente l'amore per gli antichi, come avevano fatto i primi umanisti, oppure aveva trovato nuovi elementi per leggere il *Contra Celsum*? Per rispondere a queste domande occorre rivolgersi direttamente al testo.

²² Per quanto riguarda il lavoro del Hoeschel si veda P. Stephenson, *The Byzantine World*, London-New York, 2010, pp. 439-440.

3. Uno sguardo generale all'*editio princeps* del *Contra Celsum*

La dimensione dell'*editio princeps* è abbastanza considerevole; nelle mille pagine che la compongono, Hoeschel non soltanto inserisce il testo greco originale e la traduzione latina da lui realizzata, ma aggiunge numerosi riferimenti storici e fruttuose annotazioni. Dal punto di vista della critica testuale, il progresso segnato dall'*editio princeps* rispetto a Persona e Hieronymus appare chiaro se si pensa che Hoeschel non si era limitato a pubblicato il testo greco per la prima volta, ma aveva praticato una critica scientifica del testo, che emerge già considerando la struttura generale del suo lavoro.

Prima di tutto, si vedono nel frontespizio tre locuzioni che introducono sommariamente questa edizione.

Ex bibiothecis elect. Palat. Boica et Aug. Graece et latine nunc primum editi.

Accessere notae et indices.

Cio è

Dalle biblioteche dell'elettore palatino di Boica e di Augusta sono adesso editi in greco e latino per la prima volta e sono aggiunte annotazioni e indici.

La prima locuzione indica le fonte dei manoscritti del *Contra Celsum* che Hoeschel usavano. Stando alla ricerca di Koetschau, Hoeschel si era servito di almeno due manoscritti, M (Venetus Marcianus 45) e V (Venetus Marcianus), che erano copie di A (Vaticanus graecus 386). Di fatto Hoeschel utilizzò un manoscritto conservato nella biblioteca di Augusta (Cod. Mon. Aug. Nr. 517) e un altro manoscritto ora conservato a Monaco (Cod. Mon. Nr 64), entrambi copiati

da M, e un terzo manoscritto conservato nella biblioteca Palatina²³(Cod. Palat. Vat. Nr. 309) che fu copiato da V²⁴. Questo intreccio di codici consente di ricostruire un tratto importante della storia dei manoscritti del *Contra Celsum*: dopo l'arrivo in Europa del manoscritto A, apparvero numerose copie, fra cui M e V, prodotte a Venezia. Successivamente, grazie all'Elettore Luigi III e a Wolf, le biblioteche Palatina e di Augusta collezionarono due manoscritti copiati da M e V sempre di origine veneziana. In confronto alla prima locuzione, la seconda e la terza sono chiarissime, introducendoci alla caratteristica principale di questa edizione: il testo greco e le annotazioni.

Dopo il frontespizio e la dedica (ne offro un'analisi più avanti), diversamente da William Spencer, che lavorò sul *Contra Celsum* successivamente, Hoeschel divide l'edizione in due parti: la prima contiene il testo greco mentre la seconda è quello latino.

Nella parte greca, Hoeschel prima utilizza la letteratura “scolastica”, mettendo le introduzioni di Cesare Baronio (1538-1607) e il decimo libro della *Suda* dedicato a Origene e al *Contra Celsum*. La prima citazione viene dal: *Tomo II. A. Christi CCXLIII* degli *Annales Ecclesiastici* dello storico italiano, cioè dal secondo volume degli *Annali Ecclesiastici* a partire dal 243 dopo Cristo. La seconda citazione viene dalla famosa enciclopedia *Suda*, realizzata dai lessicografi bizantini. Dopo il testo greco del *Contra Celsum*, Hoeschel mette tre brevi annotazioni di Eusebio, Sofronio e Gregorio di Nissa dedicate all'*Encomio di Origene* di Gregorio Taumaturgo, seguite dal testo greco del Taumaturgo. Nella parte latina, invece, Hoeschel mette prima la traduzione latina senza utilizzare la vecchia traduzione di Persona, ma quella più recente di Sigismondo Gelenio (1497-1554). In seguito, allo stesso modo, Hoeschel mette la traduzione latina

²³ La biblioteca Palatina è la biblioteca più importante nel rinascimento di Germania. Per conoscere la sua storia si veda L. Boyle (ed.), *Bibliotheca Palatina, Druckschriften, Microfiche Ausgabe*, München, 1989-1995.

²⁴ Si veda P. Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, München, 1926-1927, p. 72.

dell'*Encomio di Origene* realizzata da Rhodomann. Nella parte di “annotazioni”, l'umanista di Augusta introduce trenta pagine di annotazioni sul testo greco e sulla traduzione latina del *Contra Celsum* e dell'*Encomio di Origene*. In fine, Hoeschel aggiunge una ventina di pagine di indici che riguardano i nomi e i concetti notevoli, in modo da aiutare la lettura del testo.

Esaminata la struttura generale, occorre ora fare un'analisi precisa delle quattro parti dell'opera: la dedica del Hoeschel, il testo greco del *Contra Celsum*, la traduzione del Gelenio e le annotazioni.

4. La dedica del Hoeschel: umanistica o apologetica?

Nella dedica al suo patrono Carlo Rechlinger, Hoeschel si sofferma sul suo motivo alla base della redazione dell'*editio princeps*. Prima di tutto, egli si ricollega al contenuto del *Contra Celsum* per dimostrare che ci sono molti oppressori della Chiesa di Dio, due in particolare: i tiranni e gli ipocriti (*Cum multa sunt, quibus Ecclesiam Dei Satanas opprimere conatur, tum duo potissimum, Tyrannis et Hypocrisis*). Prototipi ne sono Caino, che uccise Abele, e il serpente che ingannò i progenitori, Adamo ed Eva. I tiranni sono ben noti, basta menzionare Nerone, Domiziano, Diocleziano che sparsero il sangue cristiano. Ma quanti danni gli uomini atei e epicurei hanno creato al popolo per mezzo dei libri spinosi e venerati (Sed quas non itidem strages ediderunt aculeatis et veneratis libris in vulgus sparsis homines athei et epicurei)? Agli occhi di Hoeschel, essi questi testi sono pericolosi perché ingannano i “più semplici e incauti”. Di questo genere è il falsamente detto τὰ ληθοῦς ζλόγου (“discorso vero”) dell'epicureo Celso, che fa professione di ateismo e demonologia (*compilavit Celsus quidam epicureus, titulo ficto et commenticio τὰ ληθοῦς ζλόγου... quam ἄθείας et daemonolatriae assertio*). Ad esso risponde Origene, su invito di Ambrogio, nel modo “più solido ed erudito” (*in hoc genere solidus atque eruditus*), mostrando l'inconsistenza della accuse.

Proprio per manifestare l'orientamento apologetico di Origene, Hoeschel ha voluto per la prima volta far conoscere il testo greco originale. Origene, come testimoniò Girolamo, usava una lingua greca elegantissima; come affermavano gli antichi: “la sua eloquenza era così affascinante, lieta e dolce da sembrare che non solo parole ma miele fluisse dalla sua bocca” (*eloquentia tam amoena, tam laeta, tam dulcis; ut ex eius ore non verba sed mella fluxisse*). Tuttavia, essendo uno storico prudente, Hoeschel ci avverte che Origene era un uomo e che i suoi scritti vennero corrotti da altri autori, così che si finì per ascrivergli cose assurde come la migrazione delle anime in altri corpi, dottrina professata da Pitagora. A titolo di risposta alle critiche Hoeschel presenta il panegirico di Gregorio Taumaturgo.

Hoeschel introduce poi il suo lavoro sull'*editio princeps*, incluse le annotazioni aggiunte e la sua accurata correzione delle parole problematiche nell'ultima edizione parigina (*cuiusmodi errata in novissima editione parisina hinc emendari poterunt, ubi vitiose nomen pro nemine legitur, voceris pro veteris...*), ossia, probabilmente, l'edizione di Gérard Gilbert pubblicata a Parigi nel 1604²⁵.

Dalle analisi suddette, credo emergano due aspetti caratteristici della dedica di Hoeschel: uno apologetico, l'altra umanistico. Da un lato, Hoeschel voleva opporsi alla tirannia e all'ateismo utilizzando il paradigma apologetico di Origene contro Celso, un ateo e epicureo antico. Dall'altro, seguendo la traccia di Persona e Ieroteo, Hoeschel offriva anche un dolce elogio dell'eloquenza origeniana, che esprime l'amore per l'eloquenza rinascimentale. I caratteri apologetico e umanistico coesistono nella dedica senza alcun conflitto. Rispetto al lavoro puramente umanistico di Persona, Hoeschel cominciava a utilizzare gli argomenti apologetici per difendere la fede.

²⁵ L'edizione latina tradotta da Gelenio si era apparsa nel secondo volume dell'*Opera* di Origene (riedita da Erasmo e Humphrey) a Basilea nel 1557, e poi nella seconda parte dell'*Opera* di Origene curata da Gérard Gilbert, che fu pubblicata a Parigi prima nel 1574, 1604 e 1619. Perciò, “la nuovissima edizione” menzionata qui è probabilmente quella del 1604.

Non è facile definire i bersagli che Hoeschel aveva di mira, visto che non menziona mai i nomi dei suoi nemici. Se teniamo conto della gravità del conflitto religioso nel Cinquecento e della fede protestante dello stesso Hoeschel²⁶, possiamo pensare verosimilmente che i cosiddetti “tiranni” e “atei ed ipocriti” non fossero solo i nemici di Origene, ma anche alcuni contemporanei di Hoeschel. Con il termine “tiranni” Hoeschel si riferiva forse ai patroni del cattolicesimo come l'imperatore Carlo V (1500-1558), che era un feroce oppositore e repressore della chiesa protestante. È possibile che la figura del Carlo V apparisse come un tiranno agli occhi del Hoeschel. Con “atei ed ipocriti”, invece, Hoeschel si riferirebbe ad un genere di intellettuali il cui numero era cresciuto progressivamente a causa del razionalismo moderno. In sostanza, a mio modesto avviso, Hoeschel voleva opporsi ai patroni del cattolicesimo nonché all'ateismo del suo tempo per mezzo dell'apologia cristiana di Origene. In questa misura, la ricezione del *Contra Celsum* presso Hoeschel si caratterizzava più come apologetica che umanistica, o piuttosto, l'interesse umanistico del Hoeschel era subordinato a quello apologetico, il che testimoniava anche di una svolta della società europea.

5. Il greco originale di fianco della traduzione latina di Gelenio

Sottolineata l'importanza del testo greco nell'*editio princeps*, citiamo ora un passo del *Contra Celsum* di fianco al quale mettiamo anche la traduzione latina di Gelenio e quella di Persona, in modo da poter non solo esaminare il testo greco ma anche fare un confronto filologico tra due traduzioni.

Nella tabella che segue vi è l'inizio del Capitolo 1 del *Contra Celsum*.

²⁶ Si veda I. Maclean, *Scholarship, Commerce, Religion: The Learned Book in the Age of Confessions, 1560-1630*, Cambridge, 2012, p. 54: “In Augsburg, the Catholic scholar Marcus Welser was even willing to collaborate with protestant scholars such as David Hoeschel, Joseph Justus Scaiger...”.

<p>Greco originale nell' <i>editio princeps</i> di Hoeschel</p>	<p>La traduzione di Persona del 1481</p>	<p>L' <i>editio princeps</i> di Hoeschel (Sigismondo Gelenio), 1605</p>
<p>(CC, 1:1) Πρῶτον τῶν κέλσων κεφάλαιόν ἐστι βουλευόμενον διαβαλεῖν χριστιανισμόν ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς τὰ ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα, ὅτι τῶν συνθηκῶν αἰ μένει σιφανεραί, ὅσα κατὰ νόμους γίνονται, αἱ δὲ ἀφανεῖς, ὅσα παρὰ τὰ νενομισμένα συντελοῦνται. Καὶ βούλεται διαβαλεῖν ντὴν κκαλουμένην ἄγαπην Χριστιανῶν πρὸς τὰ ἀλλήλους, ἃ πρὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου φισταμένη καὶ δυναμένην ὑπερόρκια. Ἐπεὶ οὖν τὸ κοινὸν νόμον θρυλεῖται, παρὰ τοῦ τονλέγων Χριστιανοῦ τὰς συνθήκας, λεκτέον πρὸς τοῦ τοῦ τι, ὡς περ εἶ τις παρὰ Σκύθαις νόμους ἁθέτους ἔχουσι γενόμενος ἁναχωρήσεως μὴ ἔχων καιρὸν βιοῦν παρ' ἐκείνοις ἁναγκάζοιτο, εὐλόγως ἁνοῦτος διὰ τὸ ντὴν ἁληθείας νόμον, ὡς πρὸς τοῦ Σκύθας παρανομίαν, καὶ συνθήκας πρὸς τὸ ὑστὲρ αὐτὰ αὐτῶν φρονοῦντας ποιήσαι ἁν παρὰ τὰ ἐκείνους νενομισμένα. οὐ τὼς παρ' ἁληθείᾳ δικαζούσῃ οἱ νόμοι τῶν ἐθνῶν,</p>	<p>Celsus Prium Crinsin itaque christi anoru m religio nem calum niatur us, hunc in modu m orditu r. Aitque e preter</p>	<p>Crinsin nationis caput Celso est, à christi anis clancularios conventus haberi solere, legibus s. Nam conventus</p>

<p>οί περί ἀγαμάτωνκαὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος, νόμοι εἰς Σκυθῶν καὶ εἰς Τιςκυθῶν ἀσβεστέρον. Οὐκ ἄλογον οὖν συνθήκας παρὰ τὰ νενομισμένα ποιῆν τὰς ὑπερἀληθείας. Ὡςπερ γάρ, εἰ ὑπερ τοῦ τυράννου προλαβόντα τὰ τῆς πόλεως ἀνελεῖν συνθήκας τινέσ κρύβδην ἐποιοῦντο(*ἐποίουν), καλῶς ἄν ἐποίουν. Οὕτω δὴ καὶ Χριστιανοί, τυραννοῦντος τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους, συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ ὑπερσωτηρίας ἐκείνων(* ἐτέρων) , οὓς ἄν πεῖσαι δυνηθῶσιν ἀποστῆναι τοῦ ὡσανεὶ Σκυθῶν καὶ τυράνων(*τυράνου)νόμου.</p>	<p>princi pum statuta et leges, conue ntus quosd am inter se christi anos seorsu m et clam factita re, quoru m partim aperti sint et impro patulo fiant, ut qui legibu s permit tuntur ,</p>	<p>ntus alios propa plam celebr are legiti mè alios occult e fieri, eosqu e damna ri legibu s, quae eo tendu nt, ut calum nietur Agape n, quam Christ iani vocita nt, quotie s</p>
--	--	--

	partim	occult
	contra	e
	princi	comm
	pum	unis
	iura,	pericu
	uult	li
	preter	metu
	ea	conve
	mutua	nient,
	m	eamqu
	illam	e in
	christi	conspi
	anoru	rations
	m	s
	crimin	suspici
	ari,	onem
	uel ex	conatu
	eo	r
	beniu	traher
	olenti	e.
	am,	Haec
	quam	igitur,
	hi	quoni
	caritat	am
	em	iactat
	appell	lege
	ant,	public
	quia	as, in
	comm	conte
	uni	mptu
	pericu	m
	lo	earum

	conste	dicens
	t, ut	,
	cuius	christi
	gratia	anos
	nullu	conve
	m	ntus
	recuse	suos
	nt pro	facere,
	se	ad hoc
	in vice	respon
	m	dendu
	subire	m est;
	discri	quod
	men,	quema
	tanqu	dmod
	am	um si
	coniur	quis
	atione	peregr
	m	ines
	aliqua	apud
	m	Scyth
	caritas	as
	ipsa	nefaru
	preten	s
	dat,	utente
	hic	s
	deince	legibu
	ps	s
	comm	neque
	unem	at se
	legem	inde
	extolli	subdu

	t	cere,
	uulgat	cogatu
	iorem	rque
	que et	inter
	celebr	illos
	em	vivere
	facit	,
	et	utatur
	dignu	que
	m	veris
	ducit	legibu
	quispi	s,
	am,	violat
	ubi se	e
	ad	Scyth
	Scyth	arum
	as	iura
	contul	videbi
	erit	tur, et
	quibu	conspi
	s	rare
	leges	cum
	nepha	divers
	rie	e
	sint,	opinio
	neque	nis
	ab his	sectat
	seced	oribus
	endi	: ita
	sit	contra
	postea	veritat
	oportu	em

	nitatem	iudicant
	adeptus, et	leges gentium,
	quod	quae
	uiuere	statuatur
	apud	um
	eos	cultum
	cogatur,	inducunt, et
	iure	impie
	quidem ob	Deorum
	ueram	multitudinis,
	et	superantque
	pristinam	legem,
	legem	ut
	, ut	hac
	quam	parte
	excessisse	immanitate
	sit	Scythiam.
	uisus,	Non
	quia	est
	cum	igitur
	Scythi	absurdum in
	s	veritatem
	uersetur,	
	siquos	

	forte	is
	sit	favore
	intere	m
	a	conve
	nactus	ntus
	secum	contra
	qui	leges
	sentia	facere.
	nt,	Quem
	Scyth	admo
	arum	dum
	procul	enim
	dubio	qui
	leges	contra
	excess	Tyran
	erit et	num
	suas	civitat
	tuebit	is
	ur, sic	occup
	apud	atore
	iudice	m
	m	conspi
	illum	rant,
	gentili	reste
	um	faciun
	leges,	t: ita
	que	Christ
	de	iani
	simul	pressi
	achris	tyrann
	et	ide
	impio	diabol

	rum	i et
	deoru	menda
	m	cii,
	multit	contra
	udine,	eius
	quam	leges
	multa	in
	prefin	ipsum
	iunt,	diabol
	pro	um
	Scyth	conspi
	arum	rant:
	institu	dantq
	tis	ue
	haben	opera
	tur,	m ut
	uel	serven
	pro re	t
	alia	quotq
	quauis	uot
	, que	possu
	Scythi	nt suo
	s ipsis	suasu
	nil sit	ab illo
	impiet	retrah
	ate	ere,
	inferi	tanqua
	or,	m a
	haudq	tyrann
	uaqua	o et a
	m	legibu
	igitur	s

	preter statuta fuerit et leges, conue ntus pro ueritat e facere , ut enim tyrann o totius in se ciuitat is conspi ration em preue nienti, 4r necem qui molire ntur, iure id uidere ntur	Scythi cis.
--	--	----------------

	feciss e, sic et christi anae fidei sectat ores, tyrann idem exerce nte diabol o, qui id nomin is est apud hos ipsos fortitu s, et mend acissi mus est, in unum coeun t preter ipsius demo	
--	---	--

	<p> nis institu ta, ut hunc ipsum impug nent, et saluti sint aliis, quibu s possu nt persua dere, ut ab eo descis cante m tanqu am Scyth arum siue tyrann i lege. </p>	
--	--	--

1) Analisi del testo greco

Come abbiamo già mostrato, Hoeschel usa nell'*editio princeps* tre manoscritti, due dei quali copiati da M e uno copiato da V, mentre M e V erano stati entrambi copiati dall'unico manoscritto A. Nel primo capitolo dell'*editio princeps*, vediamo che Hoeschel usa i diversi manoscritti nonostante non li indichi chiaramente. Vi sono tre parole greche ἔ ποιοῦντο, ἔ κείνων e τυράννων (in caratteri neri) a margine delle quali Hoeschel aggiunge rispettivamente le varianti: ἔ ποίουv, ἔ τέρων e τυράννου. Con queste annotazioni, Hoeschel vuole dimostrare che stava facendo scelte filologiche a partire da manoscritti diversi. Dato che Hoeschel non conosce A direttamente, è possibile che egli sia rimasto nel dubbio davanti ai manoscritti copiati da M e V. Nel primo caso, Hoeschel usa ἔ ποιοῦντο, concordando con A. Invece, nel secondo e nel terzo, piuttosto che adottare ἔ τέρων e τυράννου, attestati da A, usa ἔ κείνων e τυράννων²⁷. Ciò dimostra che i manoscritti copiati da M e V in alcuni casi non concordano con A. Ne risulta che il testo greco dell'*editio princeps* è ancora difettoso dal punto di vista rigorosamente filologico. Vedremo che tale difetto non sarà rimediato prima del lavoro di Delarue nel secolo successivo.

2) Il confronto fra le due traduzioni latine

La traduzione latina del Persona è stata analizzata nel primo capitolo. Come abbiamo già concluso, tale traduzione è abbastanza imperfetta visto che Persona aggiunge parole ed espressioni e tralascia alcuni luoghi importanti del testo a propria discrezione. Inoltre il suo latino umanistico appare abbastanza complicato e poco chiaro. Esaminiamo allora la traduzione del Gelenio. Questi traduce la prima frase scrivendo:

²⁷ Citiamo A sempre dall'edizione di Marcovich.

Primum Criminationis caput Celso est, à christianis clancularios conventus haberi solere, legibus vetitos. Nam conventus alios propaplam celebrare legitimè alios occulte fieri, eosque damnari legibus, quae eo tendunt.

Che dovrebbe essere tradotta:

Il primo capo d'accusa di Celso sul cristianesimo è che 'i cristiani stabiliscono spesso tra di loro accordi in segreto contro le leggi stabilite' e che 'tra gli accordi alcuni si celebrano secondo le leggi, altri nascosti che sono condannati dalle leggi.

In sostanza, la traduzione latina concorda col testo greco tranne che per alcune imprecisioni: a) la parola βουλομένω (“desidera”) è omessa dal Gelenio; b) πρὸς ἀλλήλους (“tra loro”) è omessa da Gelenio mentre la si trova nella traduzione di Persona; c) le parole παρὰ τὰ νενομισμένα (“contro le leggi”) sono tradotte con “condannati dalle leggi”, mentre Persona usa *contra principum iura*, soluzione più vicina al testo greco.

La seconda frase:

Ut calumnietur Agapen, quam Christiani vocitant, quoties occulte communis periculi metu convenient, eamque in conspiracy suspicionem conatur trahere,

dovrebbe significare:

Celso vuole calunniare la carità che i cristiani sono soliti nominare, ogni volta che si incontrano di nascosto per paura di un comune pericolo, e prova ad insinuare il sospetto della cospirazione.

Rispetto al testo greco, Gelenio evidentemente commette non pochi errori in questa frase: a) *occulte* (nascostamente) è un'aggiunta; b) *eamque in conpirationis suspicionem conatur trahere* è una traduzione incorretta. Il testo greco, καὶ δυναμένην ὑπερόρκια, significa: “più potente del giuramento”, in quanto ὑπερόρκια significa “al di là giuramento”. Gelenio appare invece molto confuso dalle parole greche, aggiungendo tante cose a propria discrezione, come già aveva fatto Persona.

La terza frase è molto più precisa rispetto a quella di Persona. Arriviamo poi all'ultima frase:

Quemadmodum enim qui contra Tyrannum civitatis occupatorem conspirant, reste faciunt: ita Christiani pressi tyrannide diaboli et mendacii, contra eius leges in ipsum diabolum conspirant: dantque operam ut servant quotquot possunt suo suasu ab illo retrahere, tanquam a tyranno et a legibus Scythicis.

Questa dovrebbe essere tradotta letteralmente così:

Come, infatti, se alcuni, per abbattere un tiranno che si è impadronito del governo della città cospirano, si comporterebbero bene, così anche i cristiani, dal momento che sono oppressi da quello che da loro è chiamato diavolo e dalla menzogna, cospirano contro le leggi stabilite da quello e operano affinché salvino quanti possono sottrarre alla sua persuasione, come da un tiranno e dalle leggi degli Sciiti.

In modo simile alle prime frasi, Gelenio commette vari errori. "συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα" (stabiliscono accordi in contrasto alle leggi stabilite) è imprecisamente tradotto con espressioni vaghe: *contra eius leges in ipsum diabolum conspirant* (“cospirano contro le leggi in diavolo stesso”).

Successivamente, dopo l'aggiunta *dantque operam*, Gelenio inserisce una frase complicata cambiando anche la struttura fondamentale del testo greco.

Il latino dell'*editio princeps* è chiaramente diverso da quello umanistico e più conciso di Persona. A Gelenio non piacque usare le parole ricercate e le frasi retoriche sul modello di Persona. Tuttavia, sia perché Gelenio non conosceva bene il testo greco originale come Hoeschel, sia perché Gelenio era poco attento e prudente nel suo lavoro, la sua traduzione rimane ancora molto problematica. In modo assai simile a Persona, Gelenio aggiunge parole che non hanno corrispondenza, omette passi importanti e cambia i significati delle frasi. Di conseguenza, si trovano ancora non pochi luoghi imprecisi persino sbagliati nella sua traduzione. Sulla base di tali considerazioni, è possibile dire che, rispetto alla traduzione di Persona, Gelenio aveva fatto certamente un progresso ma questo non sembra così irrilevante quanto ci si poteva aspettare.

6. Le annotazioni e l'indice del Hoeschel

Hoeschel aveva arricchito l'*editio princeps* con le sue accurate annotazioni. A differenza di Persona e Ieroteo, le annotazioni dell'umanista tedesco non riguardano semplicemente le fonti bibliche, ma anche le fonti filosofiche e storiche legate al *Contra Celsum*. Con una piena consapevolezza della varietà dei materiali a disposizione, Hoeschel fa uso frequente di riferimenti a queste fonti, per spiegare e chiarire il testo greco. A mio parere ci sono almeno tre tipi principali di annotazioni di Hoeschel: 1) le annotazioni che riguardano i personaggi e i luoghi citati nel testo; 2) le verifiche lessicali fatte per mezzo di altre edizioni nonché della *Philocalia* di Origene; 3) i riferimenti e i riscontri testuali basati su varie fonti filosofiche e storiche.

Sono abbastanza frequenti le annotazioni riguardanti i personaggi. Se ne trovano tre che riguardano solo la prima pagina del testo greco, contenente la prefazione di Origene, relative ai nomi "Origene", "Celso" e "Ambrogio". Ad

esempio, per quanto riguarda “Celso”, Hoeschel scrive: **【Κέλσου】**, *ἑπικουρείου*, *Euseb. Hist. Cap. XXXVI*. Cioè: “Celso, Epicureo, *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, Capitolo 36”. Egli cita qui un passo della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio per definire la figura di Celso. Successivamente, Ambrogio è definito da Hoeschel come “il sacerdote di Dio”. Egli scrive: **【ΦιλόθεεΑμβρόσιε】**, *Hunc Ambrosium ἰ ἐρὸν θεοῦ καὶ γνησίως ἀνακείμενον quam dixit epistola Origenes*. Cio è “ **【ΦιλόθεεΑμβρόσιε】** , questo Ambrogio è il sacerdote detto giustamente di Dio che Origene ha citato nella lettera”.

Di fronte alle difficoltà lessicali, Hoeschel ricorre spesso ad altre edizioni e alla *Philocalia* nella quale si conserva circa 14% del *Contra Celsum*. Ad esempio, nel paragrafo 1:5 del *Contra Celsum*, appare una locuzione: τῶν ἄλλων ἠθικῶς τοπω (“ad altro campo della morale”). Nel testo greco, Hoeschel usa: τῶν ἄλλων ἠθικῶς τοπω (“al campo morale degli altri”), invece di: τῶν ἄλλων ἠθικῶς τοπω. Nelle annotazioni, Hoeschel indica l'alternativa possibile secondo il Codex Boicus: V. 30. L. τῶν ἄλλων ἠθ. A. Vels. Cod. Boicus. Tuttavia, la maggiore parte delle annotazioni lessicali deriva dalla *Philocalia*. Ad esempio, l'annotazione relativa a P. 8, V.26 (CC, 1:9) è così argomentata: **【μετὰ ταῦτα】**, *Philocal. Orig. Cap. XVIII, μετὰ τοῦτο*, cioè: “ **【μετὰ ταῦτα】** , nel capitolo 18 della *Philocalia* di Origene, μετὰ τοῦτο”.

Le annotazioni principali del Hoeschel contengono riferimenti e riscontri testuali. Usando le fonti filologiche e storiche, Hoeschel voleva chiarire ulteriormente il testo greco. Ad esempio, l'annotazione riguardo alla locuzione: ἰ ἐρὸν γὰρ οὐδεν (CC 1:5), recita: **【ἰ ἐρὸν γὰρ οὐδεν】** , *haec paulo aliter leguntur apud Clem. Alex. Stromate V. P. 249, ἰ ἐρὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον, καὶ ἄγιον οὐδεν χρῆ νομίζειν, οὐδεν δὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἄγιον οἱ κοδόμων ἔργ. Καὶ βαν*, cioè: “ **【ἰ ἐρὸν γὰρ οὐδεν】** , queste parole si leggono anche presso *Gli Stromati* del Clemente di Alessandria: non ci sarà nessun bisogno di edificare

templi; infatti, bisogna pensare che niente di sacro, né di prezioso, né di santo possa essere opera di costruttori e di artigiani”.

Oltre alle varie annotazioni, Hoeschel apportò un'ulteriore innovazione. Per la prima volta corredò il testo di un indice contenente i nomi, i luoghi e i concetti notevoli presenti nel testo. Ad esempio, viene indicizzata l'espressione "due Celso", offrendo il rinvio al passaggio corrispondente: *Celsi Duo, P. 8*. Tutto ciò aiuta il lettore ad usufruire dell'opera e a leggere meglio il capolavoro di Origene.

Conclusione. L'*editio princeps* del Hoeschel nacque nell'ambiente umanistico di Augusta intorno al Seicento. Tuttavia, situato nel contesto della guerra religiosa, Hoeschel volle usufruire del *Contra Celsum* per opporsi ai suoi avversari, soprattutto agli atei e ai tiranni cattolici. L'impresa apologetica di Hoeschel fece leva anzitutto sul suo lavoro filologico: egli non solo pubblicò per la prima volta il testo greco del *Contra Celsum*, ma contribuì anche alla comprensione del testo mediante le sue ricche annotazioni. Sebbene fossero ancora imperfetti sia il testo greco da lui pubblicato che la traduzione latina di Gelenio, l'*editio princeps* offrì un'indispensabile base di lavoro per le edizioni successive.

Capitolo Terzo

William Spencer e la ricezione del *Contra Celsum* presso i Neoplatonici di Cambridge nella seconda metà del Seicento

1. L'edizione di William Spencer del 1658

1) L'introduzione generale

William Spencer, membro del Trinity College di Cambridge (*Gulielmus Spencerus, Cantabrigiensis, Collegii Trinitatis Socius*), pubblicò la sua edizione critica del *Contra Celsum* a Cambridge nel 1658. Dal punto di vista filologico, come afferma Marcovich, questa edizione è una riproduzione dell'*editio princeps* di Hoeschel²⁸. Spencer seguì fedelmente il testo greco e la traduzione latina dell'*editio princeps* tranne che per un cambiamento nella disposizione tipografica, mettendo il testo greco a fianco della traduzione latina. In più, oltre al testo del *Contra Celsum*, Spencer pubblicò anche la *Philocalia* insieme alla traduzione latina di Jean Tarin²⁹.

La rilevanza dell'edizione del Spencer traspare dalle sue annotazioni critiche. Un indizio è nell'*explicit* dell'opera: *G. Spencerus...Utriusque operis versionem recognovit et annotationes adiecit. Cum indice rerum et verborum locupletissimo*, cioè: “Spencer... ha raccolto la versione di le entrambe opere [cioè *Contra Celsum* e *Philocalia*] e ha aggiunto le annotazioni. Con un ricchissimo indice di cose e parole”. Praticamente, a confronto delle annotazioni redatte da Hoeschel, quelle di Spencer hanno un valore scientifico più alto, che necessita di essere ben analizzato.

²⁸ Si veda la prefazione del *Contra Celsum libri VIII*, ed. by M. Marcovich, cit., p.13.

²⁹ La *Philocalia* di Origene fu pubblicata per la prima volta da Jean Tarin a Parigi nel 1619. Si veda la prefazione del *Contra Celsum libri VIII*, ed. by M. Marcovich, cit., p. 11.

2) La posizione neutrale di William Spencer: la prefazione

La prefazione di William Spencer è degna di grande attenzione. Nella parte dedicata al lettore, Spencer spiegava concisamente il motivo che lo aveva indotto a curare una nuova edizione del testo di Origene, mentre la maggior parte degli uomini e dei teologi più insigni, che hanno a cuore la retta fede in Dio, si feliciterebbe se Origene cadesse nell'oblio e al padre alessandrino, strenuo difensore della metempsicosi, fosse imposto un silenzio più che pitagorico.

Per chiarire le proprie motivazioni, Spencer richiamava in primo luogo la fortuna di Origene dopo la sua morte: è nota infatti a costoro la condanna di Origene come eretico da parte dei Padri della chiesa antica. Tra questi vi fu Girolamo, che disse: *venenata sunt illius dogmata, aliena a Scripturis Sanctis, vim Scripturis facientia*, cioè: “le sue dottrine estranee alla Sacra Scrittura sono condannate da chi utilizza la potenza della Sacra scrittura”. Secondo Spencer, Origene sarebbe già stato condannato dal concilio di Nicea visto che aveva negato la consustanzialità come Ario.

La cosa interessante è che Spencer non solo citava le accuse antiche contro Origene, ma metteva in luce anche quelle moderne, la più significativa delle quali è quella di Giansenio. Quell'ultimo insisteva a pensare che Origene non solo fosse un eretico, ma la sua dottrina fosse la radice storica di tutte eresie. Nota Spencer:

Hic enim cum de mysteriis à Deo Ecclesiae suae revelatis, nulla necessitate, sola disserendi cupiditate, per Platonicae et Aristotelice Philosophiae principia, quibus eliminatus erat, in libris illis peri archon latius disputare voluisset, omnes pene errores, quibus Ecclesia per trecentos et amplius annos afflicta fuit, Arianos, Macedonianos, Photinianos, Pelagianos, Deo audaciam persequente, accurate praeformaverat.

Cio è

Quando egli voleva discutere nel suo libro *I Principi* sui misteri rivelati da Dio alla sua chiesa, esaminando senza alcuna necessità e solo per desiderio, attraverso i principi di filosofia platonica e aristotelica, Origene prefigurava quasi tutti gli errori, ariani, macedoniani, foziani, pelagi, da i quali la Chiesa si fu afflitta nei successivi 300 anni e più.

Attraverso questo breve passo possiamo capire perché Giansenio lancia una massiccia e sistematica polemica contro Origene nel primo tomo del suo *Augustinus*, nel capitolo denominato *De haeresi pelagiana (Sull'eresia pelagiana)*, nel quale considerava Origene come la radice del Pelagianismo³⁰.

Al contrario, Spencer non era d'accordo con tutti i critici richiamati in precedenza. Secondo lo studioso inglese i tratti della figura autentica di Origene sarebbero ben diversi. Eli domandava continuamente:

Hiccine Leonidis Martyris filius? Hiccine patronus Christianae Religionis? Hiccine dignus, qui in Celsum Epicureum intonaret?

Cio è

Lui non è figlio del martire Leonida? Non è padrone della religione cristiana? Non è uomo degno, che tuonava contro Celso epicureo?

Può darsi che Spencer non volesse fare polemica contro il Giansenismo o altre correnti teologiche, ma solo recuperare la figura completa di Origene. In questo

³⁰ Si veda la sezione *Origenes Pelagianismi origo* (“Origene è radice del Pelagianismo”) di Cornelius Jansenius, *Augustinus, I. De haeresi pelagiana*, Parisiis, 1640, nello specifico le pp. 106, 109, 114, 152, 182, 200, 201, 202, 222, 262, 365. Contro l'accusa di pelagianismo, rivolta da Giansenio a Origene, i Gesuiti si posero a difesa del libero arbitrio. Si veda al riguardo Pierre Halloix, *Origenes defensio, sive Origenis Adamantii vita, virtutes, documenta*, Leodii, 1648.

senso, il *Contra Celsum* gli appare un'integrazione necessaria con cui i suoi contemporanei poteva capire meglio Origene e il suo pensiero.

3) Le annotazioni critiche di Spencer

Le annotazioni di Spencer hanno un alto valore scientifico. Con una profonda consapevolezza filologica, filosofica e storica, in particolare della storia ecclesiastica, Spencer poteva andare pi ù avanti del Hoeschel.

Citiamo un esempio per mostrare le caratteristiche delle annotazioni di Spencer. Ricordiamo che riguardo al nome “Ambrogio” Hoeschel aveva annotato la frase: **【 Φιλόθεε Αμβρόσιε 】** , *Hunc Ambrosium ἰ ἐρὸνθεοῦ καὶ γνησίως ἀνακείμενον quam dixit epistola Origenes* (“Sacerdote detto genuinamente di Dio come Origene ha detto nella lettera”), che introduce in generale l'identità di Ambrogio. Rispetto a questa annotazione, il lavoro del Spencer appare assai pi ù ampio e complesso. In due pagine egli cita varie fonti storiche per qualificare la figura di Ambrogio. Cita **prima** la *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, affermando che Ambrogio fiorì nell'epoca di Caracalla Marcino Eliogabalo e Alessandro Severo (**【 Φιλόθεε Αμβρόσιε 】 Hunc floruisse circa tempora Caracalla, Marcius, Heliogabali, et Alessandri Severi didicimus, ex Eusebio, Eccl. Hist. Lib 6. Cap 22³¹**). Quindi precisa che Ambrogio fu sostenitore delle idee dell'eresia di Valentino (*Eccl. Hist. 6:18, ἐν τούτῳ καὶ Αμσρότιοσ τῆς Οὐαλεντίνου φρονῶναί ρέσεως*).

In seguito, Spencer fa riferimento al *Cathalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* nel quale Girolamo afferma che Ambrogio fu un marcioniano prima di essere convertito da Origene (*Marcionites etiam, ut Hieronymus in Cahtalogo Scriptorum Ecclesiasticorum, in Ambrosio, testatur, Αμβρόσιος πρῶτον Μαρκιωνιστῆς*). Poi Spencer cita anche la parte dedicata a “Origene” tratta dalla *Suda*, in cui Ambrogio viene presentato come il sostenitore

³¹ La citazione dovrebbe derivare da Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 6:21 invece di 6:22.

di un'altra eresia (*Eum utrique haeresi addictum fuisse Suidas dicit*). Infine, dopo avere citato tre autorità, Spencer introduce anche un incerto autore secondo cui Ambrogio fu separato da Valentiniani e Marcioniani (*Ambrosius... Se a Valentini Marcionisque haeresi secrevit et removit*). Pur mettendo assieme tutte fonti, Spencer non formula però un giudizio e preferisce lasciare ai lettori lo spazio per esaminare la documentazione offerta.

Nonostante abbia mostrato l'esperienza eretica di Ambrogio, Spencer sottolinea ancora le virtù e l'erudizione di quest'uomo. Secondo il *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* di Girolamo, osserva Spencer, Ambrogio ebbe un'origine nobile (*Sed et ipse, quippe ut vir nobilis*). Nel contempo, la generosità di Ambrogio fu attestata dalla *Suda* e da *Nicephorus Callistus* (5:15). Per quanto riguarda l'erudizione di Ambrogio, Spencer non esita a dilungarsi in un'ampia trattazione. Cita prima la frase del *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* di Girolamo affermando che: “[*Ambrosius*] non inelegantis ingenii fuit, sicut eius ad Origenem epistolae indicio sunt”, cioè: “Ambrogio non fu di inelegante intelligenza, come dimostrano le sue lettere ad Origene”. In seguito, Spencer, come Hoeschel, cita il passo relativo al lemma “Origene² della *Suda*, provando a rendere conto della pietà di Ambrogio. Più concisamente, Spencer suppone infine che Ambrogio sia stato un diacono nella chiesa del suo tempo, cioè ἑ κλησιάςδιάκονος, facendo ancora riferimento al *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* di Girolamo.

In una parola, nel tentativo di definire la figura di Ambrogio, Spencer utilizza tante autorevoli fonti storiche, incluse *Suda*, *Storia Ecclesiastica* di Eusebio e *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* di Girolamo, nonché altri materiali preziosi. Tuttavia, con tali fonti a disposizione, Spencer non si limita semplicemente a seguirne una, ma mantiene in molti casi una posizione relativamente neutrale. Del resto lo scopo di Spencer non è di raggiungere una verità assoluta, ma di offrire un panorama quanto più ricco di fonti storiche, grazie

al quale i lettori avranno la possibilità di comprendere al meglio il testo. In questo senso, insisterei a ritenere che le annotazioni di Spencer segnalano un progresso cruciale sul piano della critica testuale del *ContraCelsum*. In un certo senso, il futuro lavoro di Delarue si fondò proprio sulla base dell'edizione critica di Spencer, tenendo conto che quest'ultimo aveva offerto la maggiore parte delle annotazioni che poi il primo avrebbe recepito. Torneremo su questo nelle pagine dedicate a Delarue.

2. I Neoplatonici di Cambridge e Origene

1) Il conflitto religioso nell'Inghilterra della seconda metà del Seicento

Appena il protestantesimo si fu affermato in Inghilterra, incontrò una fortissima resistenza da parte della chiesa cattolica. Intorno alla fede si sviluppò un conflitto religioso che sarebbe durato più di cento anni. Trovandosi in posizione media tra il cattolicesimo ortodosso e il protestantesimo radicale (cioè il puritanesimo), la chiesa anglicana fu guardata con diffidenza da entrambe le parti. La reazione cattolica, non rassegnandosi al proprio fallimento, sperò sempre di poter eliminare sia il puritanesimo che l'anglicanesimo. Nel contempo, il protestantesimo radicale puritano si oppose accanitamente non solo ai cattolici ma anche agli anglicani, la cui riforma non era considerata completa. Tutte le parti citate parteciparono al conflitto in cui ognuna si trovò a lottare con le altre.

Il conflitto religioso in Inghilterra culminò alla seconda metà del Seicento. Prima di tutto, Carlo II (1630-1685, re fra il 1660 e il 1685) aveva perseguitato i cattolici attraverso un grande complotto. Nel 1678, il sacerdote anglicano Titus Oates, che era stato gesuita, parlò pubblicamente dell'esistenza di un Complotto Papale, il "Popish Plot", che mirava, con la complicità della regina, a eliminare fisicamente il re. Oates giurò diverse volte davanti a giudici sul Testamento Sacro di dire il vero. Carlo II, "scettico", ordinò al suo ministro Osborne, Lord Danby, di investigare sulla veridicità del complotto. Il Parlamento invece credette

seriamente alle parole di Orates. Dopo una rapida inchiesta, furono processati e condannati a morte numerosi cattolici innocenti. Il “Popish Plot” in realtà non esisteva; era una menzogna inventata probabilmente da Orates, noto per la sua meschinità e per la sua inaffidabilità, oppure da qualcuno di più potente alle sue spalle, per confermare l'ostilità già dilagante nel regno verso il cattolicesimo, che con questo episodio raggiunse la sua acme³².

Successivamente, Giacomo II (1633-1701), figlio di Carlo I e re dal 1685 al 1688, abbandonò la propria appartenenza protestante non appena ascese al trono, avvicinandosi alla chiesa cattolica e perseguitando anglicani e protestanti. Giacomo creò una Commissione per le Cause ecclesiastiche, che avrebbe dovuto verificare l'operato di sacerdoti e vescovi anglicani. Il re aveva intanto stretto amicizia con William Penn, il Quacchero fondatore della colonia della Pennsylvania. Esponente di una fede religiosa osteggiata e perseguitata quanto il cattolicesimo, Penn spinse Giacomo a promulgare una *Dichiarazione di Indulgenza*, con la quale si proclamava la libertà religiosa nel regno³³. Quella *Dichiarazione* provocò numerose critiche fra protestanti e anglicani. Giacomo quindi, per tranquillizzare i protestanti, cercò l'approvazione della sua politica da parte della figlia Maria e del genero Guglielmo d'Orange. Entrambi si schierarono contro le decisioni del re: Guglielmo non approvò né la *Dichiarazione di Indulgenza*, che avvantaggiava i cattolici più che equipararli agli anglicani, né la facoltà di sospensione delle leggi pretesa da parte da Giacomo³⁴. Fu in questo clima di tensione che la regina Maria dichiarò di essere incinta. La nascita di un figlio maschio, che avrebbe ricevuto un'educazione cattolica, avrebbe assicurato una discendenza cattolica a Giacomo II. Forte di questa convinzione, il re riaffermò ufficialmente la *Dichiarazione di Indulgenza* e

³² Si veda M. Kishlansky, *L'età degli Stuart, L'Inghilterra dal 1603-1714*, Bologna, 1999, pp. 324-328.

³³ *Ibid.*, pp. 350-352.

³⁴ *Ibid.*, p. 352.

impose che venisse letta durante le celebrazioni della messa. I vescovi anglicani si rifiutarono di sottostare al volere reale e presentarono una petizione contro il re perché l'ordine venisse annullato. Giacomo fece arrestare i sette vescovi che lo avevano sfidato e li mise sotto processo. Ma la giuria londinese decise di assolvere i vescovi, che furono velocemente prosciolti³⁵.

Dopo una serie di conflitti tra il Re e la chiesa anglicana e protestante, alla fine, Guglielmo e Maria operarono un Colpo di Stato (la cosiddetta 'Gloriosa Rivoluzione') nel 1688, rovesciando il regno del Giacomo II. Da allora in poi, il conflitto religioso venne progressivamente raffreddandosi.

2) Il ricorso dei neoplatonici di Cambridge a Origene

Il neoplatonismo di Cambridge nacque nel contesto del conflitto religioso appena richiamato. Oscillando tra il puritanismo e la *High Church* anglicana, i neoplatonici di Cambridge si opposero al cattolicesimo nonché al calvinismo protestante. Tuttavia, essi non li contrastarono sulla base di una qualche posizione religiosa privata ma della *ragione* in modo da evitare un conflitto religioso³⁶. La ragione, secondo i neoplatonici di Cambridge, era in armonia con la fede.

Per verificare tale armonia, i neoplatonici di Cambridge dovettero ricorrere alle fonti antiche, fra le quali Platone spiccava come esempio di un modo razionale di raggiungere la conoscenza di Dio. Il grande filosofo rimaneva tuttavia una figura pagana: ai neoplatonici di Cambridge serviva soprattutto una figura cristiana che potesse testimoniare l'armonia tra fede cristiana e ragione. Così si guardò a Origene d'Alessandria, eminente rappresentante nella chiesa antica, che ereditò la tradizione razionale di Platone (in un certo senso, anche di Plotino) immergendo profondamente la ragione alla fede cristiana.

³⁵ *Ibid*, p. 352.

³⁶ Si veda C. A. Patrides, *The Cambridge Platonists*, London, 1969, p. 24.

La “ragione” secondo Origene, influenzato in questo da una visione filosofica, aveva le caratteristiche di un concetto proprio della cultura greca. Al contrario della posizione di Agostino e dei calvinisti, ragione per Origene è un'abilità molto positiva con cui l'uomo può scegliere e praticare il bene. È questo il libero arbitrio di Origene. Seguendo la sua strada, i neoplatonici di Cambridge assunsero un atteggiamento ottimistico riguardo al libero arbitrio. Ad esempio, nell'inedito *Treatise of Free Will*, preoccupato di contrastare l'antropologia calvinista, Cudworth dedica due intere pagine, di importanza cruciale, alla definizione origeniana di libero arbitrio, come facoltà inalienabile, capace di piena autodeterminazione e di determinare la responsabilità morale ³⁷. Secondo Cudworth, né il predestinazionismo agostiniano né quello luterano-calvinista si accordano col libero arbitrio che la ragione umana possiede.

Dopo avere confutato il cattolicesimo e il calvinismo, i neoplatonici di Cambridge vollero fissare i tratti di una religione cristiana universale e spirituale, seguendo in questo l'esempio dei neoplatonici cristiani fiorentini (Pico, Ficino ecc). Stanchi del conflitto religioso del loro tempo, essi ritornano alla nozione di *prisca theologia*, che conteneva il fondamento universale di tutte religiose successive. Proprio a questo punto del loro ragionamento, Origene offriva una testimonianza preziosa della *prisca theologia*: esisteva una sapienza antichissima, la quale fu trasmessa da Zoroastro, Ermete Trismegisto fino a Pitagora. Platone e Plotino. Così argomentava questo punto il neoplatonico Henry More:

Plato's school

...well agrees with learned Pythagore,

Egyptian Trismegist, and th' antique roll

Of Chaldee wisdom, all which time hath tore

³⁷ Si veda *Origene. Dizionario (la cultura, il pensiero, le opere)*, a cura di Monaci Castagno, Roma, 1999, p. 318.

But Plato and deep Plotin do restore³⁸.

Stando a fianco del neoplatonismo fiorentino, che aveva insistito sulla non esistenza di un'unica via per arrivare a Dio e sul fatto che ogni sforzo in questa direzione era meritevole di un premio, i neoplatonici di Cambridge assunsero una posizione religiosa “tollerante”. Mediante tale posizione, denominata come “latitudinaria”, essi intesero fondare una Chiesa basata su pochi culti e su un'idea di credenza molto “estesa”, al cui interno potevano convivere differenti interpretazioni della fede. Per quanto riguarda i precetti e le pratiche culturali, essi possono essere accolti senza grande impegno ed eventualmente modificati, qualora non concordino con la sensibilità dei fedeli. Il contenuto della fede cristiana è tratto dalla Bibbia, senza però arrivare agli estremi di quelle sette che sostenevano un'interpretazione personale di tutti i suoi punti e viene lasciata la libertà di interpretare le Scritture a seconda delle abitudini religiose e delle esigenze dei fedeli.

Sebbene abbia seguito la strada del neoplatonismo fiorentino, la tolleranza religiosa dei neoplatonici di Cambridge è totalmente diversa dall'universalismo del primo. L'universalismo di Pico e Ficino, come abbiamo visto precedentemente, era il tentativo di superare ogni tradizione religiosa attraverso un ritorno alla *prisca theologia*, così che la loro posizione era veramente quella di un universalismo cristiano. Diversamente, i neoplatonici di Cambridge, tenendo conto della condanna del cattolicesimo e del calvinismo, espressero una tolleranza interna al protestantesimo e all'anglicanesimo. Legati alla riforma protestante, i neoplatonici non riuscirono a ritornare completamente alle posizioni universaliste di Pico e Ficino. Influenzato profondamente dai neoplatonici di Cambridge, John

³⁸ Si veda Henry More, *Psychozoia*, I, 4, in G. Bullough, *Philosophical Poems of Henry More*, Manchester, 1931, p. 12.

Lock svilupperà una dottrina di “tolleranza religiosa” la cui essenza sarà una tolleranza limitata nel campo del protestantesimo.

Tutto questo ci consente di cogliere, in modo generale, l'importanza di Origene per i neoplatonici di Cambridge. Volgiamo ora all'opera di Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), cercando di esaminare concisamente quali temi del *Contra Celsum* vi vengono usati.

3. *The True Intellectual System of the Universe* e il *Contra Celsum*

Come rappresentante filosofico del movimento dei neoplatonici di Cambridge, Cudworth si servì di Origene in particolare per provare la compatibilità tra ragione platonica e la fede cristiana. Tuttavia, nel suo capolavoro *The True Intellectual System of the Universe*, egli mette al centro il *Contra Celsum* invece del *I Principi*. L'edizione che usava è quella di William Spencer, cosa che è possibile verificare dalle sue note marginali. Ad esempio, a pagina 270 dell'opera si trova una nota che si recita: *Orig. P. 17.18, ' Ὅτι τῶν ἡγησαμένων ἐπόμενοι Μωυσεῖ καὶ ποιμένες, ἀγροῖκοις ἀπάταις ψυχαγωγηθέντες [ἔνα ἐνόμισαν εἶναι θεόν] '* (CC, 1:23). Si tratta di parole che si trovano alle pagine 17 e 18 dell'edizione di William Spencer.

Il motivo per cui Cudworth aveva scelto il *Contra Celsum* come prima fonte sulla dottrina di Origene, a mio parere, è abbastanza rilevante. Evitando il dibattito sulla ortodossia di Origene, Cudworth voleva usare a sua volta il capolavoro apologetico (*Contra Celsum*) del padre alessandrino in modo da rendere più solida la propria posizione. Da una parte, la dottrina origeniana sulla Trinità nel *Contra Celsum* rappresenta un decisivo guadagno speculativo per l'ortodossia trinitaria³⁹; da un'altra, il porre l'accento sull'incorporeità dell'anima nel *Contra Celsum* offriva un fondamento filosofico per opporsi al dualismo cartesiano. Citiamo dei passaggi per vedere velocemente questa ricezione del *Contra Celsum* da parte di Cudworth.

³⁹ Si veda il *Origene. Dizionario*, cit., p. 318.

Per verificare l'ortodossia della dottrina trinitaria, Cudworth cita un'espressione importante del *Contra Celsum*, in cui si dice:

θησκεύομενοῦ ντὸ νπατέρατῆς ἀληθείαςκαὶ τὸ νυῖ ὁ ντῆ νὰ λήσειανμ,
ὁ νταδύοτῆς ὕποστάσειπράγματα,
ἔ νδὲ τῆς ὁ μονοία καὶ τῆς συμφωβία καὶ τῆς ταυτότητι τοῦ βουλήματος (CC, 8:12)⁴⁰.

Cio è

Non adoriamo il Padre della verità e il Figlio, che è la verità e essi sono due realtà per
l'ipostasi, ma una solo per l'unanimità, la concordia e l'identità della volontà

Secondo Origene, la trinità si fonda soprattutto sulla comune deità di tre persone. Secondo lui tale deità non può essere concepita come quella di diverse sostanze corporali che sono impossibilitate ad arrivare ad un'unità; le tre persone divine sono essenzialmente incorporeali, ed è per questo che possono costruire ragionevolmente un'unità. Come si dice Cudworth:

Per due diverse sostanze, una incorporea un'altra corporale, non è impossibile che
siano unite così strettamente insieme in modo da diventare un'animale e persona,
molto meno perciò sarebbe impossibile pensare che, queste tre ipostasi siano un
Dio⁴¹.

⁴⁰ Si veda R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Stuttgart, 1964, p. 559.

⁴¹ Si veda R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, cit., p. 559: "that it is not impossible, for two distinct substances, that are of a very different kind from one another, the One Incorporeal, the other Corporeal, to be so closely united together, as to become one Animal and Person; much less therefore should it be thought impossible, for there Three Divine Hypostases to be One God".

Al contrario del meccanismo di Cartesio, Cudworth propone una “scale di natura” in cui ogni creatura si è situata ad un livello diverso, dalla materia all'anima fino a Dio. In tale gerarchia neoplatonica, la materia più infima si collega all'anima che a sua volta si collega a Dio, arrivando così a costituire un cosmo unitario. A partire dalla cosmologia suddetta, Cudworth critica soprattutto la separabilità dell'anima dal corpo sostenuta da Cartesio. Per verificare la propria posizione, Cudworth cita ripetutamente il *Contra Celsum*. Seguendo la posizione di Origene, Cudworth sottolinea che l'anima è sempre insieme al corpo. Scrive:

L'anima, incorporea e invisibile per la sua stessa natura, trovandosi in qualunque luogo corporeo, ha bisogno di un corpo adatto per natura a quel luogo(CC, 7:32)⁴².

Nonostante che dopo la morte l'anima di nuovo tornerà ad avere un corpo, la sua essenza è diversa da quella mondana. Origene afferma riferendosi a 2 Corinzi:

L'anima, che ha meditato <la saggezza>, seguendo l'affermazione: 'la bocca del giusto proferirà la saggezza, comprende la differenza tra la dimora terrestre, in cui c'è la tenda che si dissolve, e quella nella quale i giusti 'che vi si trovano' gemono 'gravati da pesi', non perché essi desiderino spogliarsi della tenda, ma 'rivestirsi al di sopra' della tenda'⁴³.

In sostanza, l'inseparabilità tra anima e corpo nel *Contra Celsum* fornisce a Cudworth un profondo supporto per verificare la sua cosmologia neoplatonica.

4. Conclusioni

⁴² *Ibid*, p. 818.

⁴³ Su 2 Cor, 5:1-4 si veda R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, cit., p. 819.

Come abbiamo già visto, l'edizione di Spencer non era che una riproduzione dal punto di vista testuale, visto che continuava a usare il testo greco e la traduzione latina dell'*editio princeps*. Nonostante ciò, quella edizione aveva segnato un grande progresso, soprattutto tenendo conto che le annotazioni fatte dal Spencer hanno un alto valore scientifico. Dal punto di vista della critica testuale, fu proprio questa edizione che rappresentò il fondamento più importante per il successivo lavoro di Delarue.

L'edizione del *Contra Celsum* di Spencer aveva svolto senz'altro un ruolo di grande importanza presso i neoplatonici di Cambridge, i quali, preoccupati per il conflitto religioso del tempo in Inghilterra, vollero tornare ad un cristianesimo razionale per mezzo del neoplatonismo. In questo caso, il *Contra Celsum* di Origene proponeva loro una grande visione storica con cui non solo costruire una cosmologia unitaria ma anche trovare i contenuti di una *prisca theologia* sulla quale poter fondare la tolleranza religiosa. Nella storia successiva è ben visibile l'influenza dei neoplatonici di Cambridge: da una parte, lo sforzo di conciliare la ragione e la fede alimentò la definizione di una religione razionale; dall'altra, influenzato dalla supposizione dei neoplatonici di Cambridge, John Lock svilupperà pienamente la moderna idea di tolleranza religiosa. Quindi, all'interno della mappa storico-culturale d'Europa, il *Contra Celsum* guadagnò una posizione di profonda influenza sull'orientamento moderno, grazie agli sforzi dei neoplatonici di Cambridge.

Capitolo Quarto

Il *Contra Celsum* nella Francia del Settecento

1. La prima traduzione francese di Élie Bouh éreau

1) La figura di Bouh éreau e le ragioni della sua traduzione

La diffusione di Origene nel Settecento prende il via dalla traduzione francese del *Contra Celsum*, opera di Élie Bouh éreau (1643-1719). Quest'ultimo, un radicale ugonotto, per evitare la persecuzione conseguita dall'*Editto di Fontainebleau* del 1685, fu costretto a fuggire in Irlanda, dove era diventato bibliotecario della biblioteca di Marsh⁴⁴.

Sappiamo che, fino all'inizio del Settecento, erano già state pubblicate varie edizioni del *Contra Celsum* in cui non mancavano sia il testo sia la traduzione latina. Tuttavia tali edizioni non erano giunte all'attenzione di un vasto pubblico, a causa della difficoltà di leggere e comprendere le lingue antiche. Serviva una traduzione nelle lingue correnti per permettere a tutti di comprendere meglio il pensiero di Origene. Per questo motivo, Bouh éreau cominciò a lavorare nel 1677 ad una traduzione dell'opera.

Una “voce” circolante in quegli anni lo sollecitò ad uno sforzo più attento: “jusqu'à ce que, sur le bruit qui se répandit, qu'il alloit paroître, à Paris, une autre Version de ce même Traité d'Origène...”⁴⁵ (“fino a quando, stando ad una voce che si sparge, che stava per apparire a Parigi un'altra edizione della stessa opera di Origene”). Incoraggiato dai suoi amici, Bouh éreau voleva contribuire ad una migliore edizione del testo origeniano.

⁴⁴ R. Whelan, *Marsh's Library and the French Calvinist tradition: the manuscript diary of Élie Bouh éreau (1643-1719)*, in M. McCarthy, A. Simmons (eds.), *The Making of Marsh's Library*, Dublin, 2004, pp. 219-34, p. 213.

⁴⁵ Si veda *Avertissement Du Traducteur in Traité d'Origène Contre Celse*, traduit par Élie Bouh éreau, Amsterdam, 1700, p. 3.

Tuttavia, il lavoro di Bouhéreau affrontava una grave resistenza. Agli occhi di molti personaggi, come indica Bouhéreau, era pericoloso rendere disponibile Origene ad un pubblico visto, visto che il padre alessandrino era stato condannato per varie eresie. Come afferma Bouhéreau: “croyoient qu'il étoit dangereux de mettre Origène entre les mains de tout le monde, à cause de quelques sentimens singuliers, qui lui ont été reprochez de tout tems”⁴⁶, cioè: ”Credono che sarebbe pericoloso mettere Origene nelle mani di tutto il mondo, a causa di alcune opinioni strane che erano condannate in tutti i tempi”.

Bouhéreau, al contrario, citava altre autorità per opporsi alla posizione suddetta:

J'ay connu de grands Hommes, qui ne croyoient pas qu'il y eût beaucoup de danger à le faire; comme l'illustre M^r. De Spanheim, Envoyé de S.A.E de Brandebourg en France, et le célèbre M^r. Fabrice, Conseiller Ecclésiastique de S. A. E Palatine, et Professeur en Théologie à Heidelberg...⁴⁷.

Cio è

Ho conosciuto dei grandi uomini, i quali non credevano che ci fosse molto pericolo; come l'illustre M^r De Spanheim, inviato dal S.A.E di Brandeburgo in Francia, e il Celebre M^r Fabrice, consigliere ecclesiastico di S.A.E Palatina, e professore di teologia a Heidelberg...

I loro consigli sollecitava Bouhéreau ad arrischiarsi nel continuare il suo impegno.

Inoltre Bouhéreau insisteva che, sebbene ci fossero eresie potenziali nel pensiero di Origene, il suo valore è incomparabile nella storia ecclesiastica.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 4.

Secondo Bouh reau, non vi era un personaggio pi  importante di Origene che potesse rendere una testimonianza tanto grande al cristianesimo nel terzo secolo. In pi , se teniamo conto del contesto storico del terzo secolo, le sue eresie dovrebbe essere concepite per lo pi  come una sorta di prova teologica. Ancor pi , Origene con la sua opera realizz  una vera e propria apologia per la verit  contro tutti gli avversari del cristianesimo del suo tempo. A partire da queste osservazioni, Bouh reau decise proseguire il suo lavoro.

2) La traduzione francese di Bouh reau

Il testo greco che Bouh reau usava era quello di William Spencer del 1658. Affinch  i lettori potessero consultare il testo pi  convenientemente, Bouh reau mise nei margini le pagine del testo greco corrispondenti alla seconda edizione di Spencer. Cos  come afferma nell'*Avviso del traduttore*: "Les pages du Texte Grec sont marqu es   la marge suivant l'Edition de Cambrige"⁴⁸, cio : "le pagine del testo greco sono contrassegnate nel margine secondo l'edizione di Cambridge".

Nel corso della traduzione, Bouh reau si sforzava di tradurre il testo con la massima precisione. Egli voleva per  seguire da vicino il pensiero piuttosto di Origene piuttosto che le parole: "Je ne me suis pas attach  scrupuleusement aux mots; mais j'ai suivi fid lement la pensée"⁴⁹, ossia: "Io non mi sono attenuto strettamente alle parole, ma ho seguito fedelmente il pensiero". Perci , per mantenere al meglio tutta la forza del pensiero origeniano, come ammetteva egli stesso,   inevitabile fare alcune modifiche necessarie, incluso il cambiamento dell'ordine della frase: "si j'en ai quelquefois chang  le tour, j'ai t ch  au-moins, d'en embrasser toute l' endue, et d'en conserver toute la force"⁵⁰, cio : "se talvolta ho cambiato l'ordine, ho provato almeno ad abbracciarne tutta l'estensione e di mantenerne tutta la forza". In ogni caso, Bouh reau si limitava molto nel tradurre

⁴⁸ *Ibid.*, p. 12. Questo appare evidente confrontando le due edizioni.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 6.

il testo, e si vantava del fatto che la sua edizione seguiva fedelmente il testo greco: “Sur-tout, que ma version raprésentât nettement le Texte”, cioè: “anzitutto, la mia edizione rispetta pienamente il testo”. Quale è la vera autovalutazione dell'edizione Bouh éreau? Citiamo un esempio per esaminarla.

<p>Il testo greco (secondo l'edizione di Spencere)</p>	<p>La traduzione francese di Élie Bouh éreau</p>
<p>(CC, 1:1) Πρῶτον τῷ κέλσῳ κεφάλαιόν ἐστι βουλομένῳ διαβαλεῖν ἡ χριστιανισμὸν ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς τὰς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα, ὅτι τῶν συνθηκῶν αἱ μέρη σιφανεραῖ, ὅσαι κατὰ νόμους γίνονται, αἱ δὲ ἀφανεῖς, ὅσαι παρὰ τὰ νενομισμένα συντελοῦνται. Καὶ βούλεται διαβαλεῖν ντὴν καλουμένην ἀγάπην Χριστιανῶν πρὸς τὰς ἀλλήλους, ἀπὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου ὀφισταμένην καὶ δυναμένην περὸρ κια. Ἐπεὶ οἷν τὸ κοινὸν νόμον θρυλεῖ, παρὰ τοῦ τονλέγων Χριστιανοῖς τὰς συνθήκας, λεκτέον πρὸς τοῦ τοῦ τι, ὡς περὶ τισ παρὰ Σκύθαις νόμους ἀθέτους ἐχουσι γενόμενος ἀναχωρήσεως μὴ ἔχων κιαρὸν βιοῦ παρ' ἐκείνοις ἀναγκάζοιτο, εὐλόγως δὲ νοῦ τος διὰ τὸ ντὴν ἀληθείας νόμον, ὡς πρὸς τοῦς Σκύθαις παρανομίαν, καὶ συνθήκας πρὸς τὸ ὑστὰ ἀπὸ τὰ ἀπὸ τῶν φρονοῦντας ποιήσαι ἀπὸ τὰ ἐκείνοις νενομισμένα. οἷ τως παρ' ἀληθείας δικαζούσης οἷ νόμοι τῶν ἐθνῶν, οἷ περὶ ἀγαμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος, νόμοι εἰς Σκυθῶν καὶ εἰς Σκυθῶν ἀσεβέστερον. Οὐκ ἄλογον οἷν συνθήκας παρὰ τὰ νενομισμένα ποιεῖν τὰς ὑπερἀληθείας. Ὡς περὶ γάρ, εἰ ὑπερ τοῦ τυράννου προλαβόντα τὰ τῆς πόλεως ἀνελεῖν συνθήκας τινὲς κρύβδην ἐποιεῖν το, καλῶς δὲ ἐποιεῖν. Οἷ τω δὲ καὶ Χριστιανοί, τυραννοῦντος τοῦ παρ' ἀπὸ τοῦς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους, συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ ὑπερ σωτηρίας ἐτέρων, οἷς δὲ πείσαι δυνηθῶσιν ἀποστῆναι τοῦ ὡσανεὶ Σκυθῶν καὶ τυράννου νόμου.</p>	<p>Celse commence par l'accusation qu'il forme contre le Christianisme, sur ce que les Chrétiens font des assemblées secrètes, et contraire s aux Loix. Il dit qu'il y a de</p>
	<p>deux</p>

	<p>sortes d'assemb lées; les unes qui se font ouvertem ent, qui sont celles que les Loix approuve nt; les autres qui se sont en cachette, qui sont celles que les Loix d'édenden t. Il veut, par-la, decrier ce que les Chrétien s appellant leurs <i>Agapes</i>; comme si ce n'étoit qu'un moyen dont ils</p>
--	---

	<p>se servent, pour s'unir entr'eux, contre le danger commun, qui les sermons. Puis donc qu'il parle si haut des Loix publique s, et qu'il pretend que les Chrétien s les violent, par leurs assemblée es: il lui faut répondre à cela; Que comme s'il arrivoit à quelqu'u n d'être engagé parmi les Scithes,</p>
--	---

	<p>sans en pouvoir sortir, se trouvant réduit à vivre au- milieu de ces Peuples, dont les Loix sont abomina- bles; il seroit en droit, pour maintenir la Vérité et ses Loix, qui passent pour criminell es parmi eux, de faire des assemblé es avec ceux qui seroient de meme sentimen t qui lui, bien- qu'il ne le pût faire,</p>
--	---

	<p>sans choquer les Loix du pays: Ainsi, lors-qu'il s'agit de ces Loix, qui établis- sent, parmi les Nations, le culte des simulacr- es, et l'adorati- on de plusieur Dieux, qui est un vrai atheisme ; l'on ne doit pas trouver étrange, que ceux qui connoiss- ent la V érit é fassent des assembl é- es pour ses</p>
--	--

	interêts, malgré des Loix qui, devant son tribunal, sont jugés aussi impies, et plus impies même, s'il se peut, que celles des Scithes. Si un Tyran s'étoit rendu maître de quelque République, ceux qui s'assembleroient en cachette, pour conspirer contre lui, mériteroient de la
--	---

	louange. Les Chrétien s en méritent donc aussi, puis- qu'ils ne s'assemb lent, que pour secouer le joug d'un Cruel Tyran, qu'ils nomment le Diable, avec qui régne le Mensong e, et dont ils ne craignent point de violer les Loix, pour travailler au falut de ceux, à qui ils peuvent persuade r de se
--	---

	déivrer d'une Loi, dont on voit une image dans celles des Scithes, et des Tyrans.
--	--

Il confronto tra testo greco e traduzione francese ci mostra chiaramente che il lavoro di Bouhéreau forse non è perfetto come egli affermava. Nella sua traduzione del primo passo del *Contra Celsum* si trovano almeno tre luoghi problematici.

Per primo, nella seconda frase, il testo greco recita:

ὅ τι τῶν συνθηκῶν αἱ μὲν εἰσι φανεραὶ, ὅσαι κατὰ νόμους γίνονται, αἱ δὲ ἄφανες, ὅσαι παρὰ τὰ νενομισμένα συντελοῦνται,

che dovrebbe essere tradotto letteralmente come:

Tra gli accordi alcuni sono manifesti, tutti quelli cioè che avvengono secondo le leggi, altri invece nascosti, quelli cioè che vengono compiuti contro le leggi stabilite.

Ma Bouhéreau aggiunge una breve frase: “Il dit qu’il y a de deux sortes d’assemblées” (“Egli dice che ci sono due tipi di assemblee”) che non esiste nel testo originale.

In secondo luogo, la traduzione francese della terza frase non solo presenta non poche aggiunte ma fraintende gravemente il testo originale. Il testo greco è

Καὶ βούλεται διαβαλεῖν τὴν καλουμένην ἀγάπην Χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους,
ἀπὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου φισταμένη καὶ δυναμένην περόρκεια,

cio è

Celso vuole calunniare la cosiddetta "carità" dei cristiani fra loro, <che deriva dal pericolo comune ed è più potente del giuramento>.

Invece nella sua traduzione Bouh éreau scrive:

Il veut, par-la, decrier ce que les Chrétiens appellant leurs *Agapes*; comme si ce n'étoit qu'un moyen dont ils se servent, pour s'unir entr'eux, contre le danger commun, qui les sermons.

“Comme si ce n'étoit qu'un moyen dont ils se servent” è ovviamente un'aggiunta. In più, probabilmente a causa della mancata conoscenza delle preesistenti traduzioni latine ⁵¹, Bouh éreau rovescia il significato del testo greco “ἀπὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου φισταμένην” che significa: “deriva dal pericolo comune” e non “contre le danger commun” (“contro il pericolo comune”).

In terzo luogo, è imprecisa la traduzione francese della frase:

⁵¹ Non si trova questo malinteso nelle traduzioni di Persona e Gelenio. Nella traduzione del Persona in questo punto si legge: “quia communi periculo constet”, mentre nella traduzione del Gelenio si legge: “communis periculi metu convenient”.

οὐ τῶς παρ' ἀληθείᾳ δικαζούσῃ οἱ νόμοι τῶν ἑθνῶν,
οἱ περὶ ἀγαμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος,
νόμοι οἱ Σκυθῶν καὶ τῶν Σκυθῶν ἀσεβέστερον,

cio è

allo stesso modo, presso il tribunale della verità le leggi dei pagani riguardanti le statue e il politeismo ateo sono leggi di Sciti e, se è possibile, ancora più empie delle loro.

La traduzione francese:

Ainsi, lorsqu'il s'agit de ces Loix, qui établissent, parmi les Nations, le culte des simulacres, et l'adoration de plusieurs Dieux, qui est un vrai atheisme,

non include παρ' ἀληθείᾳ e νόμοι οἱ Σκυθῶν καὶ τῶν Σκυθῶν ἀσεβέστερον che sono invece inseriti nella frase successiva rendendo oscuro il significato della frase precedente. Nel testo originale, le leggi degli Sciti sono le norme dei pagani riguardanti le statue e il politeismo, soprattutto davanti al tribunale della verità. A seguito dell'inversione dell'ordine dei termini la frase precedente diventa incomprensibile e così questo cambiamento dell'ordine dei termini non è così indifferente come immaginava Bouh éreau.

Conclusion. Come prima traduzione non-latina, il lavoro di Bouh éreau è degno di nota. Tuttavia, sono restano ancora non pochi problemi nella traduzione del testo greco. Sia mediante il cambiamento dell'ordine della frase che l'aggiunta di parole superflue, Bouh éreau non si dimostrò molto rigoroso nel corso della traduzione, così che non è del tutto vero che il suo lavoro “rappresenta fedelmente

il testo” come aveva affermato. Dall'analisi presentata, concludiamo che Bouh éreau n ési mantenne strettamente legato al testo originale n éconosceva bene le traduzioni latine preesistenti e la sua traduzione presentava, di conseguenza, ampi margini di miglioramento.

3) La polemica attorno al *Contra Celsum*

Come abbiamo gi à visto, agli occhi di molti personaggi all'epoca di Bouh éreau, era pericoloso mettere Origene a disposizione del grande pubblico. A loro giudizio, anche se il *Contra Celsum* era un'opera apologetica, in essa si trovavano argomenti anticristiani che potevano essere utilizzati per attaccare il cristianesimo.

Tuttavia, non tutti avevano questo timore. Ad esempio, dopo la pubblicazione della traduzione francese, un recensore anonimo aveva espresso un atteggiamento indifferente. Secondo lui, la paura dei suoi contemporanei dimostrava due cose, ossia che le critiche di Celso erano importanti e che le risposte di Origene non erano molto efficaci. A suo parere, per ò tutte e due queste opinioni erano false: da un lato, le obiezioni anticristiane di Celso si fondavano su assunzioni infondate, per cui sono abbastanza deboli, perci ò, i deisti non potrebbero usare le armi di Celso per attaccare il cristianesimo. Da un altro lato, sebbene le risposte di Origene non siano sempre forti, la sua opera è tuttavia piena di piet à, zelo ed erudizione. In ogni caso, non c'è necessit à di preoccuparsi della pubblicazione francese del *Contra Celsum*⁵².

La difesa della piet à ed erudizione di Origene nell'opera è espressa anche da James Bellamy, autore della prima traduzione inglese del *Contra Celsum*⁵³. Nella

⁵² Si veda Anonimo, Recensione del *Traité d'Origène contre Celse*, tradotto da E. Bouh éreau, Amsterdam, 1700, in *Nouvelles de la R épublique des Lettres*, 1700, pp. 3-20.

⁵³ Secondo Henry Chadwick, la prima traduzione inglese è uscita attorno al 1710 con un'accuratezza insufficiente. Si veda *Origen: Contra Celsum*, translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge, 1953, p. 32.

prefazione alla sua traduzione, Bellamy sottolineava allo stesso modo che non sar à ingiusto introdurre Celso al pubblico, perch é

The truth is so safely guarded, by its Native Purity, and so well recommended by the Evidence that attends it, that 'tis so far from being afraid of the Light, that it desires nothing more, if I may so say, than to make its most open...⁵⁴.

Cio è

La verità è custodita in modo sicuro dalla originaria purezza, e così ben raccomandata dalla testimonianza che la attende, in modo che è così timoroso della Luce, che non chiede niente di più, se posso dir così che renderla più aperta...

Tenendo in sospeso l'efficacia dell'apologia di Origene (ne tratteremo nel capitolo successivo), sia la recensione dell'anonimo sia la difesa di Bellamy ci dimostrano che la forza degli argomenti anticristiani di Celso era ritenuta molto limitata, sebbene sia ingiusta la recensione dell'anonimo secondo cui: “le obiezioni anticristiane di Celso si fondano sulle assunzioni infondate” Ciò è vero proprio perché dopo un lungo sviluppo spirituale, il cristianesimo non era più quello primitivo del tempo di Celso. Per questo motivo, gli argomenti anticristiani di Celso non erano sufficientemente forti per la moderna polemica anticristiana. Infatti, sebbene Celso fosse usato spesso dai libertini e dagli atei moderni, era difficile dire che la sua influenza sui movimenti anticristiani era essenziale. In molti casi, è invece chiaro che Origene era stato ampiamente citato per difendere il cristianesimo. Nel capitolo successivo e nell'ultimo esamineremo più precisamente questo fenomeno.

⁵⁴ Si veda *Origen Against Celus*, translated by J. Bellamy, London 1660, pp. 27sqq.

2. Il culmine degli studi filologici: Charles Delarue e la sua edizione del *Contra Celsum* del 1733

1) La figura di Charles Delarue (1685-1739) e il *Corpus* di Origene

Charles Delarue, nato a Corbie nel 1685, diventò benedettino di San Mauro nel 1703. Animato da una profonda fede, occupò la propria vita, sin dalla giovane età, nello studio della filosofia e della teologia.

Successivamente, nel 1712, grazie alla sua perizia filologica, fu inviato a Parigi per assistere il benedettino Dom Bernard de Montfalcon (1655-1741) che stava curando l'edizione *Hexaples* di Origene.

Appena fu chiara la sua abilità filologica, Delarue fu incaricato di intraprendere la pubblicazione di altre opere origeniane. I primi due volumi di questa edizione erano già pronti nel 1725, ma essi non apparvero a Parigi prima del 1733 sebbene nel primo la dedica a Papa Clemente XII portasse la data dell'anno precedente (1732). Purtroppo, lo stato di salute di Delarue si deteriorò rapidamente poco dopo la morte del suo amico Dom Vincent Thuillier (il traduttore del *Contra Celsum*). Delarue si spense nel 1739, lasciando tutti i propri lavori al nipote, Charles Vincent (1707-1762). Grazie allo sforzo incessante di quest'ultimo, il terzo e quarto volume del *Corpus* di Origene furono invece pubblicati rispettivamente nel 1740 e 1759 nella stessa città⁵⁵.

Il frutto degli sforzi di Delarue e di suo nipote segnò un grande progresso filologico. Grazie alla straordinaria abilità filologica, Delarue e suo nipote furono in grado di approfittare di tutte le edizioni origeniane precedenti, delle opere esegetiche di Origene curate da Erasmo, degli *Origeniana* di Huet, che

⁵⁵ Per quanto riguarda la vita di Delarue e il suo lavoro si veda H. Crouzel, *L'édiction Delarue d'Origène réédité par J.P. Migne*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*, Paris, 1975, pp. 226-227.

rappresentavano una solida base. Perciò non è un caso che il *Corpus* di Delarue abbia attinto alle acquisizioni filologiche delle edizioni precedenti delle opere origeniane. In una certa misura, il successo di Delarue dovrebbe essere inteso come il frutto delle accumulazioni costanti stratificatesi a partire dal Rinascimento. Per quanto riguarda tale caratteristica filologica, la vedremo di seguito.

2) Il *Contra Celsum* nel *Corpus*, manoscritti e traduzione

Il *Contra Celsum* si trova nel primo volume del *Corpus*. Nella prefazione del libro Delarue sostiene di aver raccolto 8 manoscritti, inclusi A (Codex Vaticanus graecus 386), A' (copiato da A), P (Parisinus suppl. gr. 616), Reg (Codex Parisinus graecus 945, copiato da P), Bas (Codex Basileensis A III 9, copiato da P), M (Venetus Marcianus 45), V (Venetus Marcianus 44), Iol (Parisinus suppl. gr. 293). Rispetto a Persona che usava solo A e a Hoeschel che usava M e V, Delarue mostra senza dubbio una più completa comprensione della tradizione manoscritta dell'opera. Tuttavia, come Marcovich sottolinea criticamente, Delarue fece riferimento ad A solo occasionalmente, essendo ben lontano dal riconoscere in A l'unica fonte comune di tutti gli 8 manoscritti⁵⁶. Ne risulta che il testo greco curato da Delarue non è interamente fedele. Fu la consapevolezza di questo limite nel lavoro dello studioso francese, fra le altre cose, a spingere Paul Koetschau a pubblicare una nuova edizione critica a Lipsia nel 1899 solo dopo aver esaminato meticolosamente A alla Biblioteca Apostolica Vaticana a Roma.

Sappiamo che era già uscita la traduzione francese del *Contra Celsum* ben prima che apparisse il *Corpus* di Delarue. Ciò non vuol dire semplicemente che oramai le lingue volgari avevano sostituito il latino. In realtà poche opere dei Padri antichi erano tradotte nelle lingue moderne. Fino all'Ottocento, il latino rimase ancora la lingua principale degli studiosi europei⁵⁷. Ecco perché Delarue

⁵⁶ Si veda, la prefazione del *Contra Celsum libri VIII*, by M. Marcovich, cit., p. 13.

⁵⁷ Si veda H. Crouzel, *L'édition Delarue d'Origène rééditée par J.P. Migne*, cit., pp. 238-239.

volle presentare una traduzione latina, sebbene fosse già disponibile al pubblico il lavoro di Bouh éreau.

Per quanto riguarda la traduzione latina del *Contra Celsum* da pubblicare, Delarue cambiò idea nel corso del suo lavoro. All'inizio voleva continuare ad approfittare di quella di Gelenio, ma pian piano, resosi conto degli errori che conteneva nel corso della revisione del testo, Delarue si rivolse al suo amico Dom Vincent Thuillier chiedendogli di fare una nuova traduzione latina per il *Corpus* di Origene⁵⁸. È appunto questa nuova traduzione che meritò l'elogio di Delarue, nella prefazione dello stesso volume in cui la pubblicava:

Continuo a vide legi, mature singula ad Graecorum fidem expendi; cumque tria potissimum in interpretatione requirantur, ut fidelis sit, ut elegans, ac perspicua, non sine magna animi mei voluptate depreliendi nullam ex his dotibus in eius scriptione desiderari. Non verbis serviliter adhaeret, sed sensum fideliter exprimit, atque ita reddit, ut quamvis interdum alio ordine, nunquam tamen aut saltem perraro plura aut pauciora quam Origenes dicat. Ubi longior est in Graeco periodus, eam in plures secat, nisi aliunde id fieri prohibeat orationis connexus: quod saepe accidit. Fecundum enim Origenis ingenium sententias passim congerit, ut verbis in sepiem redundantibus maxima rerum ubertas contineatur. Quod sane insuperabilem interpreti Thuillero praebisset difficultatem, si non omnia vicisset praeclara illa qua praeditus est, ingenii sagacitas, summa utriusque linguae Graecae ac Latinae peritia, et illud quo ardebat, veteri amico laboris minuendi desiderium⁵⁹.

Cio è

⁵⁸ PG 11, coll. 27-28.

⁵⁹ PG 11, col. 28.

Continuo a leggerlo con avidità comparando ogni dettaglio col greco; sono richieste tre caratteristiche ad una traduzione: che sia fedele, elegante, e chiara. Mi sono accorto con piacere che questa traduzione non manca per niente di questi caratteri. Essa non aderisce servilmente alle parole, ma esprime fedelmente il senso, e qualche volta lo rende secondo un altro ordine, ma non aggiunge o sottrae nulla al testo di Origene in nessun caso o almeno molto raramente. Laddove la frase greca è troppo lunga, il traduttore la taglia in varie parti, a meno che l'ordine del discorso gli vieti di farlo, il che avviene spesso. La feconda mente di Origene accumula ovunque le espressioni affinché la ridondanza di forma possa contenere la più grande quantità di idee. Questo avrebbe rappresentato per il traduttore Thuillier una difficoltà insuperabile, se egli non avesse superato tutti gli ostacoli con la sua grande sagacia di ingegno, la sua perfetta conoscenza della lingua greca e latina e il suo desiderio di alleggerire la fatica di un vecchio amico.

In sostanza, il lavoro di Thuillier soddisfa tutti i caratteri di cui una buona traduzione ha bisogno, nonostante sia costretto a fare alcune modifiche nell'ordine delle frasi. È dunque giusta la valutazione di Delarue? È possibile che egli prediliga la traduzione solo a causa della sua amicizia con Thuillier? Per dare una valutazione precisa, è opportuna un'accurata analisi della traduzione e un confronto con quelle precedenti.

Consideriamo le tre traduzioni del primo passaggio del *Contra Celsum*:

Il testo greco di Delarue	La traduzione di Persona
<p>Πρῶτον τῷ κέλσῳ κεφάλαιόν ἐστι βουλομένῳ διαβαλεῖν χριστιανισμόν ὡς συνθήκας κερύβδη πρὸς τὰ ἑλληνοποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα, ὅτι τῶν συνθηκῶν αἱ μὲν εἰσι φανεραὶ, ὅσαι κατὰ νόμους γίνονται, αἱ δὲ ἀφανεῖς, ὅσαι παρὰ τὰ νενομισμένα συντελοῦνται.</p>	<p>Celsus itaque christianorum</p>

<p>Καὶ βούλεται διαβαλεῖν τὴν καλουμένην ἀγάπην Χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους, ἀπὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου ὑφισταμένην καὶ δυναμένην ὑπερόρκια. Ἐπεὶ οὖν τὸ κοινοὸν νόμον θρυλεῖ, παρὰ τοῦ τονλέγων Χριστιανοῦ ἐστὶ συνθήκας, λεκτέον πρὸς τοῦτο, ὡς περὶ τῶν παρὰ Σκύθαις νόμους ἀθέτους ἔχουσι γενόμενος ἀναχωρήσεως μὴ ἔχων κενὸν βίον ἢ παρ' ἐκείνοις ἀναγκάζοιτο, εὐλόγως δὲ νοῦν τοσδεῖα τὸν τῆς ἀληθείας νόμον, ὡς πρὸς τοῦ Σκύθας παρανομίαν, καὶ συνθήκας πρὸς τὸ ὑστέρησεν αὐτὰ ἀπὸ τῶν φρονοῦντας ποιήσαι ἄνεπαρὰ τὰ ἐκείνοις νενομισμένα. οὐ τὼς παρ' ἀληθείᾳ δικαζούσης οἱ νόμοι τῶν ἐθνῶν, οἱ περὶ ἀγαμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος, νόμοι εἰς Ἰσχυθῶν καὶ εἰς Ἰσχυθῶν ἀσεβέστερον. Οὐκ ἄλογον οὖν συνθήκας παρὰ τὰ νενομισμένα ποιεῖν τὰς ὑπερἀληθείας. Ὡς περὶ γάρ, εἰ ὑπερ τοῦ τυραννοῦ προλαβόντα τὰ τῆς πόλεως ἀνελεῖν συνθήκας τινὲς κρύβδην ἐποιεῖντο, καλῶς ἄν ἐποίουν. Οὐ τὼ δὲ καὶ Χριστιανοί, τυραννοῦντος τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους, συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ ὑπερ σωτηρίας ἐτέρων, οὐς ἄν πεῖσαι δυναθῶσιν ἀποστῆναι τοῦ ὡσανεὶ Ἰσχυθῶν καὶ τυράννου νόμου.</p>	<p>religionem calumniaturus, hunc in modum orditur. Aitque preter principum statuta et leges, conuentus quosdam inter se christianos seorsum et clam factitare, quorum partim aperti sint et improprie tulo fiant, ut qui legibus permittuntur, partim contra principum iura,</p>
---	---

	<p>uult preterea mutuam illam christian orum criminar i, uel ex eo beniuole ntiam, quam hi caritate m appellan t, quia commun i periculo constet, ut cuius gratia nullum recusent pro se inuicem subire discrime n, tanquam coniurat ionem aliquam caritas ipsa pretenda t, hic deinceps</p>
--	---

	<p> commun em legem extollit uulgatio remque et celebre m facit et dignum ducit quispia m, ubi se ad Scythas contuler it quibus leges nepharie sint, neque ab his seceden di sit postea oportuni tatem adeptus, et iccirco uiuere apud eos cogatur, iure quidem ob ueram et </p>
--	---

	pristina m legem, ut quam excessis se sit uisus, quia cum Scythis uersetur, siquos forte sit interea nactus secum qui sentiant, Scythar um proculd ubio leges excesser it et suas tuebitur, sic apud iudicem illum gentiliu m leges, que de simulac hris et impioru m deorum multitud
--	--

	<p> ine, quammu lta prefiniu nt, pro Scythar um instituti habentur , uel pro re alia quauis, que Scythis ipsis nil sit impietat e inferior, haudqua quam igitur pr eter statuta fuerit et leges, conuent us pro ueritate facere, ut enim tyranno totius in se ciuitatis conspira tionem preuenie </p>
--	--

	nti, [4r] necem qui molirent ur, iure id uiderent ur fecisse, sic et christian ae fidei sectator es, tyrannid em exercent e diabolo, qui id nominis est apud hos ipsos fortitus, et mendaci ssimus est, in unum coeunt preter ipsius demonis instituta, ut hunc ipsum impugne
--	--

	nt, et saluti sint aliis, quibus possunt persuad ere, ut ab eo descisca ntm tanquam Scythar um siue tyranni lege
--	---

Analisi. Le traduzioni latine di Persona e Gelenio sono già state esaminate nel primo e nel secondo capitolo, dove si è concluso che entrambe sono più o meno difettose. Sia mal comprendendo il greco, sia traducendolo a loro discrezione, Persona e Gelenio aggiungono spesso contenuti assenti oppure omettono passi esistenti nel testo. Di conseguenza, si trovano non pochi luoghi incoerenti e imprecisi nei loro lavori, sebbene in generale siano comprensibili e leggibili. Vediamo adesso se Thuillier ha migliorato la traduzione latina.

Ricordiamo che entrambe traduzioni latine della seconda frase sono problematiche. Il testo greco:

“Καὶ βούλεται διαβαλεῖν τὴν καλουμένην ἀγάπην Χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους, ἀπὸ τοῦ κοινοῦ κινδύνου ὀφισταμένη καὶ δυναμένην ἐπερόρκια”, vuole dire semplicemente: “Celso vuole calunniare la cosiddetta 'carità' dei cristiani fra di loro, 'che deriva dal pericolo comune ed è più potente del giuramento’” Sia Persona che Gelenio commettono errori nel tradurla. Il primo la traduce come:

uult preterea mutuam illam christianorum criminari, uel ex eo beniuolentiam, quam hi caritatem appellant, quia communi periculo constet, ut cuius gratia nullum recusent pro se inuicem subire discrimen, tanquam coniurationem aliquam caritas ipsa pretendat,

aggiungendo molte cose superflue; invece il secondo la intende come:

ut calumnietur Agapen, quam Christiani uocitant, quoties occulte communis periculi metu convenient, eamque in conspirationis suspicionem conatur trahere,

non capendo bene l'espressione “καὶ δυναμένην ὑπερόρκια” (“più potente del giuramento”). A fronte delle loro traduzioni, quella di Thuillier è molto più precisa e chiara. Egli scrive infatti:

Nempe uult in eam quam Christiani mutuam uocant agapen odium excitare, quasi communis periculi causa instituta fuerit, et validior sit omni sacramento,

che significa letteralmente:

Celso vuole suscitare l'odio contro ciò che i cristiani chiamano reciproca agape, la quale fu stabilita a causa del pericolo comune ed è più potente del giuramento.

Se teniamo conto anche il malinteso di Bouh éreau, concludiamo con certezza che Thuillier è il primo traduttore che comprende precisamente questa frase. Inoltre, dal punto di vista linguistico, il latino di Thuillier sembra molto più chiaro e conciso di quello dei suoi predecessori.

Allo stesso modo, la traduzione di Thuillier è assai migliore. Il greco originale recita:

Οὐ τωδὴ καὶ Χριστιανοί, τυραννοῦ ντοζτοῦ παρ’
αὐ τοῖ ζκαλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους,
συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ ὑπὲρ σωτηρίας τέρων,
οὐ ζῆ νπεῖ σαιδυνηθῶσιν ἀποστῆναι τοῦ ὠσανεῖ Σκυθῶν καὶ τυράννου νόμου,

che dovrebbe essere inteso come:

Così anche i cristiani, dal momento che signoreggiano quello che da loro è chiamato diavolo e la menzogna, stabiliscono accordi in contrasto alle leggi stabilite dal diavolo, contro il diavolo e per la salvezza degli altri, che essi potrebbero convincere ad allontanarsi da ciò che è come una legge di Sciti o di un tiranno.

Entrambe le traduzioni di Persona e Gelenio sono problematiche. La prima aggiunge al testo una frase: “qui id nominis est apud hos ipsos fortitus”, la quale è assente dal testo greco. La seconda commette anche vari errori. “Συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα” (“stabiliscono accordi in contrasto alle leggi stabilite”) è imprecisamente tradotto in modo vago: “contra eius leges in ipsum diabolum conspirant” (“cospirano contro le leggi in diavolo stesso”). Inoltre, dopo l’aggiunta “dantque operam”, Gelenio inserisce una frase complicata, cambiando anche la struttura del testo greco. Diversamente, la traduzione di Thuillier è strettamente concorde col testo:

Ita Christiani, diabolo mendacioque apud ipsos tyrannidem exercentibus, merito, etiam perfractis diaboli legibus, contra diabolum ipsum foedera ineunt, sicque dant

operam eorum saluti quibus persuaderi potest, ut hanc veluti Scythicam et tyrannicam legem excutiant.

Conclusion. Nello spazio limitato di questo studio non è possibile un'analisi più approfondita. Comunque, sulla base delle considerazioni svolte sopra, emerge con chiarezza che la qualità della traduzione latina di Thuillier supera quella di Persona e Gelenio. Egli infatti, non aggiungendo o omettendo niente superfluo, elabora una traduzione completamente fedele al testo originario. Inoltre, non adottando uno stile umanistico (che a volta è troppo prolisso e complicato), Thuillier impiega un latino molto più chiaro ed elegante. In una parola, la traduzione di Thuillier è un più attendibile delle precedenti. Proprio per questo motivo, Migne approfittò del lavoro di Thuillier nell'XI volume della *Patrologia Graeca* (PG, 1857) per affiancare, al testo greco, la traduzione più autorevole del *Contra Celsum*.

3) Le annotazioni critiche

La superiorità del *Corpus* di Delarue si riflette anche nelle annotazioni critiche. Sia dal punto di vista filologico che storico-filosofico, esse appaiono infatti come una sintesi di tutte le annotazioni precedenti. Ma quella sintesi non è una semplice accumulazione, bensì una critica scelta. Attingendo a tutte le annotazioni precedenti, Delarue opera sempre dei concisi confronti tra le diverse opinioni. Ad esempio, nel paragrafo 1:1 del *Contra Celsum*, c'è la frase: “οὐ τῶς παρ’ ἀληθείᾳ δικαζούσῃ” (“presso il tribunale della verità”). Per quanto riguarda la parola “δικαζούσῃ”, Delarue pone la seguente nota:

(95) *δικαζούσῃ*. Recte Hoeschelius cum omnibus mss. Spencerus vero in textu, *δικάζουσι*, male. Observat Boherellus huic lectioni παρ’ ἀληθείᾳ δικαζούσῃ, similem alteram esse lib. IV, num 24, “ὡς πρὸς ἀλήθειαν δικάζουσιν”.

Cio è

(95) “δικαζ�ύση”. Hoeschel ha operato la scelta corretta, come tutti manoscritti. Spencer invece scrive *δικάζουσι* nel suo testo, sbagliando. Bouh éreau osserva che questa locuzione *παρ’ ἀλήθειαν δικαζ�ύση* è simile ad un altro passo nel paragrafo 4:24 dello stesso libro “ὡς πρὸς ἀλήθειαν δικάζουσιν”.

Si vede che Delarue non solo cita varie annotazioni, ma propone anche la propria opinione. Con la piena padronanza del contenuto di tutti gli otto manoscritti, Delarue dà il suo giudizio sui lavori di Hoeschel e Spencer e cita Bouh éreau, il quale gli offre un altro prezioso riferimento testuale. In sostanza, dal punto di vista filologico, questa breve annotazione ci dimostra con chiarezza la caratteristica sinteticità e criticità del lavoro di Delarue.

Oltre che a Hoeschel, Spencer e Bouh éreau, infatti, Delarue fa a volte riferimento ad altri due autori, Fr. Gujet e Raperonnier, le cui figure sono poco note. Ad esempio, rispetto alla prima frase del paragrafo 1:5: “Τὰ δὲ περὶ τῆς εἰς δωλολατρείας, ὡς ἴ διατῶνά πὸ τοῦ λόγου ἐκτιθέμενος καὶ ὕποκατασκευάζει λέγων...” (“Citando poi come proprio dei discepoli della parola di Dio il comportamento nei confronti dell'idolatria”), Delarue introduce una variante attestata da Gujet senza dare un giudizio definitivo:

ὡς ἴ διατῶνά πὸ τοῦ λόγου. Guieto scribendum videbatur,
ὡς οὐ κἴ διατῶνά πὸ τοῦ λόγου.

Ossia:

ὥς ἴ διατῶνά πὸ τοῦ λόγου. Secondo Guieto sembra si debba scrivere "ὥς οὐκ ἴ διατῶνά πὸ τοῦ λόγου".

Accanto alle annotazioni filologiche, quelle storiche e filosofiche sono egualmente molto ricche e profonde. Seguendo l'orientamento di Spencer, Delarue approfitta a pieno di storici e filosofi antichi, soprattutto Platone, Cicerone, Clemente, per dare vari riferimenti nel testo. Ad esempio, rispetto al paragrafo 1:3 del *Contra Celsum*, si trova un'annotazione riguardo alla Magna Grecia:

τῆ κληθείση Μέγαση Ἑλλάσι. Cicero, Lib. I, Tuscul:
'cumregnanteTarquinioSuperboinItaliavenisset (Pythagoras),
tenuitMagnamillamGraeciamcumhonoredisciplinae, tumetiamauctoritate;
multaquesaeculaposteasicviguitPythagoraeorumnome, utnullialiidoctividerentur'.
QuibusautemfinibuscontinereturMagnaillaGraecia, videapudCellarium,
*Geographiaeantiquae*lib. II, cap. 9.

Cio è

τῆ κληθείση Μέγαση Ἑλλάσι. Cicero, Lib. I, *Tusculanae disputationes*, 'quando Pitagora veniva in Italia al tempo del re Tarquinio il Superbo, rappresentò quella Magna Grecia con l'onore della discipline nonch'è autorità e così il nome di Pitagora era vivo ancora dopo molti secoli, come ogni altro dotto sa. Per quanto riguarda il confine che quella Magna Grecia conteneva, vedi Cellario, *Geographiae antiquae* lib. II, cap. 9.

Riferendosi alle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, l'annotazione di Delarue ci indica chiaramente la storia della Magna Grecia e il suo nesso storico con Pitagora. Trattandosi del confine di questa area, il dotto francese fa riferimento ad un libro

geografico, *Geographia antiqua*, che i lettori avevano la possibilità di consultare. Si vede che questo tipo di annotazione ci aiuta a capire meglio il testo, sia in senso storico che in senso filosofico. Insieme a quelle annotazioni filologiche, esse costituiscono una parte indispensabile dell'edizione di Delarue.

Conclusioni. Nonostante Delarue ignorasse l'importanza del manoscritto A, come ha mostrato la critica di Marcovich, la sua edizione era assai migliore rispetto a tutte quelle precedenti. Da un lato, grazie alla ricca conoscenza dei vari manoscritti e delle fonti storiche, Delarue era in grado di redigere precise annotazioni sia per l'aspetto filologico che per quello storico e filosofico. D'altro canto, la traduzione di Thuillier era molto più precisa e chiara di quelle di Persona e Gelenio. Tenendo conto di questi due aspetti, è giusto dire l'edizione di Delarue fu la più autorevole fino all'uscita dell'edizione critica di Paul Koetschau nel 1899. Proprio a causa della sua autorità filologica, l'edizione di Delarue costituì un riferimento fondamentale per i traduttori e studiosi successivi, fra cui sono da annoverare Lorenz Mosheim e Pietro Tamburini, le due figure più rilevanti per la ricezione del *Contra Celsum* in Germania e l'Italia.

Capitolo quinto

Lorenzo Mosheim e il *Contra Celsum* in Germania

1. La figura di Lorenzo Mosheim

Nato a Lubeca nel 1694, Lorenzo Mosheim (Johann Lorenz Von Mosheim) entrò all'università di Kiel (1716) dopo aver studiato al ginnasio. Cresciuto nel buono ambiente accademico di Kiel, era diventato pian piano una figura rilevante nella prima metà del Settecento. Famoso storico protestante, Mosheim aveva esercitato una profonda influenza nello sviluppo della ricerca teologica in Germania. Ad esempio, al momento della fondazione della nuova università di Göttingen, la cui facoltà di teologia era stata costituita per volere di re Giorgio II d'Inghilterra, Mosheim fu consultato spesso come intellettuale autorevole. Successivamente, proprio a causa della sua erudizione eccellente, fu nominato il cancelliere della stessa università nel 1747. Egli guidava l'università quando Giorgio II la visitò nel 1748 e sette anni dopo morì.

Come storico tedesco, Mosheim è considerato il fondatore della storiografia ecclesiastica moderna di ambito protestante con le sue *Institutiones historiae ecclesiasticae* (1726), che utilizzano ampiamente la ricerca delle fonti e inseriscono la storia della Chiesa nella storia generale dell'umanità⁶⁰. Oltre a ciò, Mosheim compose molte altre opere esegetiche, incluse le *Cogitationes in N. T. bc. Select.*(1726).

2. La traduzione tedesca del *Contra Celsum*

1) Le edizioni che Mosheim usava

Prima di affrontare la traduzione tedesca del *Contra Celsum*, uscita nel 1745, è necessario osservare anzitutto che essa ebbe notevole fortuna e fu utilizzata come

⁶⁰ Si veda *Mosheim Johann Lorenz von* in www.treccani.it.

base per la traduzione italiana da Gregorio Fontana (1735-1803). Quest'ultimo fu professore di matematica e di storia ecclesiastica nell'università di Pavia. Come rettore del Collegio Germanico-Ungarico, Fontana sentiva di aver la responsabilità di introdurre in Italia i frutti del lavoro accademico tedesco. Ai suoi occhi, la prefazione di Mosheim del *Contra Celsum* era uno di questi frutti di cui avrebbero potuto beneficiare gli studiosi italiani. Per questo motivo Fontana la tradusse in italiano facendo sì che: "l'Autore tedesco parlasse e pensasse in italiano"⁶¹. In particolare, Fontana sperava che l'opera di Mosheim: "eccitasse lo zelo e la diligenza del rispettabile amico e collega nostro Sig. Abbate Tamburini intrapresa dell'Opera di Origene"⁶². Fontana raggiunse il proprio scopo: solo un anno dopo Tamburi scrisse un libro apologetico servendosi della traduzione italiana di Fontana.

Torniamo ora al lavoro di Mosheim, che inizialmente intendeva realizzare una traduzione latina invece che tedesca. Un suo amico gli procurò un altro manoscritto oggi conservato nella Biblioteca dell'università di Basilea. Fu una notizia giunta da Parigi a fargli cambiare idea: il dotto benedettino Charles Delarue stava per pubblicare il *Contra Celsum* insieme alle altre opere di Origene, affiancate da una nuova tradizione latina che si annunciava migliore delle precedenti e corredate dalle sue osservazioni e da quelle di altri traduttori. Mosheim, consapevole dell'importanza del lavoro di Delarue, decise di modificare il proprio progetto e di orientarsi verso la realizzazione di una traduzione tedesca.

La dissertazione di Mosheim sul *Contra Celsum* introduce in maniera concisa il suo lavoro di traduzione. Lo storico tedesco tradusse prima il testo pubblicato nell'edizione di William Spencer e poi, grazie all'aiuto del suo precettore di lingua greca Samuele Battier, si procurò il manoscritto di Basilea (Codex Bas) con il

⁶¹ Si veda la prefazione di Gregorio Fontana, nella traduzione italiana della *Dissertazione di Gian-Lorenzo Mosheim Sopra L'Opera di Origene Contro Il Filosofo Platonico Celso*, Pavia, 1786, p. 4., Tutte le citazioni seguenti sono tratte da questa edizione.

⁶² *Dissertazione di Gian Lorenzo Mosheim*, cit., p. 5.

quale risolse alcuni dubbi e difficoltà. Giunto al termine del “travaglio”, Mosheim prese in esame la traduzione francese di Élie Bouhériau, e la confrontò con estremo rigore con la sua traduzione tedesca. Successivamente, l'uscita del *Corpus* di Origene di Delarue gli offrì una nuova possibilità di esaminare il testo greco. Mosheim, tuttavia, dette una valutazione articolata del lavoro di Delarue. A suo giudizio, a confronto del testo latino pubblicato nella nuova edizione di Delarue, la sua traduzione non era in nulla peggiore e più infedele, fuorché per cinque o sei passi⁶³. Rispetto all'edizione di Delarue, il lavoro di Bouhériau gli sembra non così errato poiché il traduttore francese aveva emendato un numero di passi viziati del testo di Origene di quel che aveva fatto Charles Delarue servendosi degli otto manoscritti greci. Tutto questo veniva messo in evidenza senza però diminuire il valore della fatica di Delarue, il quale, se non ha restituito il testo origeniano in modo più bello e sano di quello che era prima, ha almeno dimostrato che esso non era così corrotto come molti affermavano. Infine, menziona anche il gesuita Gujet, al quale riconosce un grande coraggio intellettuale ma lo rimprovera per i tagli e le omissioni nella sua traduzione. Egli imputa al gesuita di essersi comportato come un medico che attribuisce ai sani delle malattie: Gujet aveva “tagliato e cauterizzato” dove non vi era nulla di malsano.

Per quanto riguarda le traduzioni latine del *Contra Celsum*, Mosheim si rivolse all'edizione di Delarue approvando la traduzione di Thuillier che il francese aveva pubblicato. A suo giudizio, il lavoro di quest'ultimo superava di molto la traduzione che Gelenio aveva composto. Come lui stesso afferma nella dissertazione, non aveva temuto la fatica di confrontare la traduzione latina di Thuillier da cima a fondo con la sua tedesca. Mosheim era d'accordo col giudizio di Delarue ritenendo che la traduzione di Thuillier avesse tre caratteristiche: purezza, chiarezza e fedeltà. Secondo Mosheim l'unico errore che il traduttore poteva aver commesso era questo: alcune volte la serie e l'ordine delle parole erano stati

⁶³ *Ibid.*, p. 9.

conservati in latino con troppo rigore. Di conseguenza, la traduzione diveniva qualche volta più complessa di quel che si vorrebbe e più oscura di quel che dovrebbe. Ma questo accade di rado, dice Mosheim⁶⁴. In sostanza, la traduzione latina di Thuillier era giudicata assai positivamente da Mosheim.

2) La traduzione tedesca: principi e qualità

Utilizzando i manoscritti e varie traduzioni latine, Mosheim cominciò a “torturarsi”. Diciamo “torturarsi” perché Mosheim pensava che fosse una tortura tradurre Origene da una lingua antica e morta in una viva. Per assolvere a un simile impegno, bisognerebbe che il traduttore conoscesse benissimo le lingue antiche e moderne. Ma non solo: un bravo traduttore deve anche conoscere bene lo spirito dell'autore, ovvero il suo modo di pensare. E dunque è sempre necessario operare delle modifiche nella traduzione. Mosheim non apprezza i traduttori servili, come afferma nella sua dissertazione, i quali: “non traspongono alcuna parola, non abbreviano o allungano alcun periodo, non cambiano alcuna frase in un'altra equivalente, non contornano alcun pensiero, ma fanno parlare colui che traducono come un forestiero fra noi, come un greco o latino fra' tedeschi”⁶⁵. Anzi, sebbene Mosheim pensasse che le fedeltà al testo sia fondamentale nella traduzione, insisteva ancora sulla necessità di operare modifiche linguistiche. Da un lato, esaminando un caso speciale, “Origene non scrive nella sua lingua nella maniera la più elegante e la più eloquente”⁶⁶. Molte volte l'alessandrino sembra non seguire l'ordine migliore nel comporre la frase e spesso riunisce in una parola o in una frase due o tre idee. In questo caso, Mosheim deve modificare l'ordine delle parole o ridurre i passi troppo lunghi e ampi che nessuno avrebbe letto senza fatica se fossero stati trasposti fedelmente in tedesco. Da un altro lato, come Mosheim dimostra, dal punto di vista filologico la

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

lingua tedesca è sostanzialmente diversa da quella greca antica soprattutto come riflesso di un modo di pensare. Perché i lettori capiscano meglio il pensiero di Origene, Mosheim deve così modificare alcune espressioni tedesche. In una parola, sia le caratteristiche linguistiche del testo origeniano, la prospettiva filologica esigevano che Mosheim affronti con più elasticità l'opera di Origene.

Come ha osservato Koetschau: “la prima traduzione tedesca di Mosheim, che contiene anche buone osservazioni critiche sul testo, è ancora migliore. Il lavoro di teologi eruditi, intelligenti e di buon gusto non è diventato obsoleto ad oggi”⁶⁷.

3) I motivi della traduzione: storiografia e apologetica

Prima di tutto, Mosheim confessa con franchezza che il primo motivo alla base della sua traduzione del *Contra Celsum* non è la bellezza e profondità dell'opera, sebbene i letterati antichi e moderni la lodino. Ad esempio, a parere del noto vescovo di Cesarea Eusebio, Origene aveva confutato e distrutto completamente l'opinione di chi non riconosceva la divinità della dottrina del Salvatore. Fra i moderni, Daniele Huet aveva confermato questo elogio, dicendo che in nessun altro luogo come nel *Contra Celsum* Origene mette in mostra tanta ricchezza di letteratura sacra e profana, e in nessun altro luogo combatte con argomentazioni così forti e poderose (“Non allas tantum doctrinae Christianae et profanae ubertatem, tanta argumentorum pendera exponuit”). Fra gli ammiratori del *Contra Celsum* si trova anche Lodovico Elia, secondo cui: “questo libro è scritto molto pulitamente, e con molta riflessione, e buon metodo. Esso è non solo la miglior opera di Origene, ma anche la più completa, e la meglio scritta apologia per i cristiani, che ci sia pervenuta dall'antichità”⁶⁸.

⁶⁷ P. Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, cit., p. 74: “Die erste deutsche übersetzung von Johann Lorenz Mosheim, die auch gute sachliche Bemerkungen enthält, ist immer noch die beste. Die Arbeit des gelehrten, gescheiten und geschmackvollen Theologen ist auch heute noch nicht veraltet”.

⁶⁸ *Dissertazione di Gian Lorenzo Mosheim*, cit., p. 16.

Mosheim non vuole negare il contenuto dei giudizi suddetti; al contrario, confessa di buon grado che nel *Contra Celsum* si incontrano tanti passi con incomparabili e acute risposte alle accuse e obiezioni del filosofo gentile Celso. Tuttavia, queste lodi gli sembrano eccessive: Origene lascia intatta buona parte delle calunnie ed obiezioni del suo avversario e tace laddove avrebbe dovuto parlar con maggior chiarezza. Di conseguenza, l'efficacia apologetica del *Contra Celsum* non è tanto forte quanto credono i letterati. Mosheim afferma dunque che in lingua tedesca esistono varie difese del Cristianesimo che superano di gran lunga e surclassano l'opera di Origene. Perciò, lo storico riafferma che l'eccellenza dell'opera non è una delle motivazioni alla base della sua opera di traduzione. Qual'è allora la ragione del suo impegno?

Il motivo principale del lavoro di Mosheim è piuttosto di carattere storiografico, elemento che pienamente coerente con l'identità dello studioso quale fondatore della storiografia ecclesiastica moderna. Per Mosheim l'importanza del *Contra Celsum* risiede soprattutto nel suo valore come documento storico. Egli si era reso conto di quanto fossero grandi, fra i suoi contemporanei, il disprezzo e l'ignoranza nei confronti della storia della chiesa antica. A suo parere, il rimedio più efficace era rendere più note le opere dei dottori della Chiesa antica, chiamati comunemente *Padri*. Il problema era che molti di coloro che volevano conoscere approfonditamente i Padri non erano capaci di leggere le loro opere nelle lingue originarie. Così, l'unica via che Mosheim poté scegliere fu quella di tradurre fedelmente e chiaramente queste opere in tedesco come avevano già fatto gli studiosi inglesi e francesi. Mosheim sperava che il suo lavoro potesse spingere più uomini ad imitarlo in modo da promuovere la ricerca ecclesiastica in Germania.

Il secondo motivo alla base del lavoro di Mosheim fu di carattere sostanzialmente apologetico. Tuttavia la via apologetica di Mosheim è molto dissimile da quella di altri apologeti che usavano addirittura gli argomenti di Origene al fine di confutare gli atei o gli scettici. Insoddisfatto dell'efficacia della

confutazione di Origene, Mosheim si concentrò maggiormente sul valore storico del *Contra Celsum*, dal momento che gli scettici moderni lamentano sempre la mancanza di testimonianze storiche relative alla Chiesa primitiva, chiedendo: “Chi sa se quell'evento è poi così vero come si dice? Perché non dovrebbe trovarsi in più libri, se fosse realmente accaduto?”⁶⁹. In queste domande, Mosheim intravede una tendenza pericolosa: in apparenza si limitano a porre in questione solo la storicità della fede, ma in sostanza manifestano disprezzo e incredulità

Inoltre gli scettici accusavano la Chiesa di aver distrutto molti libri degli antichi scrittori pagani, fra i quali Frontone, Celso, Porfirio, Giuliano e Ierocle venivano ritenuti come illuministi “ante litteram”. Essi protestavano: “che peccato che le opere di questi ingegni perspicaci e grandi siano perite! Quali misteri della superstizione e della furberia non ci scoprirebbero esse, se potessimo pur ora leggerle e adoperarle? Ma ah! Per gran disgrazia, non più esistono: i Preti cristiani hanno soli la colpa, che ci sia stato rapito questo tesoro di scienza, e di ragione. Ora noi andiamo brancolando nelle tenebre, e non sappiamo nulla di più della vera forma e costituzione delle prime chiese fuori di quello”⁷⁰. La mancanza dei libri di antichi autori pagani costituisce un'argomentazione anticristiana con cui gli scettici e atei avevano la possibilità di calunniare la Chiesa.

Il lavoro di Mosheim è ideato proprio per estirpare alla radice queste accuse insidiose. Infatti Celso, questo antico “eroe” che ha combattuto il cristianesimo, non è scomparso. Anzi, quasi tutto il suo pensiero è salvato nel *Contra Celsum* di Origene, da cui emerge che gli argomenti anticristiani di Celso non sono che paglia che un piccolo vento disperde. I suoi “trucchi” non sono che falsità, calunnie ed empie stiracchiature delle più illibate e sante dottrine. Nessun cristiano, tranne colui che è troppo semplice e inesperto, sarà sedotto da una simile mente. In tale modo Mosheim afferma fiduciosamente: “venite dunque, e

⁶⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

vedete, increduli dei nostri tempi, con qual fortuna, e con quanta dottrina l'antico saggio gentilesimo ha combattuto col primitivo cristianesimo. Noi vorremo, che gli altri libri dei gentili ci fossero stati conservati, per poterli esporre agli occhi di tutto il mondo, come ora facciamo del lavoro di Celso”⁷¹. È fantasioso pensare che i moderni atei ricorrono ai gentili antichi, perché gli argomenti anticristiani di questi ultimi mancano della forza necessaria.

In tale modo il motivo apologetico di Mosheim diventa abbastanza chiaro. La traduzione tedesca del *Contra Celsum* vuole proporre una testimonianza storica indiretta del fatto che il sospetto anticristiano degli scettici e atei moderni non ha più valore. Sebbene Mosheim non sopravvaluti l'efficacia apologetica di Origene, egli nega completamente l'efficacia anticristiana di Celso. Allo stesso tempo, non si reggerebbe in piedi ogni tentativo moderno di calunniare il cristianesimo per mezzo degli argomenti anticristiani di Celso o di altri gentili antichi. Così Mosheim, da protestante, risponde alle accuse degli scettici e atei moderni facendo una forte apologia del cristianesimo. Questo ci illumina sul fatto che i protestanti facessero fronte comune coi cattolici contro scettici e atei, nonostante fossero assai divergenti sia sulle questioni dottrinali sia riguardo alla forma della chiesa.

3. La ridefinizione della figura di Celso: da epicureo a platonico

Intorno alla figura di Celso, non ci fu molta discussione prima del lavoro di Mosheim. Nei vari passi del *Contra Celsum*, Origene definisce chiaramente Celso come un epicureo. Ad esempio, nell'ottavo paragrafo del primo capitolo, Origene dice: “Egli, infatti, sapeva che, ammettendo di essere epicureo, non avrebbe potuto essere credibile nell'accusare coloro che in qualche modo introducono una provvidenza e collocano Dio al di sopra di tutto ciò che esiste. Ma noi abbiamo l'esistenza di due Celsi epicurei, il primo sotto Nerone e questo sotto Adriano e

⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

anche dopo”. In seguito, nel quarto capitolo, Origene riafferma più volte l'identità epicurea di Celso. Ad esempio, nel paragrafo 4:36 si legge: “colui che è capace di giudicare più di Platone, Celso l'epicureo, se è davvero lui anche quello che ha composto altri due libri contro i cristiani”. Seguendo l'opinione origeniana, quasi tutti gli studiosi posteriori pensavano a Celso come un epicureo. Ma questo è vero?

Agli occhi di Mosheim, Celso non era un epicureo, poiché sembrava sostenere tutto ciò che un epicureo avrebbe dovuto negare (la provvidenza di Dio, la creazione del mondo e l'immortalità dell'anima), mentre sembra credere tutto quello che un epicureo non potrebbe credere (spiriti, magia, apparizioni degli Dei, miracoli). Il problema è: è possibile che Origene si sbagliasse?

Proprio a questo punto, Mosheim mostra il proprio coraggio intellettuale. Non seguendo semplicemente l'autorità dell'autore, Mosheim si propone di esaminarla sulla base della ricerca storiografica. Prima di tutto, lo storico tedesco sospetta della correttezza del giudizio di Origene perché lo stesso alessandrino confessa che il suo Celso parla diversamente da un epicureo e rassomiglia più a un discepolo di Platone. Ciò testimonia che persino Origene non era così categorico nella sua opinione. In secondo luogo, più acutamente, Mosheim sostiene che forse Origene ha mantenuto la propria opinione solo perché desiderava accusare il suo nemico di epicureismo, dal momento che la scuola di Epicureo era mal vista anche fra i gentili del terzo secolo, cosa che avrebbe permesso ad Origene una più facile confutazione. Alla luce di queste considerazioni, vengono valutate sempre come finzioni molte opinioni di Celso le quali non si accordano con gli epicurei.

Secondo la ricerca storiografica di Mosheim, tale supposizione assolutamente non sta in piedi. In realtà, nell'Impero romano antico, ogni “setta” diceva ciò che pensava. Inoltre, la “setta epicurea” era molto più forte e popolare al tempo di Celso di quanto immaginasse Origene. Perciò Celso non avrebbe avuto ragione di fingere la propria identità se fosse stato veramente un epicureo. Dunque è assai

dubbio il giudizio origeniano sull'appartenenza all'epicureismo della figura di Celso.

Tuttavia, Mosheim deve condurre un'analisi più sistematica per definire il platonismo di Celso. A suo giudizio, nelle parole di Celso, si trovano quattro temi che riflettono la sua posizione platonica: la dottrina di Dio (teologia), la dottrina del mondo, la dottrina dell'anima, la dottrina dell'origine del politeismo.

Il primo tema platonico di Celso è costituito dalla sua teologia. Secondo Mosheim, il filosofo credeva in un Dio unico. Il Dio principale di ciascun paese è in realtà un Dio supremo e unico, sebbene gli sia dato un nome particolare (CC, 5:6). Questo unico Dio, in quanto essere infinito, non può essere adorato sotto forma umana. Anzi, chi vuole vedere l'essere infinito, deve chiudere gli occhi del corpo, ed aprire gli occhi dell'intelletto distaccando lo spirito da tutto ciò che è sensibile. Infatti, Dio non è identificabile né con l'intelletto, né con la forza di comprendere, né con la scienza, ma solamente con la causa per cui l'intelletto conosce, per mezzo della quale la facoltà di comprendere si risveglia e nasce la scienza. Dio stesso è più alto della verità e di tutte le cose che hanno una sostanza immutabile ed è in un certo senso, incomprendibile e sconosciuto. Secondo Mosheim, è chiarissimo a quale scuola la dottrina suddetta appartenga, perché proprio Platone e i platonici Filone e Plotino, sostenevano che Dio è come il Sole, che non si vede e nondimeno illumina l'occhio sicché possa vedere: egli non è né l'intelletto, né la scienza, ma fa sì che l'intelletto possa esercitare la sua forza e che la verità e tutte le sostanze esistano. Tenendo conto di tale ricerca comparativa, Mosheim conclude che la teologia di Celso è sostanzialmente platonica e non epicurea, la quale invece negava l'incorporeità di Dio.

Il secondo tema platonico è la dottrina del mondo. È vero che Celso confonde Dio col mondo nel paragrafo 1:24 e scrive: “Dei caprai e dei pastori hanno creduto che esiste un Dio, l'Altissimo, Adonai, Celeste, Sabaoth, o in qualsiasi altro modo piace a loro chiamare questo mondo”, usando indistintamente le due

parole “Dio” e “mondo”. Tale opinione è però chiaramente contraddittoria rispetto alla teologia di Celso che invece insiste sull'incorporeità di Dio. Quanto a questo, Mosheim propone due possibilità, una è che i copisti abbiano corrotto quel passo, un'altra è che la parola “mondo” sia ambigua volendo dire sia “creatura” sia “creatore”. Comunque, Mosheim non vuole negare la teologia platonica di Celso per mezzo di un passo incerto.

Mosheim afferma che Celso parla del mondo come ne parla Platone nel suo *Timeo*. Nel *Timeo*, Platone ha una dottrina del mondo, secondo la quale Dio ha posto in ordine la materia eterna che era confusa e disordinata e ha fabbricato il mondo attuale. Appena compiuta la sua opera, Dio ha concesso agli spiriti di formare il mondo e i corpi degli uomini ed animali. Nell'idea di Platone, Dio non ha fatto nulla di mortale, e tutte le sue opere non hanno alcuna fine, cioè sono eterne. Nel *Contra Celsum*, vediamo un passo con un contenuto simile: “Dio non ha creato nessuna cosa mortale, ma sono opere di Dio tutti gli esseri immortali, mentre gli esseri mortali sono opere di quelli” (CC, 4:52). Queste parole seguono da vicino la dottrina del mondo del *Timeo*.

Il terzo tema platonico di Celso è la sua dottrina dell'anima. Tutti noi conosciamo benissimo la dottrina platonica dell'anima: sia nel decimo libro della *Repubblica*, sia nel *Fedone*, Platone parla dell'immortalità dell'anima. Secondo la sua dottrina, l'anima è immortale, e dopo la sua separazione dal corpo, sarà eternamente premiata o punita secondo la condotta morale tenuta. Tale dottrina era così nota già all'epoca di Celso che rappresentava un tratto distintivo del platonismo. Celso segue in sostanza la dottrina di Platone. Per esempio, nel capitolo 6:21 del *Contra Celsum*, si legge: “la via per le anime per andare verso la terra e tornare dalla terra è attraverso i pianeti”, passo che dimostra definitivamente che Celso propone la dottrina della metempsicosi. Da questo passo, per Mosheim, si può dedurre che Celso insiste sull'immortalità dell'anima.

Inoltre, poiché Celso ha già affermato che Dio non crea nulla di mortale, l'anima, che è opera sua, dovrebbe essere immortale.

Tuttavia, Mosheim segnala che Celso sembra proporre altrove una posizione contraria. Nel paragrafo 6:72 della stessa opera, si legge la frase: “non esiste nessuna natura di spirito tale da restare per sempre”, che sembra negare l'immortalità dello spirito. Se l'anima venisse considerata come uno spirito, si dedurrebbe logicamente che Celso negava anche l'immortalità dell'anima. In tale modo, Celso sarebbe caduto nella contraddizione. Secondo Mosheim, tale contraddizione può essere eliminata solo mediante la terza dottrina, riassunta da Celso nel dire: “Dio vuole, che le anime degli uomini non periscano, né muoiano mai. Dio rinnova colla sua onnipotenza le loro forze vitali quando invecchiano, ed infiacchiscono, perché ha deciso la loro immortalità”⁷². Con questa proposta, Mosheim vuole in apparenza cercare una soluzione possibile per eliminare la contraddizione trovata in Celso, ma vuole in sostanza presentare la propria dottrina cristiana secondo cui Dio rinnova ogni anima e mantiene stabile la sua immortalità. Così lui non solo dimostra la dottrina platonica di Celso sull'immortalità dell'anima, ma anche la superiorità del cristianesimo rispetto al platonismo.

Con gli argomenti suddetti, Mosheim arriva a confutare l'opinione di due letterati (Giorgio Hornio e Jacopo Martin) secondo i quali Celso sarebbe uno stoico, discepolo di Zenone. Sebbene lo storico tedesco sostenga che Celso abbia citato la dottrina stoica, non crede che egli fosse uno stoico. Piuttosto, Celso è un membro della cosiddetta “Setta Eclettica”, la quale sceglieva liberamente da tutte le altre scuole filosofiche ciò che le sembrava migliore o più vero e nelle più importanti dottrine riguardanti Dio, il mondo, l'anima, si avvicinava a Platone e alla sua scuola. In breve, Platone è il punto di riferimento di un Celso

⁷² *Dissertazione di Gian Lorenzo Mosheim*, cit., p. 65.

caratterizzato come “eclettico”. Secondo Mosheim, la figura di Celso è storicamente platonica piuttosto che epicurea o stoica.

Conclusioni. Il lavoro di Mosheim è senza dubbio molto importante nella storia di diffusione e ricezione del *Contra Celsum*. Oltre all'eccellenza della traduzione tedesca, sono assai rilevanti i suoi contributi sia nella storiografia sia nella ricerca sul *Contra Celsum*. In primo luogo, sulla base del lavoro storiografico, Mosheim da un lato mette a disposizione in lingua tedesca una ricchissima fonte storica, in modo da permettere un approfondimento della conoscenza ecclesiastica da parte degli studiosi tedeschi; da un altro lato risponde alle accuse degli scettici e atei del suo tempo facendo un'apologia indiretta ma fondamentale del cristianesimo, sia protestante che cattolico. In secondo luogo, Mosheim definisce per la prima volta Celso come un platonico invece che come un epicureo. Tale ricerca è stata assolutamente decisiva per la ricerca moderna sul *Contra Celsum*, nella misura in cui ha proposto non solo una nuova prospettiva riguardo alla figura di Celso ma anche un nuovo modo di inquadrare tutta la polemica tra Origene e Celso. Questa edizione insieme alla traduzione italiana della prefazione di Mosheim, influenzerà il giansenista Pietro Tamburini, al quale dedichiamo l'ultimo capitolo.

Capitolo Sesto

Il *Contra Celsum* nell'Italia del Settecento: un punto di vista di giansenista

1. Pietro Tamburini e il giansenismo in Italia

Il giansenismo è un orientamento teologico che tentò di modificare il cattolicesimo. Esso si fondava sull'idea che l'uomo nasce essenzialmente corrotto e quindi destinato necessariamente a compiere il male e che, senza la grazia di Dio, l'uomo non sarebbe capace di far altro che peccare e disobbedire alla volontà del Creatore. In dottrina, il giansenismo seguì direttamente la tradizione agostiniana, come appare evidente dal fatto che Giansenio, il fondatore di questo orientamento, denominò la sua opera *Augustinus* e la organizzò come una confutazione di tutte le eresie pelagiane sulla base delle dottrine agostiniane.

Contrapponendosi alla teologia allora prevalente e fortemente sostenuta dall'ordine dei gesuiti, che concepiva la salvezza come sempre possibile per l'uomo dotato di buona volontà, così com'era stato fissato dal gesuita spagnolo Luis de Molina (1535-1600), padre del cosiddetto molinismo, i giansenisti si mossero guardando ai gesuiti come ai loro nemici più forti, sia sul piano teoretico che su quello della polemica religiosa. Tuttavia, proprio a cause della propria posizione estrema sul libero arbitrio e sulla grazia divina, il giansenismo fu condannato come eresia dalla Chiesa cattolica mediante varie bolle papali, fra le quali le più famose sono: la *Cum occasione*, promulgata dal Papa Innocenzo X nel 1653, nella quale furono raccolte cinque proposizioni ritenute riassuntive del libro di Giansenio *Augustinus* (che i giansenisti però ritenevano non corrispondenti al pensiero dell'autore), e la *Unigenitus*, promulgata dal Papa Clemente IX nel 1713, che condannava 101 proposizioni

estratte dal libro del giansenista Pasquier Quesnel, *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, apparso nel 1692.

In confronto alla Francia, l'influenza del giansenismo in Italia fu relativamente limitata, eccezion fatta per alcune figure come Pietro Tamburini e Scipione de' Ricci, che riuscirono a influenzare il clero e i politici toscani, soprattutto il granduca Pietro Leopoldo, organizzando nel 1786 il cosiddetto *sinodo di Pistoia* per promuovere il Giansenismo. Le deliberazioni del sinodo vennero però condannate da Papa Pio VI con la bolla *Auctorem Fidei* del 1794. I giansenisti italiani non ebbero dunque un'influenza molto profonda sullo sviluppo del giansenismo in Europa. Però, se si guarda alla personalità del Tamburini, emergono non pochi elementi interessanti che ci possono aiutare a capire meglio lo spirito del giansenismo e come questo fosse collegato strettamente alla ricezione del *Contra Celsum*.

Pietro Tamburini (1737-1827), teologo italiano di Brescia, ricevette l'educazione elementare nella sua città natale. Date le sue ottime capacità intellettuali, proseguì gli studi di filosofia presso il Seminario della Pace. Terminati gli studi di filosofia, Tamburini decise di aderire allo stato ecclesiastico e venne ordinato sacerdote nel 1760. In seguito, grazie al favore del Cardinale Giovanni Molin, fu nominato professore di metafisica al seminario vescovile. Tuttavia, il clima favorevole nei suoi confronti mutò presto, dopo che ebbe pubblicato un volumetto sulla grazia nel quale attaccava i gesuiti con una serie di argomenti teologici. Il Cardinale Molin, pressato dai gesuiti, dovette revocare la docenza al Tamburini alla fine del 1772.

Così l'abate fuggì a Roma, dove si inserì senza fatica nei circoli giansenisti. Tuttavia, con la morte di Papa Clemente XIV, la politica papale nei confronti dei giansenisti mutò radicalmente divenendo piuttosto intollerante. Sei anni dopo, grazie al suo amico Giuseppe Zola (un giansenista che egli stesso aveva convertito), Tamburini fu chiamato dall'imperatrice d'Austria ad occupare la

cattedra di teologia morale presso l'università di Pavia, nella Lombardia austriaca. Negli anni della docenza a Pavia pubblicò numerose opere, inclusi i frutti delle sue lezioni e i *Ragionamenti sul primo libro di Origene contro Celso* che esaminiamo di seguito. Successivamente, nonostante fosse costretto ad allontanarsi per alcuni anni dall'università di Pavia a causa delle mutate condizioni politiche europee causate dalla Rivoluzione francese, Tamburini fu poi incaricato sempre a Pavia dell'insegnamento di morale o diritto naturale fino alla sua morte, avvenuta il 14 marzo 1827.

Per quanto riguarda la figura storica di Tamburini, vi sono non poche ricerche importanti. Oltre alla monografia *Pietro Tamburini (1737-1827). Un giansenista lombardo tra riforma e rivoluzione*¹ di Mariano Comini, è anche molto degno di attenzione il volume *Pietro Tamburini e il Giansenismo Lombardo. Atti del Convegno internazionale in occasione del 250 della nascita*² del 1989. Tuttavia, limitata dal tema, la mia analisi dovrà concentrarsi sulla lettura di Tamburini di Origene ed il *Contra Celsum*, essendo incapace di dare una prospettiva più completa alla figura storica di Tamburini. Il primo scopo dello studio è infatti quello di esporre le caratteristiche dottrinali di Tamburini come giansenista.

2. La lettura di Tamburini del *Contra Celsum*

Come Tamburini indica nella dedica, il suo volume *Ragionamenti sul primo libro di Origene contro Celso* (*Ragionamenti* di seguito) era stato realizzato durante la sua permanenza a Roma (1772-1778)⁷³. La scrittura del libro, insieme all'analisi delle due apologie di San Giustino e Tertulliano, appariva non solo una semplice ripetizione degli argomenti degli apologisti antichi, ma anche una rilettura molto creativa dei contenuti di quest'opera. In particolare, la sua lettura del *Contra Celsum* rappresenta un importante fondamento per la ricostruzione del suo pensiero giansenista, cosa che rende il testo assai interessante.

⁷³ *Ibid.*, p. 18.

Prima dell'analisi del testo di Tamburini, ci domandiamo com'è possibile che Origene sia diventato una figura rilevante per il Tamburini. Ricordiamo infatti che Giansenio aveva affermato, già nel primo tomo dell'*Augustinus*, che Origene era il più radice di tutti pelagiani. Per i giansenisti dunque, è proprio Origene, che nei *Principi* tesseva le lodi del libero arbitrio, a costituire il riferimento più importante per tutti i pelagiani, sino ad arrivare ai gesuiti. Perciò, sia dal punto di vista teologico che da quello polemico, Origene dovrebbe essere il loro nemico piuttosto che un riferimento. E dunque perché Tamburini fece ricorso a questa figura e ai suoi scritti?

Certamente Tamburini non ignorava gli errori imputati a Origene e contenuti nei *Principi*. Tuttavia, a suo parere, il *Contra Celsum* conteneva molte dottrine ortodosse e aveva le caratteristiche di un'opera apologetica. Apparteneva cioè ad un genere letterario che si era rivelato ancora molto indispensabile nella modernità. Tenendo conto di ciò, Tamburini ricorse al *Contra Celsum* e lo lesse criticamente. Da un lato, assorbì gli elementi utili dell'opera per poter sostenere le posizioni del giansenismo; dall'altro, criticò i passi contrari al giansenismo. Possiamo prendere in considerazione quattro grandi temi contenuti nei *Ragionamenti* per poter valutare la sua lettura del *Contra Celsum*.

1) Religione Rivelata vs Filosofia (Ragione)

Prima di analizzare il *Contra Celsum*, Tamburini critica gli errori metodologici di Origene: “Ciò, che precipitò Origene in tanti errori, fu il disegno, che concepì di volere colla filosofia rendere intelligibili, e adattare alle idee dei nuovi Filosofi i sacrosanti dogmi della cattolica fede”⁷⁴. Ciò è di fronte agli attacchi dei gentili, Origene adattò la filosofia greca alla difesa della fede cattolica. Il metodo di Origene, dal punto di vista storico, ottenne un grande successo: con la sua apologia filosofica, la dottrina cristiana venne progressivamente approfondita,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

sbarazzandosi completamente di quella immagine banale di cui godeva presso i romani. Tale approfondimento dottrinale convinse gli intellettuali romani, passaggio decisivo per la vittoria dei cristiani nei confronti dei gentili.

Però il metodo filosofico di Origene appariva molto pericoloso a Tamburini, il quale nota: “un soverchio prurito di filosofare nelle cose della Religione è sempre pericoloso, e spesso fatale”⁷⁵. Diversamente da sant'Agostino e san Tommaso, che avevano reso un servizio alla Chiesa e avevano utilizzato la ragione a vantaggio della fede e la filosofia per attaccare l'empietà dei gentili, Origene si spinse troppo avanti nella strada del filosofare sulla religione. Secondo la teologia del giansenismo di Tamburini, la fede deve essere celata sotto un mistico velo. Il metodo filosofico di Origene aveva invece distrutto tale velo e a causa di ciò i divini misteri furono degradati a poco a poco e trasformati insensibilmente nelle vane immaginazioni e follie dell'intelletto umano. Insomma, è Origene che creò la commistione fra la dottrina divina e l'intelletto umano.

Successivamente, tale confusione distrusse il confine tra Dio e uomo. Prima della riflessione di Origene, i credenti distinguevano benissimo tra cose divine e umane, successivamente tutto era cambiato. L'uomo moderno: “spesso considera come dogmi rivelati i pensamenti degli uomini, o come opinioni degli uomini la dottrina di Dio”⁷⁵. Tale confusione non è un semplice errore di conoscenza ma è una trasgressione umana nei confronti di Dio, perché secondo la dottrina pessimistica del giansenismo, l'uomo nasce essenzialmente corrotto e quindi destinato a fare necessariamente il male e senza la grazia di Dio non può far altro che peccare e disobbedire alla volontà divina. A partire da tale dottrina, Tamburini pensava all'azione umana come ad una trasgressione.

Agli occhi del giansenista Tamburini, esisteva un fossato profondo e insuperabile tra Dio e uomo. L'unica cosa che l'uomo può fare è ascoltare la voce di Dio e seguirla. Sulla base di tale teologia, non solo Origene, ma anche gli

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 21-22.

scolastici che cercavano di interpretare la dottrina per mezzo della filosofia, avevano commesso uno stesso errore. In particolare, Tamburini menzionava un nuovo insieme di dottrine che introduceva la stessa dottrina e scriveva: “il nuovo corpo di dottrina introdotto in quest'ultimi secoli nelle scuole è una chiara riprova di quanto asserisco”⁷⁶. A mio parere, quel “nuovo corpo di dottrina” è un riferimento alla teologia della Compagnia di Gesù, visto che proprio quest'ultima sottolineava l'importanza della filosofia (Ragione) nell'educazione teologica cattolica.

Si vede da questo che Tamburini, nella lettura del *Contra Celsum*, non solo dimostra l'errore di Origene ma arriva a esprimere esplicitamente la sua posizione di giansenismo. Al contrario della dottrina dei gesuiti, Tamburini negava fermamente il ruolo della filosofia (Ragione) nella fede. Tale potenziale posizione fideistica sembrava molto vicina alla dottrina del protestantesimo, che negava il libero arbitrio e insisteva sul principio del *sola fide*. Dunque, se protestanti e giansenisti espressero la stessa posizione sulla natura umana, quale è la differenza sostanziale tra le due impostazioni? Tamburini affrontò questo punto nel corso della sua lettura del *Contra Celsum*.

2) Intolleranza religiosa contro i libertini e Deisti

La rilettura del *Contra Celsum* di Tamburini mira soprattutto ad fine di polemica religiosa: come giansenista infatti egli assunse un atteggiamento di rigorismo religioso. Per dimostrare la bontà della propria posizione, il giansenista italiano fece ricorso al *Contra Celsum*.

Ricordiamo che nel paragrafo 1:1 del *Contra Celsum*, Origene aveva già distinto l'esistenza di due leggi, precisando che Celso intendeva calunniare il cristianesimo affermando che gli accordi dei cristiani sono contro la legge stabilita. Origene insisteva che, oltre alla legge stabilita esiste anche la legge divina la quale

⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

supera quella stabilita quanto ad autorità legale. Secondo la dottrina origeniana, non è illegale se i cristiani violano e uccidono un tiranno a motivo della legge divina. In tale modo, Origene aveva fatto una grande apologia a favore del cristianesimo primitivo contro la politica romana.

Tamburini comprese certamente le motivazioni apologetiche di Origene. Tuttavia, comprendendo che la politica non era il nemico principale del cristianesimo moderno, Tamburini non poteva limitarsi a ripercorrere la vecchia via di Origene. Infatti, la sua rilettura del *Contra Celsum* si orienta piuttosto in ragione del suo interesse giansenista: la citata risposta di Origene gli sembra una risposta indirizzabile ai moderni libertini. Così egli osserva: “So, che questa risposta di Origene non piacerà ai libertini dei nostri tempi, i quali sulle tracce di Socrate, di Epitteto, di Tullio, di Platone, ed altri Gentili Filosofi stabiliscono una legge di tolleranza per tutte le religioni, e per ogni genere di culto, e di rito...”⁷⁷. Tamburini comprese che i moderni libertini anteponevano sempre, per importanza, l'ordine politico alla religione e sostenevano la tolleranza religiosa quale mezzo per favorire la stabilità di politica.

In tale modo, l'intolleranza religiosa del giansenismo era stata accusata dai libertini e dai deisti. Nell'*Emilio* di Rousseau, l'intolleranza del giansenismo è chiamata persino un “barbaro dogma ed orribile”. Ma tutte queste accuse apparvero inaccettabili e ingiuste al Tamburini. Riferendosi al paragrafo 1:1 del *Contra Celsum*, Tamburini sottolineò di nuovo la superiorità della Religione, cioè del cristianesimo, sulla politica. “Prima che fossero stabiliti i Principi, e i Re, era nell'uomo impressa una legge dal supremo Legislatore, che fissava alcuni doveri indispensabili, che l'uomo doveva adempiere verso il suo Creatore”⁷⁸. La legge divina data da Dio costituisce la regola per la natura umana. Sebbene Dio dia ai sovrani la potestà di formare le leggi e stabilire l'ordine politico, Egli non ha

⁷⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

cessato di essere il Legislatore, né mai ha inteso che l'ordine sociale fosse contrario ai diritti che sono suoi propri. Anzi Dio ha voluto che i vincoli della società fossero legami e rapporti nei quali si riflette la natura ragionevole del supremo Legislatore. Perciò si osservino le leggi della società e dello stato secondo la volontà di Dio. Tuttavia, la Religione necessita sempre di un ordine superiore a tutte le cose e afferma la natura divina dell'uomo, oltre al dovere di adorare Dio e rendergli il vero culto.

La legge moderna sulla tolleranza religiosa ha però minacciato la venerazione del vero Dio, quindi, a giudizio di Tamburini, è una legge contraria ai diritti del Creatore. Di fronte a tale legge, ognuno che ami la verità ha il diritto di violarla, come afferma Origene nel paragrafo 1:1 del *Contra Celsum*. In tale modo, Tamburini dimostra la sua posizione sull'intolleranza religiosa sottolineando la superiorità della legge divina.

3) La critica della società moderna

A partire dalla superiorità religiosa, Tamburini critica ulteriormente la sociologia e politica moderne. Secondo queste ultime, soprattutto secondo la dottrina del *Contratto sociale*, la società e l'ordine politico sono fondati sui doveri sociali che i cittadini hanno. Così come dice Tamburini, i sostenitori di questa tesi: “mostrano amore per la società, e per l'ordine politico, e sono severissimi Moralisti per l'adempimento di questi doveri, che hanno sempre in bocca, mentre nessuna cura si prendono dei doveri non meno essenziali dell'uomo verso Dio”⁷⁹. Secondo il giansenista italiano, la nuova sociologia e politica dei libertini e moralisti moderni avevano creato una rivoluzione spirituale, a causa della quale gli uomini moderni avevano già dimenticato completamente la propria natura divina mettendo invece i doveri profani al di sopra dei doveri divini. Il vero Dio era stato abbandonato. Non conoscendo e non capendo bene la separazione fra lo Stato e Chiesa,

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

Tamburini insistette sulla superiorità assoluta della Religione nella società moderna, sebbene non negasse la necessità dei doveri sociali.

La società moderna poneva un altro grave problema. Secondo la teoria sociologica e politica moderna, ad esempio di John Lock e Rosseau, la società civile, lo Stato, era costituita dai singoli che trasferiscono allo Stato il potere di dare attuazione alla legge naturale e che ottengono mediante la legge civile i diritti legali. Di conseguenza, la società civile si fonda sui legami di interessi invece che sul legame di fede comune. Seguendo probabilmente la posizione agostiniana del *De Civitate Dei*⁸⁰, Tamburini sospetta della validità e stabilità di tale società profana, perché tale società innalza un muro divisorio tra gli uni e altri, non fornendo un legame divino fra i cittadini. Senza un simile legame divino, la società e la politica saranno molto fragili e potranno cadere in ogni momento. Secondo Tamburini, dunque, l'unico legame solido è quello divino della Religione di Gesù Cristo, che: “sa unire tutte insieme senza confonderle, e sa conservare di tutte la mutua dipendenza, la debita subordinazione, e la perfetta armonia”⁸¹.

È indubbio che Tamburini fosse abbastanza sensibile alla crisi della società moderna. In realtà Rosseau si era già reso conto del problema e aveva ideato la propria soluzione. Nell'ottavo capitolo (*De la religion civile*) del suo capolavoro *Du Contrat Social*⁸², esso afferma che ci vuole una religione civile al fine di sbarazzarsi del pericolo potenziale di fratture nella società. Ma l'immagine di questa religione civile è molto vaga. In ogni caso, il cristianesimo è escluso da questo ruolo, in quanto esso minaccia i doveri civili e quindi la società. Secondo Rosseau, la separazione tra il cielo e la terra nel cristianesimo è destinata inevitabilmente a produrre una separazione dei fedeli dal corpo sociale. Dunque,

⁸⁰ Agostino, *Civitas Dei*, c. 19, 21. Secondo la dottrina agostiniana la *Repubblica* non sarebbe possibile dove non c'è giustizia individuale. Con questa posizione Agostino nega completamente la possibilità di una piena *Res publica* per i romani, dal momento che presso di loro non esiste una piena giustizia. L'autentica *Res publica* è solo la *Civitas Dei* dove i cristiani sono giusti e uniti.

⁸¹ Si veda P. Tamburini, *Ragionamento sul primo libro di Origene contro Celso*, Pavia, 1786, p. 66.

⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Sociale*, Paris, 2010, pp. 268-280.

indifferenti allo stato e non rispettosi della legge civile, i cristiani saranno un fattore pericoloso nella società moderna. La stessa cosa dice Rousseau: “c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes”⁸³ (“è che una società di veri cristiani non sarebbe di più una società degli uomini”). Quindi, la religione civile che Rousseau propone non è un dogma rigoroso o piuttosto un sentimento sociale senza il quale un uomo non ha possibilità di essere un buono cittadino.

Al contrario della religione civile di Rousseau, Tamburini vuole sottolineare a sua volta l'importanza della religione, soprattutto del cristianesimo, nella formazione della società. Secondo Tamburini, il cristianesimo non minaccia la società come afferma Rousseau, anzi promuove l'unità della società. Come la critica agostiniana della *Res Repubblica*, la società a cui Tamburini guarda è piuttosto una società divina. Proprio a causa di tale considerazione, Tamburini non è né in grado di comprendere il significato del *Contrat Social* come fondamento della società moderna, né di capire perché Rousseau escluda il cristianesimo dalla religione civile. Tutto ciò riflette la posizione molto conservatrice di Tamburini di fronte alla modernità. Pur essendo sensibile alla crisi rappresentata dall'ascesa della modernità, il giansenista italiano scelse una via antica, che lo ha portato ad essere rigettato dalla società moderna.

3. La necessità dell'autorità

1) La Controriforma e l'autorità della Chiesa cattolica

Nel paragrafo 1:9 del *Contra Celsum* Origene cita la calunnia di Celso secondo cui il cristianesimo professerebbe il cosiddetto principio del *sola fide*, ispirato all'espressione evangelica: “la tua fede ti ha salvato” (*Matteo*, 9:22). Celso riteneva erroneamente che i cristiani preferissero seguire la follia piuttosto che

⁸³ *Ibid.*, p. 275.

aderire alla sapienza⁸⁴. Rispetto alla calunnia di Celso, Origene difese la fede in due modi. In primo luogo chiarì che nella Bibbia non si trovano poche cose profonde e filosofiche come invece accade nella filosofia pagana. Quindi precisò che, tenendo conto dell'insufficienza della ragione umana, sarebbe meglio che gli uomini avessero in prima battuta una fede semplice per perfezionarla poi con la propria ragione.

Trascurando la prima argomentazione origeniana, Tamburini sottolineò intenzionalmente la seconda. È proprio questa che egli propone come una testimonianza utilissima: la religione è necessaria “per tutti, piccoli e grandi, poveri e ricchi, uomini e donne, semplici e dotti”⁸⁵. Diversamente da Origene, che sottolinea la necessità della semplice fede popolare, Tamburini intendeva dimostrare la necessità della fede per tutti annoverando Origene come un fautore della sua posizione rigorista.

Stabilita la necessità della fede, anche quella dell'autorità e della rilevazione è logicamente fondata. Queste sono entrambe delle integrazioni della prima: dato che la rilevazione invisibile è sempre difficile da capire, occorre un'autorità visibile che ci proponga e spieghi la verità rilevata. Quella autorità non può che essere la Chiesa. Tuttavia, solo la Chiesa cattolica si è qualificata come “l'autorità”, poiché: “le nuove comunioni dei Pretesi Riformati [la chiesa protestante], i quali avendo scosso il giogo dell'autorità visibile non presentano per la cognizione dei dommi, che la via dell'esame particolare impossibile al Popolo”⁸⁶. A partire dalla necessità della fede e dell'autorità, Tamburini critica fortemente la chiesa protestante.

Nel passo successivo, Tamburini dimostra più sistematicamente la necessità di tale autorità dal punto di vista antropologico ed ecclesiastico. Il giansenista

⁸⁴ Come osserva Origene, la Bibbia non dice che “la follia è buona” ma che “la sapienza di questo mondo è follia davanti a Dio” (1 Cor., 3:19).

⁸⁵ Si veda P. Tamburini, *Ragionamento sul primo libro di Origene contro Celso*, cit., p. 80.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 81.

italiano sostiene infatti che, sebbene la capacità intellettuale del popolo non sia estinta, essa è estremamente limitata. Con questa visione pessimistica, Tamburini nega fermamente l'ecclesiologia dei riformatori protestanti. Egli giudica come del tutto priva di senso la riforma dei Novatori, che: “vogliono obbligare il Popolo ad esaminare per se stesso, qual sia il significato di un testo conteso, qual sia il senso di testo greco, od ebraico, qual dottrina risulti dal confronto di vari passi della Scrittura, quali siano i libri canonici, o apocrifi, quali gli articoli di fede...”⁸⁷. I riformatori volevano riconsegnare l'autorità in materia di fede ai credenti stessi, trascurando però che i temi in questione superano la capacità della maggiore parte di fedeli.

Emerge qui la divergenza di fondo esistente tra i protestanti e i giansenisti, a dispetto della comune professione di un'antropologia pessimistica. Per i primi, poiché tutti gli uomini sono peccatori, la salvezza si trova solo in Dio. In questo modo, tutte le potenze esteriori, inclusa la Chiesa, sono escluse dalla salvezza finale. La fede diventa progressivamente individualizzata e personalizzata. Invece, proprio perché gli uomini sono peccatori, i giansenisti ritengono essenziale l'autorità di Chiesa cattolica. Ai loro occhi, solo tale autorità può guarire i peccati degli uomini e curare l'insufficienza umana. Di conseguenza, a partire dalla stessa antropologia, protestanti e giansenisti deducono due ecclesiologie radicalmente diverse. Una, quella protestante, “rende impossibile la cognizione della Religione alla massima parte del genere umano”⁸⁸; l'altra, quella cattolica, che è “conforme all'ordine della provvidenza, al bisogno dell'umanità ed ai lumi della retta ragione”⁸⁹. Con tale argomento Tamburini crede fiduciosamente che il cattolicesimo vinca nella battaglia contro la riforma protestante.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 84.

2) L'autorità della fede vs l'autorità di Ragione: contro Rosseau

Grazie alla novità culturale diffusa prima dai riformatori e poi dai libertini, i moderni cominciano a negare la necessità di autorità della chiesa. A loro giudizio è cresciuta una nuova autorità la ragione. Rosseau è stato uno dei promotori principali di tale tendenza. Seguendo la traccia di Celso, il filosofo francese si sforzò di dimostrare nel suo *Emilio* che: “la via dell'autorità è nemica dei principi della ragione, e del nostro diritto libero di ragionare; che se questa via si vuole stabilire fra gli uomini, allora conviene tenere o tutte le Religioni per buone, o tutte per cattive ed inutili, poich'è la scelta della Religione sarà un effetto del caso, variando essa al variare dei climi, e delle Province, e credendo ogni uomo la sua Religione per vera sulla fede dei propri Pastori, che tutti vantano dal canto loro la verità”⁹⁰. Insomma, per Rosseau l'autorità di fede è l'ostacolo al giudizio della ragione.

Tutto ciò suddetto appare inaccettabile al giansenista italiano. Anzitutto, l'autorità non si oppone alla retta ragione come invece sostiene Rosseau; anzi, essa è conforme alla ragione, all'ordine della società, ai bisogni del genere umano. In secondo luogo, “sarà sempre il peso della cupidità, che farà piegare l'uomo al cattivo partito, quando la vera Religione e la vera chiesa di Gesù Cristo gli venga sufficientemente proposta, come supponesi”⁹¹. Per Tamburini, l'autorità di fede della Chiesa rappresenta un prezioso strumento che gli uomini hanno a disposizione nel loro confronto col mondo e la ragione dovrebbe sottomettersi all'autorità di fede. La dottrina di Rosseau, o più in generale, la dottrina moderna che esalta l'autorità della ragione, è sostanzialmente una trasgressione e il frutto della malvagità umana. Appare qui di nuovo quel contrasto giansenista tra la fede e la ragione, che è alla base della posizione conservatrice di Tamburini.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁹¹ *Ibid.*, p. 87.

4. Conclusione

I *Ragionamenti sul primo libro di Contro Celso* di Tamburini è una fonte preziosissima, sia perché ci mostra la ricezione del *Contra Celsum* in Italia, sia perché riflette lo sviluppo e la crisi interna del giansenismo. Sulla base delle analisi dei quattro temi principali di Tamburini, concludiamo che il *Contra Celsum* di Origene ha storicamente rappresentato una fonte ricchissima per Tamburini, che si servì degli argomenti apologetici per dimostrare la propria posizione giansenista. Cambiata evidentemente la circostanza critica, Tamburini seguì la posizione fideistica di Origene, ma ne modificò flessibilmente gli argomenti piegandoli alla propria intenzione polemica. Tale ricezione selettiva e critica di Tamburini, sorvolava sulle possibili eresie insite nella dottrina di Origene e focalizzava l'attenzione sulla capacità persuasiva dell'opera dell'alessandrino. Come un giansenista poi, Tamburini è abbastanza sensibile alle crisi attraversate dalla società moderna. La sua soluzione è tuttavia chiaramente contraria sia ai riformatori sia ai libertini moderni. Da una parte, sebbene assuma la stessa antropologia pessimistica dei protestanti, Tamburini preferisce ricorrere all'autorità della Chiesa cattolica. Dall'altra, insoddisfatto della teoria dei moderni libertini, il giansenista si oppone fermamente alla tolleranza religiosa e al liberalismo desiderando ritornare alla strada della fede. Per le aspirazioni ecumeniche della chiesa, lo sforzo dei giansenisti ha svolto certamente un ruolo di grande importanza nel movimento della controriforma nel Seicento. Tuttavia, con lo sviluppo della modernità, la posizione conservatrice del giansenismo sembrava sempre più scomoda. In molti casi, Tamburini non fu in grado di comprendere il significato dei valori moderni, come ad esempio la tolleranza religiosa, il che rese inadeguata la sua risposta ai problemi moderni. Tutto ciò fece sì che il giansenismo diventasse desueto sia nella Chiesa cattolica che nella società moderna e ne causò la scomparsa sull'onda del mutare della cultura europea.

Conclusioni della Tesi

La mia tesi, come chiarito fin dalla prefazione, è dedicata a tracciare il destino del *Contra Celsum* nell'Europa moderna. Per far questo, lo studio ha esaminato varie edizioni apparse fra Quattrocento e Settecento e sulla base di ciò ha analizzato la ricezione del *Contra Celsum* negli umanisti italiani e tedeschi, i libertini, i neoplatonici di Cambridge, i filologici francesi, gli storici protestanti e il giansenismo italiano. Da questa carrellata emerge che il capolavoro di Origene fu ignorato durante il medioevo e venne riscoperto allorché la cultura europea conobbe un momento di grande rinnovamento sia dal punto di vista filologico che storico e filosofico.

Per quanto riguarda la traduzione e annotazione del *Contra Celsum*, da Persona a Ieroteo, da Spencer e Gelenio, da Bouhâteau a Delarue e Mosheim, abbiamo davanti un vivissimo quadro in cui studiosi e traduttori si sforzavano di presentare al pubblico il testo origeniano nel modo migliore e più chiaro possibile. Proprio a causa della costante accumulazione di approfondimenti e interpretazioni, le traduzioni e annotazioni critiche si sedimentarono e ancor più crearono un processo di progressivo miglioramento. Cruciale è certamente stato il passaggio rappresentato dall'edizione curata da Delarue che è riprodotta nell'undicesimo volume della *Patrologia Greca* edita da Migne. Peraltro, grazie in particolare modo a Bouhâteau e Mosheim, il *Contra Celsum* cominciò ad essere letto in lingua volgare accrescendo la sua diffusione fra i lettori moderni.

Quanto alla ricezione dell'opera origeniana, si trovano quattro filoni principali. Il primo è rappresentato dall'**umanesimo e neoplatonismo**. Pico, Ficino e i neoplatonici di Cambridge appartengono in sostanza a questo filone. Essi trovano nel *Contra Celsum* anzitutto gli elementi essenziali di una visione umanistica e della filosofia neoplatonica. Ad esempio, il *Contra Celsum* offriva a Pico e Ficino una preziosa testimonianza sul tema della *prisca theologia* con cui potevano

dimostrare l'origine comune delle varie religioni e culture e tentare così di eliminare lo scisma fra la Chiesa occidentale e quella orientale. Per i neoplatonici di Cambridge, il *Contra Celsum* gli proponeva soprattutto una formula di conciliazione fra fede e ragione (platonismo e neoplatonismo) la quale era utilizzata per opporsi al cattolicesimo e al calvinismo.

Il secondo filone è quello di **libertinismo e scetticismo**. Libertini e scettici approfittarono degli argomenti di Celso per verificare e argomentare la loro posizione anticristiana. Come abbiamo visto, seppur velocemente, nel corso delle analisi condotte nei capitoli 2 e 5 come confermato dallo studio di Wolfram Kinzig (Nota 20), Celso non poteva costituire per i libertini e scettici un riferimento forte, sebbene i suoi argomenti anticristiani fossero stati citati da questi autori. Tenendo conto dello sviluppo spirituale del cristianesimo moderno, gli argomenti anticristiani di Celso erano diventati relativamente deboli e semplici.

In terzo luogo vi è l'**apologetica cristiana**. Per autori come Hoeschel, Mosheim e Tamburini il *Contra Celsum* era ancora una fonte utilissima per l'apologia cristiana. Nello specifico, Hoeschel voleva difendere il protestantesimo di Augusta sfruttando la critica origeniana dei tiranni pagani, Mosheim intendeva difendere la religione cristiana di fronte alle pretesti e alle critiche di libertini e scettici, mentre il Tamburini mirava a difendere la propria posizione rigorista di giansenista sulla base degli argomenti apologetici di Origene.

La quarta e ultima tendenza culturale è rappresentata dalla **critica accademica**. In particolare i traduttori Bouhéeau, Delarue e Mosheim, qui considerato per la sua ricerca sulla figura di Celso, ci presentavano una prospettiva puramente accademica. Bouhéeau voleva restituire l'immagine del vero Origene, Delarue mirò a definire una posizione neutrale rispetto alle polemiche in corso sull'alessandrino e la sua dottrina, mentre Mosheim iniziò a condurre approfondite ricerche sui temi più critici del testo. Tutto ciò, assieme alle annotazioni a cui contribuirono i vari editori, rappresenta un importantissimo

filone di ricezione dell'opera che tale filone ha svolto un grande ruolo nella moderna comprensione del *Contra Celsum*. In particolar modo, la ridefinizione di della figura di Celso iniziata con Mosheim è diventata oggi un punto cruciale della ricerca e ha incentivato lo studio dell'opera origeniana.

I predetti quattro filoni sono un riflesso della storia moderna d'Europa. O per meglio dire, la ricezione del *Contra Celsum* è strettamente collegata con la trasformazione della moderna Europa. Non è necessario sopravvalutare il valore di tale opera, ma sarebbe altrettanto ingiusto sottovalutarlo. Infatti, come abbiamo visto nei casi di Pico e Ficino, il *Contra Celsum*, più ancora che i *Principi* aveva dimostrato la propria importanza nello sviluppo dell'umanesimo italiano. Esso fu una fonte indispensabile per Mosheim e Tamburini nella loro difesa della religione cristiana. Insomma, il *Contra Celsum* ebbe un ruolo di primo piano nella cultura fra la fine del Rinascimento e l'età della Controriforma. In questo senso possiamo dire che l'opera svolse un ruolo sostanziale nella trasformazione della moderna Europa. In particolare, se teniamo conto l'influenza profondissima dei *Principi* di Origene sugli umanisti e gesuiti, la figura del padre alessandrino ci sembrerà più vivace e profonda. I limiti della tesi ci impediscono di trattare più approfonditamente l'immagine che di Origene ebbe la modernità. Comunque, occorre ricordare che il *Contra Celsum* esercitò la sua importanza, a volte assieme ai *Principi* e ad altre opere esegetiche.

Richiamato il valore storico del *Contra Celsum*, dobbiamo domandarci ancora, che cosa significhi leggere ancora oggi tale opera? Le preoccupazioni degli umanisti e apologisti moderni hanno ancora un valore? Sono domande che hanno difficile risposta. Attualmente, sia la situazione del cristianesimo sia la polemica anticristiana sono cambiate profondamente. La storiografia di Mosheim sembra troppo semplice per gli atei contemporanei e i ragionamenti di Tamburini si rivelarono inefficaci molto presto. L'approccio umanistico di Pico e Ficino rimane problematico e strano e nemmeno libertini e scettici hanno bisogno degli

argomenti anticristiani di Celso. Ha dune ancora senso lo studio del *Contra Celsum*?

La mia risposta è “sì”. È certamente vero che la disputa moderna sul *Contra Celsum* ci appare oggi di poca importanza, ma se modificiamo la nostra prospettiva, tutto apparirà molto diverso. Se non insistiamo nella ricerca di argomenti direttamente contenuti nell'opera, come fecero gli umanisti e apologisti moderni, e invece la studiamo dal punto di vista accademico, sarà possibile superare difficoltà e perplessità. Mosheim rappresenta un buon esempio di questo approccio. La sua ricerca sulla figura di Celso non era volta a criticare Celso, ma a capire chi fosse questo filosofo greco. È qui il cuore del cambio di prospettiva che è necessario: il primo obiettivo dello studioso è capire l'opera piuttosto che supportarla o criticarla. Questa nuova prospettiva ci apre uno spazio più grande: superati i motivi apologetici o anticristiani il testo emerge in tutta la sua pienezza. Questo consente di trarre conoscenze preziose a partire dal contenuto del *Contra Celsum* riguardo al cristianesimo dei primi secoli, alla disputa tra il cristianesimo e il giudaismo, all'agnosticismo di alcuni cristiani e così via. Questo ci consente di approfondire la consapevolezza della storia ecclesiastica e dello sviluppo del cristianesimo antico. Tale consapevolezza, a sua volta, ci aiuterà di riflettere sul cristianesimo moderno e sulla polemica anticristiana moderna. Insomma, senza negare l'esistenza di un nesso tra la ricerca accademica e la realtà contemporanea, lo studio scientifico deve tuttavia focalizzarsi prima di tutto sulla dimensione storica. Il valore contemporaneo del *Contra Celsum*, allo stesso modo, è valutabile solo a seguito di un'attenta ricerca storica sul testo.

Questa prospettiva è opportuna per l'Europa contemporanea e ancor più per la Cina. Visto che il cristianesimo si è già immerso profondamente nella cultura cinese da secoli grazie al contributo rilevante di Matteo Ricci e di molti intellettuali cinesi, occorre maturare una comprensione quanto più oggettiva del cristianesimo e non una polemica irrazionale. Il *Contra Celsum* rappresenta in tal

senso una preziosa fonte storica, che pu ò offrire una visione pi ù ampia e profonda del cristianesimo, aiutando a mettere ordine nel nostro modo di comprendere le forme che questa religione ha assunto in Cina. Forse questo mio lavoro potr à contribuire a questo scopo.

Bibliografia

1. Gli Strumenti

H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis – Hagae Comitum, 1971.

H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène, Supplément I*, Steenbrugis – Hagae Comitum, 1982.

H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène, Supplément II*, Turnhout, 1996.

Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, a cura di A.M. Castagno, Roma, 1999.

2. Le opere di Origene

<Contra Celsum>

I Codici:

A, *Codex Vaticanus graecus* 386, saec XIII, il primo manoscritto.

A', Correzione di A, Saec XIV.

P, *Codex Parisinus*. gr. 616, 1339.

M, *Venetus Marcianus* 45, Saec XIV.

V, *Venetus Marcianus* 44, Saec XV.

Reg, *Parisinus graecus* 945 Regius, Saec XIV, copia di P.

Bas, *Basileensis* A III 9, Saec XVI, la copia di P.

Iol, *Parisinus suppl.* gr. 293, Saec XVI.

Edizioni:

Contra Celsum, tradotto da C. Persona, Roma, 1481.

Contra Celsum, a cura di Hierotheus, Venezia, 1514.

Editio Princeps del *Contra Celsum*, a cura di Hoeschel, Augusta, 1605.

Origenis Contra Celsum libri octo. Eiusdem Philocalia, a cura di W. Spencer, Cambridge, 1658.

Origen Against Celsus, translated by J. Bellamy, London 1660.

Trait éd'Orig ène contre Celse, traduit par É. Bouh éreau, Amsterdam, 1700.

Origenis opera omnia, Tom I, a cura di Ch. Delarue, Parigi, 1733.

Origenes, *Vorsteher der christlichen Schule und aeltestens, Acht Bücher von der Wahrheit der christliche Religion wider den Weltweisen Celsus*, a cura di L. von Mosheim, Hamburg (Bohn), 1745.

Contra Celsum in PG 11, a cura di Migne, Paris, 1857.

P. Koetschau, *Origenes Werke, Buch I-VIII gegen Celsus*, 1899.

P. Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, München, 1926-1927.

Origen: Contra Celsum, translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge, 1953.

Orig ène, *Contre Celse I-V*, a cura di M. Borret, Paris, 1967-1969 e 1976.

Origenes, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, Brescia, 2000.

Origenes Contra Celsum Libri VIII, a cura di M. Marcovich, Leiden – Boston, 2001.

Celso, <Il Discorso Vero> ('Αληθῆς Λόγος)

Celso, *Der 'Αληθῆς Λόγος*, a cura di R. Bader, Stuttgart-Berlin, 1940.

R.J. Hoffman, *Celsus, On the true doctrine. A defense against the Christians*, Oxford, 1987.

Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Milano, 1987.

Altre opere di Origene:

Origenes, *Geist und Feuer*, a cura di H.U. von Balthasar, Salzburg-Leipzig, 1938.

Origene, *An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works*, tradotto da

R.A. Greer, New York, 1988.

Origene, *Esegesi paolina. I testi frammentari*, a cura di F. Pieri, Roma, 2009.

Origene, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, 2010.

Origen, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 2012.

3. Studi

A. Studi generali su Origene e il cristianesimo antico (secondo l'ordine cronologico di pubblicazione)

J. Danielou, *Origène*, Paris, 1948.

H. De Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.

C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955.

H. Wolfson, *The philosophy of the church fathers*, Volume 1, Cambridge, 1956.

M. Sordi, *Il Cristianesimo E Roma*, Bologna, 1965.

H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.

N.R.M De Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge, 1976.

G.E.Caspary, *Politics and exegesis: Origen and the two swords*, Berkeley – Los Angeles – London, 1979.

R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Heaven, 1984.

Robert M.Berchman, *From Philo to Origen, middle platonism in transition*, Chico, 1985.

F. Masetto, *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene*, Roma, 1986.

P.C. Bori, *L'interpretazione infinita*, Bologna, 1987.

Il Cristianesimo Nelle Leggi Di Roma Imperiale, a cura di A. Barzanò, Milano, 1996.

G.G.Stroumsa, *Barbarian Philosophy*, Tübingen, 1999.

Apologetics in the Roman Empire, Pagans, Jews and Christians, edited by M. Edwards, M. Goodman and S. Price, Oxford, 1999.

M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, 2001.

M.J. Edwards, *Origen against Plato*, Burlington, 2002.

L. Perrone, *Origene e la tradizione alessandrina: il fermento inesausto di un cristianesimo spirituale*, in *Humanitas*, 61 (2006), pp. 936 – 946.

M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia, il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Roma, 2010.

A. Harnack, *History of Dogma*, Paris, 2011.

B. Fonti sulla ricezione di Origene nell'età moderna (secondo l'ordine cronologico di pubblicazione)

C. Jansenius, *Augustinus I, De haeresi pelagiana*, Parisiis, 1640.

P. Halloix, *Origenes defensio sive Origenis Adamantii vita, virtutes, documenta*, Leodii, 1648.

Anonimo, Recensione di Bouh éreau, in *Nouvelles de la République des Lettres*, 1700.

L. Mosheim, *Dissertazione di Gian-Lorenzo Mosheim Sopra L'Opera di Origene Contro Il Filosofo Platonico Celso*, tradotto da G. Fontana, Pavia, 1786.

P. Tamburini, *Ragionamenti sul primo libro di Origene contro Celso*, Pavia, 1786.

Müntz, F. Fabre, *La Bibliothèque du Vaticana au XV siècle d'après des documents in édités*, Paris 1887.

H. More, *Psychozia*, in G. Bullough, *Philosophical Poems of Henry More*, Manchester, 1931.

R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Stuggart-Bard Cannstatt, 1964.

E. Garin, *Italian Humanism*, translated by P. Munz, Oxford, 1965.

- P. Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, New York, 1966.
- C. A. Patrides, *The Cambridge Platonists*, London, 1969.
- Ch.E. Trinkaus, *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*, Notre Dame (Indiana), 1970.
- H. Crouzel, *L'éditio Delarue d'Origène rééditée par J.P. Migne*, in *Migne Et Le Renouveau Des Études Patristiques*, Paris, 1975.
- M. Ficino, *The Philebus Commentary* a cura di M. Allen, Los Angeles, 1975.
- M. Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel und Stuttgart, 1979.
- J.F. D'Amico, *Renaissance Humanism In Papal Rome*, London, 1983.
- E. Wind, *The Revival of Origen*, in *The Eloquence Of Symbols, Studies in Humanist Art*, Oxford, 1983, pp. 42-55.
- M. Ficino, *Three Books On Life*, translated and introduced by C.V. Kaske and J.R. Clarkm, New York, 1989.
- L. Boyle, *Bibliotheca Palatina, Druckschriften, Microfiche Ausgabe*, München, 1989-1995.
- M. Kishlansky, *L'età degli Stuart, L'Inghilterra dal 1603-1714*, Bologna, 1999.
- P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, 2000.
- B. Des Périers, *Cymbalum Mundi*, ed. M. Gauna, Parigi, 2000 (riproduzione).
- Ch. Stinger, *Italian Renaissance Learning and the Church Fathers*, in *The Reception Of the Church Fathers in the West*, vol. 2, Leiden – Boston, 2001.
- R. Whelan, *Marsh's Library and the French Calvinist tradition: the manuscript diary of Élie Bouhèreau (1643-1719)*, in M. McCarthy and A. Simmons, *The Making of Marsh's Library*, Dublin, 2004, pp. 219-34.
- W. Kinzig, *Polemics reheated? The reception of ancient anti-Christian writings in the Enlightenment*, in *Journal of Ancient Christianity*, 13 (2009), pp. 316-350.

P. Stephenson, *The Byzantine World*, London – New York, 2010.

J.-J. Rosseau, *Du Contrat Social*, Parigi, 2010

D. Mornay, *De la vérité de la religion chrestienne*, Paris, 2011 (riproduzione).

I. Maclean, *Scholarship, Commerce, Religion: The learned Book in the Age of Confessions 1560-1630*, Cambridge, 2012.

P. Terracciano, *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Roma, 2012.

Ringraziamenti

Quattro anni fa Bologna mi era apparsa una città completamente sconosciuta eccetto che per la sua antica università e mai avrei immaginato di studiare e abitare in una terra lontana. Io non conoscevo niente della lingua italiana, che per un cinese significa quasi esclusivamente Dante Alighieri. L'unica cosa che mi interessava era la famosissima “seria A”, dove hanno giocato grandi campioni come Ronaldo, Batistuta e Totti.

Ora, mentre scrivo, sono qui, al tavolo, guardando il panorama e la pioggia che cade. Tutto è tranquillo e pacifico e mi sembra di essere nel mio paese. Le torri, i palazzi e i musei sono già diventati una parte della mia anima. Ogni strada, negozio, libreria testimonia un poco del mio passato, felice o triste che sia. Chi potrebbe dimenticare la basilica di San Petronio e quella di Santo Stefano? Chi vorrebbe perdere memoria dell'Archiginnasio e della biblioteca di San Vitale 114?

Troppi ricordi mi rendono commosso ed grato. Vorrei ringraziare anzitutto il mio e nostro maestro, professor Pier Cesare Bori. È lui che mi ha insegnato e incoraggiato costantemente negli ultimi anni. Mi ha insegnato, non come un professore, ma come un padre clemente, che sapeva essere molto rigoroso, soprattutto quando era necessario redarguirmi. Quanto appariva timido e sofferente quando si sentiva deluso di me! Ed io, ostinato, ho iniziato solo un anno fa a lavorare seguendo le sue indicazioni, cosa che alla fine lo aveva reso molto soddisfatto. Fra il settembre ed l'ottobre scorsi volle cercare di correggere la mia tesi nonostante il progredire della sua malattia. La sua morte, nel novembre scorso, mi ha molto colpito e ha lasciato una grande tristezza dentro di me, ma anche l'energia per riprendere e concludere il mio lavoro di tesi. Mi dicevo: “Forza, Gongqing! il Prof. Bori ti sta guardando dal cielo”. Ora, che sia in cielo o in

paradiso, egli avrà certamente visto la mia diligenza e il mio amore profondo per lui. Grazie, carissimo prof. Bori.

Vorrei ringraziare in secondo luogo il professor Alberto Melloni. È lui che mi portò a Bologna e mi ha donato tutto. Grazie al suo supporto ho potuto godere delle molte risorse accademiche della Fondazione Giovanni XXIII ed cogliere parecchie occasioni per approfondire la mia consapevolezza religiosa e culturale. Allo stesso modo, il suo atteggiamento rigoroso è stato un profondo beneficio per me.

Ringrazio di cuore il professor Alberto De Bernardi. È lui chi mi ha permesso di fare il dottorato al dipartimento di Storia Culture e Civiltà dell'Università di Bologna. In particolare, con le *Summer Schools* organizzate dal dipartimento, ho potuto migliorare la mia cultura e la conoscenza della lingua italiana. Vorrei ringraziare qui anche i professori del dipartimento, soprattutto la professoressa Maria Pia Casalena, che ha sempre comunicato con cura gli annunci universitari e ci ha aiutato ad affrontare vari problemi di studio.

Ringrazio con affetto il professor Lorenzo Perrone. Dal 2010 al 2011, ho frequentato le sue lezioni su Clemente, Origene e Agostino ogni settimana. Queste lezioni, insieme al suo insegnamento analitico e chiaro, mi hanno molto aiutato e mi saranno utili per tutta la vita. La sua cultura, la sua profonda conoscenza del cristianesimo antico e la sua pazienza mi hanno spinto a fare continui progressi. È stata una fortuna aver incontrato uno studioso così grande e simpatico. Grazie, carissimo professore.

Fra i professori che mi hanno aiutato, non vorrei trascurare il prof. Dino Buzzetti. Nella nostra lettura comune di Plotino e Aristotele, ha sempre dimostrato grande gentilezza e amicizia, spiegando e insegnando come un amico vecchio. Le sue parole erano tanto così dotte che per me è stato come immergersi nel vento di primavera. La luce scura, il tavolo pieno di libri vecchi, la finestra

rivolta verso il giardino, tutte queste immagini sono nella mia memoria per sempre. Grazie mille, caro Dino.

Certamente, senza l'aiuto dei miei amici, la mia vita a Bologna sarebbe stata molto più difficile. Vorrei ringraziare tutti i colleghi della Fondazione per le scienze religiose, soprattutto Xu Shiling, Riccardo Saccenti, Fredrick Lauritzen, Patrizio Foresta, Alberto Guasco, Davide Dainese, Silvia Cristofori, Cinzia Sulas Saretta Marotta, Alessandro Santagata e Maria Teresa. Ricorderò per sempre il tempo felice che abbiamo trascorso insieme. Conserverò attentamente tutti i vostri sorrisi nel cuore. A prestissimo, cari amici.

Al fine, vorrei ringraziare specialmente mia moglie, Li Shenli. Negli ultimi tre anni è lei che mi ha accompagnato nella vita, condividendo la mia gioia e la mia tristezza. Negli ultimi 1000 giorni, è lei che ha cucinato, lavato gli abiti e pulito casa e io, come un marito incompetente, non l'ho ripagata se non con infiniti lamenti. Quante lacrime ha versato per me! Vorrei ringraziarla qui per i suoi grandissimi sacrifici, sia nello studio che nella vita, sperando sinceramente che il nostro futuro sia più fortunato e felice. Ti accompagnerò in futuro come tu mi hai accompagnato fino ad oggi, carissima.

Ecco la voce del cuore.

Wu Gongqing

10 gennaio 2013