

Adriano Concato

ASTROLOGIA, FATALISMO E LIBERO ARBITRIO NEL PENSIERO DI ORIGENE

(Astrology, fatalism and free will in Origen's thought)

INDICE.

- **Introduzione**

- **1. Origene e le stelle**
 - 1.1 Il diffondersi dell'astrologia e il senso di impotenza dell'uomo di fronte al mondo
 - 1.2 Origene e l'importanza dello studio dell'astronomia
 - 1.3 La composizione materiale degli astri e dell'universo in Origene
 - 1.4 Gli astri come esseri viventi e razionali
 - 1.5 Il ruolo degli astri nel piano di salvezza di Dio nella visione di Origene

- **2. Il destino e il fatalismo astrologico nella riflessione filosofica**
 - 2.1 Gli accenni di Platone e Aristotele al problema del destino
 - 2.2 Il determinismo stoico
 - 2.3 Carneade e i suoi 6 τόποι contro il fatalismo
 - 2.4 Alessandro di Afrodisia e altri autori antideterministi

- **3. La confutazione origeniana al fatalismo astrologico (cap. XXIII *Filocalia*)**
 - 3.1 La distinzione tra il ποιεῖν e il σημαίνειν
 - 3.2 Prescienza non significa causalità (Prescienza e predestinazione in Dio)
 - 3.3 Il vocabolario stoico di Origene
 - 3.4 I quattro punti della confutazione di Origene
 - 3.4.1 La conciliazione della prescienza divina con il libero arbitrio
 - 3.4.2 Gli astri non sono cause, ma segni
 - 3.4.3 Agli uomini non è dato comprendere il significato dei segni celesti
 - 3.4.4 Dio concede alle potenze la comprensione dei segni astrali

- **4. L'astrologia nelle omelie e nel *Contro Celso***
 - 4.1 Gli attacchi alle pratiche astrologiche nelle omelie
 - 4.2 L'astrologia come pratica ispirata dai demoni
 - 4.3 Il caso della stella dei Magi

- **5. Origene e Plotino**
 - 5.1 Un maestro comune?

5.2 Gli astri in Plotino

5.3 Il trattato Περὶ εἰμορμένη

5.4 Una possibile fonte comune? Confronto delle argomentazioni contro il fatalismo astrale

- **Appendice: Traduzione Filocalia cap. XXIII**

- **Bibliografia**

Introduzione

La compresenza di un destino che deve inesorabilmente avverarsi, al quale l'uomo non può opporsi né sottrarsi, e la libera facoltà d'azione dell'uomo è riscontrabile già in diversi luoghi dell'Antico Testamento: da un lato numerose sono le esortazioni a confidare nella provvidenza, nella volontà di Dio, dall'altro diversi sono gli appelli che invitano a decidere spontaneamente in favore della giustizia e del bene. Allo stesso modo, anche in Omero si nota la sovrapposizione dell'accettazione di una sorte, determinata in tutti i suoi dettagli dalle disposizioni divine, con l'ammissione di una libera capacità di decisione da parte dell'uomo¹.

Se la loro incompatibilità logica non sembra essere stato un problema per gli uomini comuni, è proprio di questa inconciliabilità che si sono occupati il dibattito filosofico e la speculazione degli autori cristiani, cercando di definire un dominio preciso ai due ambiti. Di questa difficile relazione tra destino e libero arbitrio si occupa anche, nel suo piccolo, questa ricerca. Tuttavia, data l'impossibilità di trattare questo tema nella sua completezza, e tenendo conto che quello del rapporto tra destino e libero arbitrio è un problema sul quale l'uomo, come si è già interrogato in passato, s'interroga tutt'oggi e presumibilmente continuerà a farlo in futuro, questa ricerca si focalizza in particolar modo su un autore cristiano dell'antichità: Origene d'Alessandria (185 ca – 253 ca).

La questione del libero arbitrio è, senza dubbio alcuno, una delle tematiche che più stavano a cuore ad Origene. Si può ben dire che la capacità di determinarsi nel bene o nel male, che Origene sottolinea essere propria di tutte le creature razionali, diventa nel grande teologo alessandrino un elemento fondamentale che emerge in tutta la sua speculazione. Origene faceva del libero arbitrio uno dei punti fondamentali della stessa fede cristiana elencandolo, nella prefazione della sua opera più significativa, il trattato *Περὶ ἀρχῶν* (*De Principiis*), tra gli insegnamenti a fondamento della dottrina cristiana². Per Origene il libero arbitrio (τὸ ἀντεξούσιον oppure, più frequentemente τὸ ἐφ'ἑμῖν³) è un elemento costitutivo di tutte le creature razionali, responsabili di ogni loro azione fin dalla creazione. È grazie a questa facoltà di determinarsi nel bene o nel male che, per Origene, si possono spiegare le differenti condizioni che seguono l'incorporazione degli esseri razionali e sempre grazie ad essa si può comprendere il

¹ Dihle A., *Liberté et destin dans l'antiquité tardive* in *Revue de théologie et de philosophie* 121 (1989), p. 129

² Princ I, pref, 5 "è anche definito nell'insegnamento della chiesa che ogni anima razionale è dotata di libero arbitrio e volontà".

³ Letteralmente "Ciò che dipende da noi".

Tra i due termini ἀντεξούσιον ed ἐφ'ἑμῖν ci sarebbe in verità una lieve sfumatura semantica. Pur indicando entrambi il potere che si ha nei confronti di se stessi con il termine ἀντεξούσιον, che emerge come termine tecnico nelle speculazioni filosofiche soprattutto a partire dal I sec d.C, vi è un'enfasi maggiore sul fatto che le azioni dipendano non soltanto da noi, ma esclusivamente da noi, senza alcuna influenza esterna. Si veda Bugar, *Where Does Free Will Come from?*, in *Origeniana Nona* (2005), pp. 626 – 628.

ruolo determinante delle creature razionali al raggiungimento della salvezza. (Salvezza che tuttavia, è opportuno evidenziarlo, non è possibile senza l'intervento provvidenziale di Dio⁴).

L'insistenza su questo aspetto da parte del pensatore alessandrino non era casuale, ma traeva la sua ragion d'essere dai dibattiti filosofici, sorti soprattutto a partire dall'età ellenistica, e dalle stesse istanze interne alle comunità cristiane all'epoca di Origene non esenti da influenze delle posizioni gnostiche e da credenze di tipo astrologico. Mentre, infatti, alcune posizioni gnostiche riducevano il ruolo del libero arbitrio con la cosiddetta dottrina delle diverse nature degli uomini, per la quale soltanto alcuni uomini che avevano in sé una scintilla divina, gli spirituali, erano in ragione di questo fatto, destinati alla salvezza⁵; ancor più, alcune tra le dottrine astrologiche, diffusissime in tutti gli strati sociali, postulando un potere causale degli astri nelle vicende umane, compromettevano duramente la nozione di libero arbitrio. È soprattutto su quest'ultimo aspetto che ci si soffermerà: su come venga trattata nel pensiero di Origene la concezione di un destino ineluttabile, con particolare attenzione all'ambito dell'astrologia, dal momento che essa poteva attribuire alle stelle un ruolo significativo nella determinazione degli eventi terreni.

A tal scopo, si cercherà innanzitutto di individuare, dopo qualche accenno alla storia dell'astrologia nel mondo antico, come vengano trattati i corpi celesti nell'opera del pensatore alessandrino nell'ambito della sua cosmologia: il loro aspetto prettamente materiale, il loro ruolo nell'universo e nel piano di Dio. Per quanto riguarda questi punti di vista, l'opera principale sulla quale ci si è maggiormente concentrati è il trattato *De Principiis*. In secondo luogo, abbandonando provvisoriamente Origene, si cercherà di costruire una panoramica del dibattito filosofico, precedente all'alessandrino, circa i grandi problemi per quanto riguarda il concetto di destino che avranno poi su di lui una risonanza non irrilevante. A seguire si analizzerà in modo dettagliato il capitolo XXIII della *Filocalia*, frammento del *Commento alla Genesi*, che Origene dedica specificatamente alla confutazione del fatalismo astrologico, per poi passare ai più brevi accenni, non meno interessanti, che Origene dedica al medesimo problema nelle sue altre opere. In conclusione si tenterà un confronto tra il pensiero di Origene e quello di un suo contemporaneo pagano, il filosofo Plotino, sempre su questa tematica. I due infatti mostrano delle somiglianze degne di nota nel trattare il problema del fatalismo astrologico che non potevano essere trascurate.

In appendice, al fine di una maggiore comprensione del rapporto tra Origene e l'astrologia e, tenendo conto del fatto che è su questo testo che la ricerca si è maggiormente concentrata, viene riportato, in traduzione, il capitolo XXIII della *Filocalia*.

⁴ Origene non è un pelagiano *ante-litteram*.

⁵ Questa dottrina gnostica è un costante bersaglio polemico di Origene all'interno del trattato *De Principiis*.

1. Origene e le stelle

1.1 Il diffondersi dell'astrologia e il senso d'impotenza dell'uomo di fronte al mondo

Prima di affrontare il rapporto tra Origene e l'astrologia, è necessario, seppur brevemente e a grandi linee, delineare cosa fosse l'astrologia nell'antichità. Se si volesse dar una definizione generale del termine "astrologia"⁶, possiamo dire che è quella disciplina che dall'osservazione dei corpi celesti, dei loro movimenti e posizioni rispettive presume di dedurre dati per la conoscenza del destino umano⁷. Altrimenti, con altre parole, si può affermare che si tratta di quell'insieme di dottrine e pratiche volte a cogliere un nesso tra fenomeni celesti e avvenimenti terrestri.

Nel mondo antico, compresa l'Alessandria⁸ di Origene, le pratiche astrologiche erano diffusissime in ogni strato sociale; i cristiani stessi non erano esenti dal fascino esercitato dall'astrologia⁹. Come si vedrà più avanti, Origene esprimerà nei confronti dell'astrologia non soltanto una dura critica, ma una vera e propria confutazione dimostrando le proprie conoscenze filosofiche e scritturistiche ed una certa originalità che lo distingue dagli altri autori cristiani. Dal momento che saranno un bersaglio polemico contro cui Origene si scaglierà, pare opportuno spendere qualche parola su cosa fossero nel mondo antico queste pratiche astrologiche.

Fin dall'antichità molti popoli si sono rapportati con le stelle e i pianeti soprattutto per orientarsi nel viaggiare, ma al di là di questo aspetto pratico, il fascino che gli astri esercitavano sugli uomini ha fatto sì che ben presto si sia iniziato a pensare che essi avessero un influsso ben più importante sulla loro vita; che i movimenti astrali avessero in una qualche misura un rapporto con gli avvenimenti terrestri. Si sviluppò così la disciplina astrologica, dedita soprattutto alla comprensione di questo rapporto.

La terra d'origine di questa disciplina viene, e veniva già indicata nell'antichità, con Babilonia. Furono i sacerdoti babilonesi, i caldei, dediti allo studio dell'astronomia già a partire dal I millennio a.C a sviluppare parallelamente allo studio della scienza astronomica, l'astrologia¹⁰. È sempre ai caldei che si può

⁶ In greco ἀστρολογία (ἀστῆρ + λόγος), letteralmente "dottrina, discorso sulle stelle"

⁷ Sfameni Gasparro, *Astrologia* in Dizionario patristico di antichità cristiane, diretto da Angelo di Bernardino, Casale Monferrato, Marietti, 1994, p. 422.

⁸ Bisogna specificare che nell'Egitto faraonico, nonostante le conoscenze astronomiche e l'identificazione di alcune divinità con le stelle, l'astrologia era una disciplina sconosciuta; essa fu introdotta solo a partire dal VI sec. a.C. nel periodo persiano e con la successiva conquista di Alessandro Magno. Si veda Cumont, *Astrology and religion among Greeks and Romans*, New York and London, Putnam's sons, 1912, p. 76.

⁹ Proprio all'inizio della sua confutazione al fatalismo astrologico, Origene sottolinea come non siano solo i pagani a credere nella causalità da parte dei corpi celesti, ma anche gli stessi credenti. Si veda Origene, *Filocalia* XXIII, 1.

¹⁰ Sull'origine dell'astrologia caldea si veda Cumont, *Astrology and Religion among Greeks and Romans*, 1912, pp. 1 – 35.

attribuire, proprio in relazione al loro studio degli astri, il sorgere dell'idea di necessità, di un destino¹¹. Secondo Amand fu presso i caldei che nacque l'idea di una fatalità legata ai movimenti regolari del sole, della luna e dei pianeti che distribuivano agli uomini benefici e mali. Dal momento che nei cieli, similmente a quanto accade sulla terra, tutto è in movimento, si pensò che esistesse una corrispondenza tra movimenti degli astri, identificati con gli dei e quanto accadesse sulla terra. Non è inoltre secondario il fatto che i caldei fossero dei sacerdoti: nel contesto babilonese la relazione tra astri e religione era molto forte, le stelle erano identificate con gli dei: si può parlare di culto astrale.

L'astrologia giunse in seguito anche nel mondo greco. Un ruolo rilevante in questa diffusione dell'astrologia verso Occidente lo ricopre la figura di Berosso, babilonese sacerdote di Bel i cui testi, andati perduti, ebbero un'influenza notevole nel mondo greco-romano. Nel mondo greco, secondo Festugière, l'astrologia si fonderebbe su un concetto che è quello della *συμπάθεια* ("simpatia cosmica")¹² per la quale ogni cosa nel cosmo viene vista come interconnessa all'interno di una catena universale di azioni e reazioni¹³. È come se il sole, i pianeti, le costellazioni e tutte le stelle la cui sostanza è un fuoco che brucia eternamente senza mai consumarsi, fossero nutrite dai vapori che vengono sprigionati dal mondo sublunare; al contrario gli astri non cessano di agire sul mondo sublunare attraverso le energie che proiettano, sia sull'intero mondo sia su alcune parti o anche sul singolo individuo¹⁴. Secondo Bouché-Leclercq questa concezione della "simpatia cosmica" costituirebbe il nutrimento inesauribile e la forza centrale dell'astrologia¹⁵. Ovviamente, più che il primo aspetto, quello dell'influenza della terra sugli astri, è il secondo, quello dell'influenza degli astri sulla terra, a costituire maggiormente il fondamento su cui poggia l'astrologia.

Oltre a quest'idea della simpatia cosmica, v'è un altro aspetto fondamentale per l'astrologia: l'idea che gli astri fossero esseri viventi. Per di più l'identificazione nel mondo greco-romano dei pianeti con gli dei del pantheon olimpico, intensificava questa visione, facendo sì che le caratteristiche caratteriali di queste divinità si riproducessero nel tipo di influsso che i pianeti omonimi esercitavano sulla terra. Per fare un esempio, il dio Giove, come benevolo padre degli dei, rifletteva questa sua caratteristica negli influssi benevoli che il suo pianeta corrispondente esercitava sulla terra. I pianeti per l'appunto venivano suddivisi in benevoli e malefici: Giove, Venere e la Luna erano benevoli, Saturno e Marte malevoli, il Sole e Mercurio potevano essere l'uno e l'altro. Essi inoltre si dividevano per genere: maschili e femminili e in diurni e notturni. Allo stesso modo dei pianeti anche le dodici costellazioni corrispondenti alle dodici figure dello

¹¹ Si veda Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Amsterdam, Hakkert, 1973, pp. 1 – 2.

¹² Si veda Festugière, *La revelation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1: l'astrologie et les sciences occultes, Paris, Gabalda, 1950, p. 89

¹³ La concezione di "simpatia cosmica" sarà un elemento costitutivo anche nel pensiero stoico.

¹⁴ Festugière, *La revelation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1: l'astrologie et les sciences occultes, 1950, p. 90.

¹⁵ Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, Ernest Leroux, 1899, pp. 76 – 77.

zodiaco venivano considerate esseri viventi con proprie caratteristiche e particolari influssi. Le diverse posizioni dei pianeti, delle costellazioni e di altri elementi (sui quali non sembra opportuno scendere in dettaglio sia per l'eccessivo tecnicismo sia perché si esulerebbe dal vero argomento della ricerca) nelle loro reciproche relazioni costituivano l'oggetto dello studio e dell'interpretazione degli astrologi.

Il testo fondamentale su cui si basano le conoscenze astrologiche del mondo greco-romano è il *Tetrabiblos* di Tolomeo. Il grande scienziato, così come tutto il pensiero antico, non faceva una chiara distinzione tra astronomia e astrologia. L'astrologia non era un'applicazione non scientifica dell'astronomia, ma un secondo aspetto della stessa astronomia¹⁶. Per Tolomeo l'astrologia nella sua capacità di predire il futuro poteva essere divisa in due branche: l'astrologia generale e la genetliologia: la prima riguardava il destino di grandi entità come popoli, paesi, città, la seconda invece si occupava dei singoli individui¹⁷. Fu questa seconda ad avere maggior successo. Infatti gli astrologi, noti nel mondo romano col nome di "mathematici" o "Chaldei", calcolavano quello che veniva chiamato "oroscopo": in base alla posizione degli astri al momento della nascita di un individuo si potevano trarre i presagi sul suo futuro. Questa concezione poteva avere delle conseguenze non poco rilevanti sul valore da attribuire all'agire dell'uomo. Infatti, come si può facilmente intuire, nell'ottica dell'astrologia può rimanere poco spazio al libero arbitrio umano. Se il destino è stabilito dalla posizione degli astri nell'ora della nascita di un uomo, significa che tutto è già stato predeterminato una volta per tutte: non c'è nulla che dipenda da lui¹⁸. Come si può intuire, questa concezione che poteva essere insita nell'astrologia non sarà esente da critiche da parte di filosofi prima ed autori cristiani poi.

Nel mondo romano l'astrologia all'epoca di Augusto era diventata una pratica diffusa presso tutte le classi sociali. Del resto la situazione dell'epoca in cui un impero già vasto allargava sempre più i propri confini, favoriva l'insorgere negli individui dell'idea di essere capaci di intervenire incisivamente sul mondo, di essere in balia piuttosto di un destino insondabile che regolasse il corso degli eventi. La percezione di essere delle pedine in balia di un fato imperscrutabile si accordava benissimo con la concezione astrologica

¹⁶ Si veda Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell, 2007, pp. 7 – 8.

¹⁷ *La genetliologia, "scienza delle nascite", si concentrava sulle configurazioni al momento della nascita dell'individuo o, più raramente, del concepimento. Presumeva di prevedere il destino individuale, la fortuna e il carattere sulla base di queste configurazioni.* Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, 2007, p. 9.

¹⁸ È qui necessario fare una puntualizzazione. Non si deve pensare che l'astrologia abbia sempre avuto in sé la nozione per cui sono gli astri a causare le azioni umane privando totalmente l'essere umano di ogni sua iniziativa e responsabilità. Più spesso l'astrologia preferiva parlare di influssi tali che gli astri, pur agendo sull'uomo, non condizionavano il suo libero arbitrio. Intesa in questa accezione, l'astrologia non veniva particolarmente avversata. Lo stesso Alessandro di Afrodisia (si veda il paragrafo 2.4) ammetteva senza problema alcuno che l'influsso degli astri agisse sulla forma e sulla trasformazione degli organismi viventi; al contrario, non accettava assolutamente da parte degli astri una causalità tale da interferire con il libero agire dell'uomo. È quando l'astrologia si fa portatrice di un determinismo che comporta l'annullamento della responsabilità umana che viene fatta oggetto di pesanti critiche, come sarà nel caso di Origene.

del fatto che fossero gli astri a causare gli eventi del mondo, perché allora non provare a tentare di conoscere ciò che gli astri vogliono dire?

Tutto questo non poteva trovare alcuna conciliazione con il cristianesimo poiché svuotava di ogni valore l'attività morale degli uomini così come l'intervento salvifico di Cristo nei confronti dell'umanità. È proprio per queste motivazioni che già dei testi cristiani antichi come la *Didachè* proibiscono qualsiasi coinvolgimento con l'astrologia. Tra le indicazioni che la *Didachè* fornisce v'è la seguente : “Figlio mio, non prendere auspici dal volo degli uccelli, poiché ciò conduce all'idolatria; non diventare indovino, né astrologo, né dedito a purificazioni superstiziose: a tutto ciò non voler volgere neppure lo sguardo. Da tutto ciò infatti si origina idolatria¹⁹”.

Alle condanne verbali degli autori cristiani, seguiranno poi le condanne effettive da parte dello stato. Sarà infatti con l'affermarsi del cristianesimo come religione degli imperatori prima e come religione di stato poi, che l'autorità statale provvederà a rendere illecita la consultazione degli astrologi. Dopo una prima condanna da parte di Costanzo, con una legge di Valentiniano sia per gli astrologi, sia per coloro che li consultavano prevedeva la pena capitale. Una successiva legge di Onorio invece espelleva gli astrologi da Roma e dalle città a meno che in seguito all'abiura delle loro credenze, consegnassero i loro libri perché fossero bruciati sotto gli occhi dei vescovi cristiani e non tornassero più ai loro errori.

È noto a chiunque che, a dispetto di queste e di successive condanne, le credenze astrologiche hanno continuato a sopravvivere nel corso dei secoli fino ad oggi: gli astrologi televisivi e gli oroscopi nei giornali ne sono la dimostrazione più palese. Quanto detto fin qui basti per quel che concerne l'astrologia in generale; è giunto finalmente il momento di trattare del rapporto che con essa aveva il pensatore che è il principale oggetto di questa ricerca: Origene.

¹⁹ *Didachè* III, 4 “τέκνον μου, μή γίνου οἰωνοσκοπος· ἐπειδή ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν· μηδε ἐπαιδὸς μηδε μαθηματικὸς μηδε περικαθαίρων μηδε θέλε αὐτὰ βλέπειν ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται

1.2 Origene e l'importanza dello studio dell'astronomia

Origene era un intellettuale cristiano dotato di un bagaglio culturale che andava ben oltre alle conoscenze strettamente filosofiche e scritturistiche nelle quali ha saputo maggiormente distinguersi; i suoi interessi infatti si estendevano anche a discipline di tipo "profano". L'interesse per queste materie non è da ritenersi così scontato in un autore cristiano del III sec. se si tiene conto che altri autori cristiani come Taziano o Tertulliano condannavano l'occuparsene come un'indebita curiosità²⁰. Origene non esprime una condanna, al contrario le discipline profane possedevano una loro utilità soprattutto in funzione della maggior comprensione del testo biblico e della dottrina cristiana che esse potevano fornire. Ciò non significa che il loro studio fosse inteso soltanto come qualcosa di secondo piano, anzi. Nella sua *Lettera a Gregorio*²¹ il tipo di approccio tenuto nei confronti delle discipline, per così dire, "profane" emerge in modo chiaro.

<Ciò che gli allievi dei filosofi dicono sulla geometria, la musica, la grammatica, la retorica e l'astronomia come ancelle della filosofia, anche noi possiamo dirlo riguardo alla stessa filosofia in relazione al cristianesimo.>²²

Origene quindi non si fa alcuno scrupolo nell'ammettere il ruolo e l'utilità che una vasta formazione culturale possano svolgere nei confronti dell'approfondimento della dottrina cristiana. Accanto a questo, vi è un elemento di ulteriore interesse per quanto riguarda l'interesse di Origene per le scienze "profane". All'interno del *Discorso di ringraziamento* di Gregorio si trova un'affermazione secondo la quale Origene avrebbe basato la sua conoscenza delle discipline scientifiche in parte su ciò che egli aveva imparato, ma anche su sue proprie scoperte²³. Se questa testimonianza è da ritenersi credibile, essa andrebbe ulteriormente a confermare la curiosità per la scienza che nutriva Origene e che negli autori cristiani non è

²⁰ Taziano, *Discorso ai Greci*, 27 e Tertulliano, *Le prescrizioni*, 14, cit. in Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 169.

²¹ Gregorio fu allievo di Origene nella sua scuola di Cesarea per alcuni anni. Egli è stato anche identificato da alcuni studiosi con Gregorio il Taumaturgo, autore di un *Discorso di ringraziamento* rivolto ad Origene nel quale loda le sue qualità di maestro. In verità nel "kephalaion", ovvero nel titolo apposto dai redattori della Filocalia all'inizio del capitolo tredici che contiene la lettera di Origene a Gregorio, non si dice nulla circa l'identità di questo personaggio. Questa mancanza può far dubitare sul fatto che il Gregorio a cui si rivolge Origene sia il Taumaturgo. Su questo problema Junod, *Particularites de la Philocalie*, in *Origeniana* (1975), pp. 186 – 187.

²² Origene, EpGr 1 "ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς, γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ αστρονομίας, ὡς συνερίθω φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἵπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμὸν" Cit. in Stramara, *Surveying the heavens: early christian writers on astronomy*, in *St. Vladimir's theological quarterly* 46 (2002), p. 149.

²³ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars: a History of an Idea*, Oxford, Clarendon press, 1991, p. 114.

così frequente. Purtroppo la scarsità di informazioni sulla biografia²⁴ di Origene e le pochissime parole che Origene stesso spende per parlare di sé all'interno delle proprie opere, non consentono un'adeguata indagine su quest'aspetto della sua formazione e del suo operato. Ciò non esclude comunque il ritenere l'atteggiamento di Origene verso le discipline scientifiche come qualcosa degno di essere tenuto in considerazione.

Si è visto dal breve passo citato della *Lettera a Gregorio*, come tra le conoscenze "profane" di Origene, rientrassero anche quelle astronomiche. Come è naturale, queste conoscenze avevano un riverbero nelle speculazioni dottrinali del maestro alessandrino. Nella sua confutazione al fatalismo astrale all'interno del frammento del *Commento alla Genesi* ad esempio, non esita a far ricorso, come si vedrà in seguito più approfonditamente, a conoscenze di tipo scientifico come il fenomeno della precessione degli equinozi, scoperta da Ipparco di Nicea, astronomo del II sec. a.C. Ancora, seguendo l'astronomia a lui contemporanea, secondo la quale il sole, pur non essendo al centro dell'universo, è la guida degli altri pianeti, Origene interpreta la cosa cristianamente sostenendo che la superiorità del sole rappresenti la superiorità del Logos nel mondo spirituale. Analogamente, essendo a conoscenza del fatto che la luna riflette la luce del sole, paragona il loro rapporto a quello della chiesa con Cristo²⁵. Altro esempio lampante a testimonianza di quella che deve essere stata la cultura astronomica di Origene ci viene fornito da un passo del *Contro Celso* nel quale afferma:

<E noi abbiamo letto nel trattato *Sulle comete* di Cheremone lo stoico...>²⁶

Si può supporre quindi che Origene non si fermasse ad una conoscenza superficiale dell'astronomia, ma che avesse frequentato la letteratura scientifica a riguardo.

Le acquisizioni scientifiche dell'epoca inoltre tornavano utili ad Origene anche in quanto argomentazioni valide per mostrare come alcuni passi biblici non dovevano essere presi strettamente alla lettera. Ad esempio, il passo della lettera ai Filippesi in cui si trova scritto "perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra" (Fil 2:10) non deve essere inteso rigorosamente poiché, afferma Origene:

²⁴ La principale fonte antica per la conoscenza della vita di Origene è la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Nel VI libro della HE, Eusebio presenta tuttavia la vita di Origene con una tendenza che si potrebbe definire agiografica e apologetica. Il pensiero di Origene infatti già agli inizi del IV sec. cominciava ad essere oggetto di critiche e contestazioni che indussero i sostenitori del pensiero di Origene a scrivere in sua difesa. Oltre a questo VI libro della HE in cui la vita di Origene viene presentata sotto una luce estremamente positiva, Eusebio assieme a Panfilo di Cesarea, suo maestro, aveva scritto una vera e propria *Apologia di Origene* della quale tuttavia si conserva soltanto il primo libro nella traduzione latina di Rufino d'Aquileia.

²⁵ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, p. 118.

²⁶ Origene, CC, I, 59 Si tratta probabilmente di Cheremone, filosofo stoico del I sec. d.C che fu poi chiamato ad essere il tutore del giovane Nerone.

<Non si può pensare che corpi celesti siano così conformati da possedere ginocchia corporali, giacche è dimostrato da coloro, che di ciò accuratamente trattarono, che tali corpi sono sferici.>²⁷

Questi a cui Origene fa riferimento come coloro “che di ciò accuratamente trattarono” sono probabilmente autori, anche se non nominati esplicitamente, di trattati scientifici di argomento astronomico. Un impiego simile delle conoscenze astronomiche, utilizzate come prova del fatto che alcuni passi scritturistici non siano da intendere letteralmente, viene adottato da Origene nell’interpretare l’espressione “gli astri cadranno dal cielo” (Mt 24: 29). Origene sostiene che le stelle non possono letteralmente cadere sulla terra perché molte di queste stelle sono più grandi della terra. L’astronomia diventa quindi spesso in Origene una scienza ausiliaria per la spiegazione della Scrittura²⁸, un aiuto ai fini di dimostrare l’inadeguatezza di alcune interpretazioni letterali del testo biblico.

Il suo interesse per l’astronomia inoltre era certamente favorito dall’ambiente culturale alessandrino. Alessandria era una città che aveva alle spalle una grande tradizione nello studio astronomico. Le notti limpide del vicino deserto egiziano del resto erano perfette per l’osservazione dei cieli²⁹. È tuttavia necessaria una precisazione non banale alla quale si è già fatto un breve accenno: nell’antichità la distinzione tra astronomia e astrologia non era così netta come invece è per noi moderni. Oggi sarebbe assurdo sentire un astronomo parlare di segni zodiacali e di influssi che i pianeti esercitano su individui nati sotto questo o quel segno zodiacale; nell’antichità invece non era così. Un esempio lampante ci viene fornito da Tolomeo, uno dei più grandi scienziati dell’antichità, vissuto nel II secolo d.C. e delle cui opere probabilmente Origene era a conoscenza. Egli, accanto a studi propriamente astronomici ben esemplificati nella sua opera principale, che sarà la base della disciplina astronomica per secoli, l’*Almagesto*, fu anche l’autore del *Tetrabiblos*, opera fondamentale per l’astrologia nel mondo occidentale. Anche Origene, di conseguenza, come conoscitore dell’astronomia, era a conoscenza dei termini e dei concetti dell’astrologia. Non deve sorprendere allora che Origene usi anche una terminologia tecnica come i nomi delle figure dello zodiaco, i gradi, le ore, i minuti, i secondi³⁰, la congiunzione³¹, il meridiano e il meridiano opposto³².

²⁷ Origene, De Orat. 31, 3

²⁸ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, p. 119.

²⁹ Stramara, *Surveying the Heavens: Early Christian Writers on Astronomy*, 2002, p. 150.

³⁰ Origene, Filoc XXIII, 17

³¹ Origene, Filoc XXIII, 18

³² Origene, Filoc XXIII, 17

1.3 La composizione materiale dei corpi celesti e dell'universo in Origene

Da diversi accenni all'interno degli scritti Origene si è in grado di conoscere la concezione che egli aveva degli astri per quanto riguarda la loro composizione materiale. Origene è il primo teologo cristiano che spende qualche parola specificando anche l'aspetto più propriamente fisico degli astri. Questo può sembrare un aspetto secondario del pensiero di Origene, in verità costituisce un tassello fondamentale al fine della comprensione del loro ruolo all'interno della cosmologia origeniana.

Innanzitutto non condivide, in accordo con Platone, come già aveva prima di lui Filone³³, l'idea di Anassagora per la quale gli astri sarebbero "massa incandescente"³⁴, ritenendo invece che i corpi celesti siano fatti di etere³⁵, ovvero di materia sottilissima, idea presente già nel pensiero stoico³⁶. Questo etere è una materia estremamente fine e sottile: è la stessa materia di cui è composto il corpo dell'anima prima della caduta e poi nella dimensione escatologica³⁷.

Origene ha anche un'idea ben chiara della conformazione dell'intero universo. Nel secondo libro, al terzo capitolo del *De Principiis* egli delinea l'immagine del cosmo. Innanzitutto il nostro mondo, ovvero l'universo, che comprende sia i cieli sia la terra (che secondo il classico modello geocentrico, si trova al centro dell'universo), si trova al centro di un susseguirsi di mondi anteriori e posteriori³⁸. Questo mondo, sostiene Origene è quello al quale si riferiscono Paolo in I Cor dicendo "infatti passerà la figura di questo mondo" e Gesù in Gv, 17,14 "Io non provengo da questo mondo".

³³ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, pp. 69 – 70.

³⁴ Origene, CC, V, 11

Furono primi pensatori greci della Ionia ad ipotizzare alcune composizioni materiali degli astri. Talete riteneva che essi fossero costituiti di terra e fuoco, Empedocle che fossero corpi infiammati, Anassagora, qui citato, era di un parere analogo, e ancora, Democrito li riteneva della rocce. Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, p. 5

³⁵ Origene, Princ, I, 7, 5 "Infatti il corpo degli astri, benché fatto di etere, è pur sempre materiale" Quando Origene parla di etere, non intende indicare la quinta essenza che secondo Aristotele componeva i corpi celesti, che si differenziavano da quelli terrestri composti dai quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco); vuole solamente indicare la materia sottilissima di cui sono fatti il cielo e gli astri.

³⁶ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, pp. 116 - 117

³⁷ Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, 2004, p. 172

In verità, la condizione degli esseri razionali per quanto riguarda la loro corporeità nel momento che precede la caduta e nel momento del ritorno alla condizione originale non viene espressa in modo chiaro, né univoco da Origene. Secondo Simonetti (Si veda l'introduzione a Origene, *I Principi*, a cura di Manlio Simonetti, 2002, pp. 64-65) *Origene prospetta sia la tesi di un corpo progressivamente sempre più sottile e fine in relazione all'avvicinamento delle anime alle sedi celesti, fino al dissolversi totalmente al momento dell'unione con Dio; sia la tesi di un corpo duttile, capace di adattarsi a tutte le diverse condizioni in cui si viene a trovare l'anima, anche a quella della suprema beatitudine a cospetto di Dio, che lo vedrà trasformato, secondo le parole di Paolo, in corpo spirituale.*

³⁸ Il susseguirsi dei mondi è un elemento fondamentale nella teologia escatologica di Origene al fine della salvaguardia del libero arbitrio. La purificazione di tutte le creature razionali non può infatti avvenire in tempi brevi a meno che il loro libero arbitrio venga compromesso: sono necessari diversi mondi, affinché la Provvidenza di Dio possa agire senza che il libero arbitrio delle creature venga forzato. Si veda Origene, *I principi*, a cura di Simonetti, 2002, p. 69.

<...Possiamo pensare che tutto il complesso di ciò che è ed esiste, realtà celesti, ultracelesti, terrene e infernali³⁹, venga definito come un solo e perfetto mondo, nel quale sono contenuti tutti questi altri che sono in esso.

Perciò alcuni sostengono che i globi della luna, del sole e degli altri astri, che chiamano pianeti, sono definiti uno per uno mondi, ma in realtà si chiama propriamente mondo la sfera sovrastante che dicono delle stelle fisse. A conferma di questa affermazione essi adducono anche il libro del profeta Baruch⁴⁰, dove chiaramente si parla di sette mondi o cieli. Tuttavia essi sostengono che sopra la sfera delle stelle fisse ce n'è un'altra che, come presso di noi il cielo comprende tutto ciò che c'è sotto di lui, così contiene nella sua smisurata grandezza e comprensione gli spazi di tutte le altre sfere in mirabile abbraccio; così tutto in lei è contenuto come la nostra terra sotto il cielo.>⁴¹

Il mondo, comprendente cielo e terra, che è passeggero è compreso all'interno di una sfera più grande.

<Credono che essa sia nominata anche nella Scrittura come terra buona, terra dei viventi, col suo cielo...in cui il Salvatore dice che sono o sono stati scritti i nomi dei beati: da questo cielo è circondata la terra che il Salvatore nel vangelo promette ai mansueti ed ai miti. Dal nome di questa terra avrebbe preso nome anche questa nostra, prima chiamata arida, come anche questo firmamento è stato chiamato cielo dal nome di quel cielo. Ma di questa teoria abbiamo trattato più a fondo quando abbiamo esaminato che cosa significasse *In principio Dio ha fatto il cielo e la terra*. Infatti lì è indicato che il cielo e la terra sono diversi dal firmamento, di cui si dice che è stato fatto dopo due giorni, e dall'arida, che dopo è chiamata terra.>⁴²

La distinzione che Origene presenta è tra la nostra terra-arida e il firmamento rispetto alla terra vera e il cielo, collocati nella sfera superiore⁴³.

Di questo passo del *De Principiis* è anche interessante l'allusione di Origene al fatto di aver trattato altrove più approfonditamente l'argomento della struttura dell'universo. Si tratta di un riferimento al perduto *Commento alla Genesi*, opera della quale si conserva tuttavia un frammento, che come si vedrà, è fondamentale per comprendere il rapporto di Origene con le teorie astrologiche. Prima di passare alla grossa problematica dell'astrologia è però opportuno soffermarsi su un altro punto fondamentale nella concezione origeniana dell'universo: la vita delle stelle. È proprio alla luce di questo aspetto degli astri che

³⁹ Pur facendo qui accenno all'inferno, Origene è un autore che nella sua speculazione trascura questo luogo. Si veda Origene, *I principi*, a cura di Manlio Simonetti, Torino, Utet, 2002, p. 73

⁴⁰ Origene qui non fa riferimento al libro di Baruch entrato nel canone biblico, ma all'*Apocalisse di Baruch*. Pur non essendo un testo canonico, far comunque riferimento a questo testo.

⁴¹ Origene, *Princ*, II, 3, 6

⁴² Origene, *Princ*, II, 3, 6

⁴³ Su questa distinzione di Origene si veda anche la prima omelia sulla Genesi (Hom Gn I, 1 – 2)

si può comprendere l'importanza della fisicità, del fatto che essi siano dotati di corpo materiale, della quale si accennava all'inizio di questo paragrafo.

1.4 Gli astri come esseri viventi e razionali

Origene condivide l'idea, largamente diffusa nell'antichità, per la quale gli astri sarebbero animati, dotati di anima. Bisogna ricordare che non mancavano tuttavia alcune correnti di pensiero che avevano degli astri una concezione solamente materialistica, più simile per certi versi a quella di noi contemporanei, come nel caso degli aristotelici e degli epicurei. Origene reputa invece che gli astri siano animati e razionali. Risalendo all'indietro nella storia del pensiero filosofico, troviamo questo concetto espresso anche nel *Timeo* di Platone⁴⁴ che ritiene gli astri animati e ne parla come di "esseri divini ed eterni"⁴⁵ (parere condiviso tra gli altri anche da un'autorità della disciplina astronomica come Tolomeo). Ovviamente, da cristiano, Origene non può condividere pienamente questa definizione: ciò significherebbe un cedimento al politeismo. Non può nemmeno accettare l'opinione pagana dell'eternità degli astri: essi sono stati creati e sono visibili, caratteristiche che non possono essere di ciò che è eterno. Origene è però concorde con il filosofo antico nel considerarli esseri animati razionali. Inoltre, sempre con Platone, ma si tratta di un'idea presente anche nel pensiero stoico, Origene condivide l'idea che la bellezza delle stelle con il loro ordine sia un argomento che possa servire per una dimostrazione dell'esistenza di Dio e della sua provvidenza⁴⁶. La prova più lampante per Origene del fatto che gli astri siano esseri viventi è il loro movimento. Da alcuni passi scritturistici come Is 45,12 inoltre si può dedurre che siano anche razionali. Afferma Origene nel Περὶ ἀρχῶν:

<Ritengo che questi esseri possano essere definiti animati poiché di loro si dice che ricevono ordini da Dio, ciò non può accadere se non ad esseri animati e razionali. Dice infatti il comando: *Io ho comandato a tutte le stelle* (Is 45,12)>⁴⁷.

La loro razionalità sembra ulteriormente confermata dal movimento ordinato e perfetto, argomento presente già nelle speculazioni dei filosofi antichi⁴⁸ e ribadito da Origene.

⁴⁴ Platone, Tim. 40b "ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία". L'importanza della filosofia greca in Origene, in particolar modo di Platone, è un dato di fatto. Dalle poche citazioni a cui fa ricorso nelle sue opere sappiamo che di Platone lesse *Fedone*, *Fedro*, *Repubblica*, *Timeo* e che conosceva le *Leggi* e le *Lettere*. Si veda Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, 2004, p. 134

⁴⁵ A rigor di completezza, l'idea di astri come esseri viventi divini la si trova anche in precedenti pensatori greci. Stando alle testimonianze di Senofonte e Platone, anche Socrate avrebbe sostenuto quest'idea e risalendo ancora più indietro nel tempo, a considerare gli astri con particolare attenzione furono Pitagora e i pitagorici della Magna Grecia. Si veda Scott, *Origen and the Life of Stars*, 1991, pp. 3 - 4

⁴⁶ Origene, Princ. IV, 1, 7 "Infatti i criteri dell'opera provvidenziale di Dio non sono così evidenti riguardo alle creature della terra come riguardo al sole, alla luna, agli astri".

⁴⁷ Origene, Princ, I, 7, 3

⁴⁸ Platone, *Leggi*, 898e – 899b "Se l'anima guida il sole, non ci sbagliamo di molto nel dire che essa compie una di queste tre cose... Essa, trovandosi all'interno di quel corpo che appare rotondo, lo trasporta in ogni luogo, come l'anima che è in noi ci porta in giro in ogni luogo; oppure, procurandosi dall'esterno, chissà da dove, un corpo composto di fuoco o aria, come alcuni dicono, spinge violentemente corpo contro corpo; oppure, ancora, ed è il terzo

<Dal momento poi che le stelle si muovono in maniera così ordinata e razionale che il loro corso non trova mai alcun impedimento, come non riterremo stolto oltre ogni limite dire che un ordine così perfetto ed una regola tanto sapiente e razionale sono realizzati da esseri non dotati di ragione?>⁴⁹

Nella prefazione del trattato in verità, tra le questioni che possono essere lasciate all'approfondimento teologico⁵⁰ Origene colloca anche questa che riguarda gli astri come enti dotati di anima. Afferma l'alessandrino:

<Quanto poi al sole, la luna e le stelle, non è chiaramente tramandato se siano dotati di anima ovvero inanimati⁵¹>.

Trattandosi di una questione sulla quale la dottrina cristiana non è ben chiara, Origene si muove qui con prudenza. Pur avendo alle proprie spalle autori come Filone e Clemente che condividevano con lui l'idea degli astri come esseri viventi, preferisce mettere le mani avanti chiarendo fin dall'inizio che l'ambito nel quale si muove, per quanto riguarda questo problema, è quello dell'ipotesi, non della certezza. Fatte queste premesse Origene poi, nel corso del trattato, si fa comunque sostenitore dell'idea per cui gli astri siano animati, adducendo a prova di questo dei passi scritturistici come appunto Is 45,12.

Gli astri sono ancora oggetto della sua trattazione all'interno del *De Principiis*, nel settimo capitolo del primo libro in cui ne parla annoverandoli tra gli esseri razionali creati da Dio, anche se reputa dubbia la loro appartenenza o meno alle gerarchie angeliche.

A riprova del fatto che l'idea della vita degli astri rientri nel campo delle ipotesi portate da Origene nel *De Principiis*, vi sono altre opzioni che Origene propone in altri suoi scritti per spiegare il movimento delle stelle. Nelle *Omelie su Geremia* infatti afferma:

<...per la disposizione dell'universo un angelo è assegnato alla terra, un altro alle acque, un altro all'aria e un quarto al fuoco... Un angelo è assegnato al sole, un altro alla luna e altri alle stelle. Questi angeli dai quali siamo accompagnati finché siamo sulla terra gioiscono o piangono con noi quando pecciamo>⁵²

caso, spogliata dal corpo, possiede altre sue straordinarie e miracolose potenze grazie alle quali lo muove... Ogni persona deve ritenere che quest'anima è superiore al sole, sia che lo conduca sopra un carro perché porti a tutti la luce, sia che lo muova dal di fuori, o comunque avvengano le cose, e deve pensare che si tratta quasi di una divinità"

⁴⁹ Origene, Princ, I, 7,3

⁵⁰ Nella prefazione del suo trattato Origene fa una chiara distinzione tra verità che sono state tramandate "in forma chiarissima" (Princ, pref, 3) dagli apostoli, ma che possono essere anche approfondite e verità solamente accennate che possono essere sviluppate dall'ingegno dei cristiani più dotati. Si veda Origene, I principi, a cura di Manlio Simonetti, 2002, pp. 37 – 38.

⁵¹ Origene, Princ I, pref. "De sole autem et lunam et stellis utrum animantia sint, an sine anima, manifeste non traditur"

⁵² Origene, Hom in Ier, X, 6

La concezione dei corpi celesti messi in movimento da angeli proveniva dalla letteratura apocalittica giudaica⁵³. In questo caso è evidente che gli astri non sono concepiti come viventi e animati, ma come degli oggetti guidati da altre entità razionali, gli angeli. L'impiego di questa diversa interpretazione nell'omelia può dipendere da una stessa scelta di Origene, tenendo conto che era un testo che doveva essere pronunciato di fronte ad un pubblico vario e disomogeneo. Per evitare di dar adito a turbamenti all'interno della comunità può aver scelto di dare una spiegazione più tradizionale del movimento degli astri, anche se non era l'ipotesi che reputava personalmente più idonea. È difatti l'idea degli astri come entità viventi a prevalere nel pensiero di Origene. Forse era anche l'ipotesi che più lo convinceva se nel *Contro Celso*, che è una delle sue ultime opere, essa ritorna più volte.

Gli astri sono esseri razionali e dotati di una loro volontà.

<Infatti, la loro luce sensibile è opera del Creatore dell'universo, mentre forse quella intelligibile è derivata dalla piena volontà che è giunta in loro>⁵⁴

Anche qui tuttavia Origene è sempre cauto: non è sicuro pienamente della razionalità degli astri, è un concetto che, anche attraverso dei brani tratti dalla Scrittura, sembra essere il più probabile.

Tenendo conto di questa prudenza, gli astri, se razionali, non hanno una posizione marginale nel creato come invece la possono avere gli oggetti inanimati o gli animali, privi di ragione: essi sono da annoverare tra le entità razionali sulle quali si dispiega l'opera redentrice di Dio.

⁵³ In modo particolare nella cosiddetta letteratura enochica. Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, pp. 91 – 93 e 128 – 129

⁵⁴ Origene, CC, V, 10

1.5 Il ruolo degli astri nel piano di salvezza di Dio nella visione di Origene

Come esseri razionali gli astri rientrano, nell'ottica origeniana, tra i νόες (altrimenti detti λογικοί) creati all'origine da Dio. In quanto dotati di corpo inoltre, anch'essi devono aver subito in una certa misura un allontanamento da Dio. Secondo la visione origeniana della creazione, espressa in modo particolare nel De Principiis, nel quale emergono le idee più originali del pensatore alessandrino, in principio Dio avrebbe creato gli esseri razionali tutti perfettamente uguali tra loro. (In Origene con razionali non s'intende solamente "dotati di ragione", ma anche partecipi del Λόγος divino⁵⁵). Queste creature erano completamente libere. Tuttavia esse si staccarono da Dio, Sommo Bene, allontanandosi in misura diversa. In seguito a questo allontanamento per Origene si è verificata l'incorporazione dei λογικοί in corpi di natura diversa a seconda di quanto si sono allontanati da Dio. Coloro che si sono allontanati maggiormente da Dio hanno preso la forma di demoni, altri di uomini, altri di angeli. Anche per gli astri vale questo discorso; essi hanno preso la propria forma fisica in seguito ad un certo allontanamento da Dio, anche se non così grave come quello degli uomini o dei demoni.

Gli esseri razionali collocati nella sostanza, seppur leggera ma comunque materiale, dei corpi delle stelle rientrano quindi, come tutti gli altri esseri razionali nel piano di salvezza di Dio secondo il quale, nella visione di Origene espressa appunto nel De principiis, alla fine dei tempi vi sarà un ritorno alla condizione originaria della vicinanza di tutte le creature razionali a Dio⁵⁶. Nella nuova condizione di esseri decaduti, gli esseri razionali, e questo è un elemento fondamentale in Origene, conservano pur sempre la facoltà di autodeterminarsi nel bene e nel male, ovvero il libero arbitrio (τὸ ἐφ' ἡμῶν), nozione che non va assolutamente confusa con quella di libertà (ἐλευθερία). Mentre la libertà si ha soltanto quando l'individuo è pienamente liberato dal peccato, quindi nella situazione originaria di vicinanza a Dio e in quella finale del ritorno a Dio, nella situazione di esseri razionali decaduti essa viene a mancare; si conserva tuttavia il libero arbitrio, capacità di determinarsi nell'ambito delle condizioni derivate dalla caduta dell'anima. La libertà di scelta ha in queste circostanze una portata relativa, *delimitata da condizioni esterne che non sono in potere dell'uomo*⁵⁷. Una concezione molto simile la si ritrova anche in Plotino per il quale:

⁵⁵ Gli animali, al contrario, sono chiamati da Origene ἄλόγα, cioè privi di λόγος. Essi sono esseri secondari nella visione di Origene, non principali come l'uomo al quale essi sono stati sottomessi secondo quanto detto in Gn 1, 26 – 29. Sono secondari perché la loro creazione è avvenuta soltanto dopo la caduta degli esseri razionali e perché la loro importanza di fronte a Dio è inferiore e subordinata a quella degli uomini. Si veda Crouzel, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Paris, Tequi, 1992, pp. 405 - 410

⁵⁶ Sul problema della corporeità dei λογικοί al momento del ritorno a Dio, si veda la nota 37.

⁵⁷ Su questo concetto Perrone, *Libero arbitrio*, in Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere a cura di Adele Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000

<...finché resta incorporea, l'anima è pienamente signora di se stessa ed è libera e spazia fuori della causalità cosmica; ma, una volta che sia stata tratta in un corpo, ella non è più del tutto indipendente, poiché rientra in un ordine di esseri differenti. Per lo più son le sorti quelle che, quasi assediando tutto intorno, guidano le cose tutte, in mezzo alle quali essa cadde alla sua venuta quaggiù: cosicché l'anima in parte opera sotto la loro influenza, in parte prende il sopravvento e le conduce come vuole.>⁵⁸

Questo è soltanto un punto comune tra il filosofo neoplatonico ed Origene che emerge nel primo trattato della terza enneade. Come si vedrà, questo trattato, che tratta la tematica della fatalità, presenta delle argomentazioni contro il fatalismo astrale che si ritrovano anche nel pensatore alessandrino.

Tornando ad Origene e agli astri, essi, come esseri dotati di ragione, posseggono dunque anche libero arbitrio. Come è solito fare, Origene porta a testimonianza di questa affermazione un passo scritturistico.

<Infatti Giobbe sembra rivelare che le stelle non solo possono essere soggette al peccato, ma che effettivamente esse non sono pure dal contatto del peccato. Infatti così è scritto: *Neppure le stelle del cielo sono pure al suo cospetto.* (Iob, 25, 5)>⁵⁹

E ancora:

<E se le stelle sono esseri animati e dotati di ragione, senza dubbio fra loro ci possono essere progressi e regressi. Mi sembra che questo abbia voluto significare Giobbe quando ha detto: *Neppure le stelle del cielo sono pure al suo cospetto.* (Iob, 25, 5)>⁶⁰.

Questo tema della razionalità degli astri e della loro capacità di determinarsi torna anche nel *Commento a Giovanni* dove, citando anche qui il medesimo passo di Giobbe, sottolinea soprattutto il fatto che l'opera redentrice di Cristo riguarda tutti gli esseri razionali, astri compresi. È opportuno riportare questo passo significativo.

<...Egli non è morto solamente per gli uomini ma anche per gli altri esseri dotati di logos... Sarebbe assurdo infatti affermare che egli gustò la morte soltanto per i peccati degli uomini e, all'infuori degli uomini, di nessun altro essere che sia caduto in peccato, ad esempio per gli astri, dal momento che neppure gli astri sono del tutto puri ai suoi occhi, come leggiamo in Giobbe (e segue la citazione di Iob, 25,5)>⁶¹.

⁵⁸ Plotino, *Enneadi*, III, 1, 8

⁵⁹ Origene, *Princ*, I, 7, 2

⁶⁰ Origene, *Princ*, I, 7, 3

⁶¹ Origene, *Commento a Gv* I, 35

Da questo passo si coglie da parte di Origene un modo di concepire ottimisticamente l'azione provvidenziale di Dio: la sua immensa bontà non può lasciar fuori dalla salvezza nessuna creatura dotata di ragione, che, come si è detto, in

È chiaro dunque che anche gli astri hanno assunto la loro forma in seguito ad un'incorporazione seguita al peccato. Nel *De principiis*, ponendosi la domanda se gli astri siano stati creati fin dall'inizio col corpo oppure se l'incorporazione sia avvenuta in seguito, Origene propende infatti per questa seconda posizione. La loro colpa sembra essere molto meno grave di quella degli esseri razionali che sono diventati uomini o demoni e la loro incorporazione va di pari passo con un importante incarico affidato loro da Dio: "assegnate all'ufficio di illuminare il genere umano"⁶². Origene reputa inoltre gli astri delle creature superiori all'uomo. Ovviamente, da cristiano, Origene non accetta l'idea pagana degli astri intesi come divinità; egli è assolutamente contro ogni forma di astrolatria, ma gli astri sono da lui considerati come esseri razionali di gran lunga superiori agli uomini. Nel *Contro Celso* infatti afferma: "...le stelle nel cielo sono esseri viventi razionali e virtuosi..."⁶³, ma al capitolo successivo, contro l'idolatria pagana nei confronti degli astri, sostiene che la loro luce "non deve essere adorata da chi vede e comprende la vera luce"⁶⁴. Gli astri stessi d'altro canto rivolgono le loro lodi a Dio.

<Riguardo ad essi (gli astri) noi conosciamo che anche loro attendono la rivelazione dei figli di Dio, sottoposti nel tempo presente "alla vanità" dei corpi materiali "a causa di colui che li ha sottoposti con la speranza"⁶⁵. Ma se Celso avesse letto, tra le infinite altre cose che noi diciamo a proposito del sole, della luna e delle stelle, anche questo: "Astri e luce, lodatelo tutti" e "Lodatelo, cieli dei cieli"⁶⁶, non avrebbe dichiarato che noi diciamo che non sono di nessun valore siffatti corpi, i quali lodano grandemente Dio.>⁶⁷

Gli astri come entità che adorano Dio appaiono anche nel trattato *Sulla preghiera*:

<Anche il sole ha una sua libera volontà lodando con la luna Dio. Dice infatti la Scrittura: «Lodatelo, sole e luna». Evidentemente anche la luna e in conseguenza tutte le stelle sono dotate di libero arbitrio: «Lodatelo, tutte voi stelle, e tu luce». Dunque – lo abbiamo detto – Dio si serve della libera volontà di

quanto tale è anche partecipe del Logos divino. È per questo motivo che Origene arriva ad ipotizzare anche la salvezza finale del diavolo. "Ma dobbiamo intendere la distruzione dell'ultimo nemico come distruzione non della sostanza che è stata fatta da Dio, ma dell'inclinazione e della volontà nemica che ha tratto origine non da Dio, ma dallo stesso nemico. Perciò sarà distrutto non per non esistere più, ma per non essere più nemico e morte". Questo aspetto della speculazione di Origene sarà uno dei bersagli prediletti dai suoi detrattori nei secoli successivi.

⁶² Origene, Princ, I, 7, 5

⁶³ Origene, CC, V, 10 "οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῶα εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα"

⁶⁴ Origene, CC, V, 11 "Ὁὐ χρηὶ δ'οὐδ'αὐτὸ προσκινεῖσθαι ὑπὸ τοῦ βλέποντος καὶ σινιέντος τὸ ἀληθινὸν φῶς"

⁶⁵ Si tratta di una citazione da Rm 8, 19-20. Origene utilizza questo passo anche nel *De Principiis*, (I, 7, 5) sempre in riferimento agli astri come entità partecipi dell'opera redentrice di Dio. La vanità di cui parla Paolo secondo il maestro alessandrino non sarebbe altro che il corpo, compreso appunto quello degli astri, che, come si è visto, pur essendo di sottilissimo etere è pur sempre materiale. La speranza a cui si fa riferimento invece è quella della salvezza finale.

⁶⁶ Sal 148, 3-4

⁶⁷ Origene, CC, V, 13

ciascun essere della terra e lo ha convenientemente ordinato ad una qualche utilità di chi è sulla terra; si deve supporre quindi che per mezzo della volontà del sole, della luna e degli astri, con necessità sicurezza stabilità sapienza, abbia ordinato in armonia con tutto l'universo il cammino e il movimento delle stelle.>⁶⁸

È vero che in una classifica ideale, Origene pone coloro che adorano gli astri al di sopra di coloro che adorano gli idoli.

<Vi sono dunque in primo luogo quelli che hanno come Dio il Dio dell'universo; vi sono poi, in secondo luogo, quelli che conservano ancora il Figlio di Dio, il Cristo di Dio; vengono poi, in terzo luogo, quelli che ritengono dei il sole e la luna e tutto l'ornamento del cielo, allontanandosi bensì con l'errore da Dio, ma con un errore di gran lunga superiore e migliore rispetto a coloro che chiamano dei opere delle mani dell'uomo, oro e argento, prodotti dell'arte umana; ultimi vengono coloro che aderiscono a quelli che sono chiamati dei ma non lo sono>⁶⁹.

Nonostante il culto degli astri sia reputato migliore rispetto all'idolatria, esso viene comunque condannato. Sempre nel *Contro Celso* afferma:

<È assurdo cercare di rivolgere preghiere al sole, alla luna o a qualche stella... Ma sia pure, per usare le stesse parole di Celso, che il sole, la luna e le stelle profetizzano "piogge, calure, nuvole e tuoni". Or dunque, se essi preannunciano eventi così importanti, non bisogna forse adorare ancora di più Dio, al quale essi rendono servigi mentre profetizzano, e non bisogna venerare Lui piuttosto che i suoi profeti? E ammesso che essi profetizzano "fulmini, frutti e tutto quanto si produce" e amministrino tutte le cose del genere, non per questo noi adoreremo questi esseri, che a loro volta adorano, come neppure Mosè e quelli che, dopo di lui, hanno profetizzato, grazie a Dio, cose ben più importanti di piogge, calure, nuvole, tuoni, fulmini, frutti e tutti i prodotti sensibili della terra. Ma anche se il sole, la luna e le stelle potessero formulare profezie ben più importanti delle piogge, neppure in questo caso noi li adoreremo, ma adoreremo il Padre delle profezie presenti in loro e il Logos di Dio che è loro ministro.>⁷⁰

Un elemento ulteriore emerge da questa netta condanna ad ogni forma di culto degli astri: Origene non esclude che dagli astri si possano predire gli eventi meteorologici. Su questo punto non sembra aver nulla in contrario. Lasciando da parte i casi particolari in cui Dio lo concede, come nell'episodio della stella dei magi, sul quale ci si soffermerà più avanti, l'uomo non è assolutamente in grado, per Origene, di leggere il significato degli astri. L'unico ambito nel quale questa lettura può essere veritiera ed efficace è quello della

⁶⁸ Origene, *De Orat.* 7, 1

⁶⁹ Origene, *Commento Gv*, II, 3

⁷⁰ Origene, *CC*, V, 12

meteorologia. Ad incontrare la netta opposizione di Origene sarà l'indebita pretesa degli astrologi di saper leggere il futuro umano nelle stelle, e ancor più, l'idea che siano le stelle stesse la causa delle azioni umane. Prima di vedere le posizioni di Origene sull'astrologia è tuttavia necessario allargare maggiormente lo sguardo al concetto che sta a monte del successo di quelle pratiche astrologiche che Origene condanna: l'idea di destino, di necessità.

2. Il destino e il fatalismo astrologico nella riflessione filosofica

2.1 Gli accenni di Platone e Aristotele al problema del destino⁷¹

Il successo delle pratiche astrologiche nell'antichità venne favorito anche all'idea della presenza di un destino necessario, inesorabile al quale l'uomo non può sfuggire⁷². Gli stessi filosofi nell'antichità non trascurarono di dedicare le loro riflessioni a questo tema. Il dibattito sul destino era entrato nella riflessione filosofica in particolar modo a partire dall'età ellenistica, nell'ambito della scuola stoica. Tuttavia anche in precedenza nel pensiero greco la questione del destino aveva avuto occasione di emergere anche se non in modo così evidente e sistematico come accadrà in seguito.

Già i primi filosofi della Ionia e della Magna Grecia (Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Pitagora) avevano accennato alla nozione di destino come di quel principio che governa la totalità nel suo insieme per il quale ogni cosa avviene secondo necessità. Accanto a questa concezione tuttavia si sviluppò un'altra linea di pensiero per la quale la totalità degli avvenimenti non è prestabilita, ma è un processo aperto, nel quale l'uomo può introdurre qualcosa di indeterminato. È questa seconda posizione che ha maggior successo nella Grecia classica, del V sec a.C. Rimaneva comunque aperto uno spazio nel quale l'uomo non sembrava avere un ruolo determinante: si riteneva questo spazio dominio di due altri soggetti: la natura e il caso.

In questo contesto si collocano le posizioni di Platone e Aristotele. Essi non affrontarono mai di petto il problema del destino, che alla loro epoca non era molto sentito, ma vi fecero degli accenni nelle loro opere. Platone nel X libro della *Repubblica*, nel mito di Er, opponendosi alla posizione pitagorica della reincarnazione intesa come una fatalità ineluttabile a cui l'anima sarebbe sottoposta, sostiene che la reincarnazione si realizzi in base ad una scelta che l'anima stessa compirà prima di incarnarsi. Soltanto in seguito a questa scelta, nella sua esistenza terrena, passerà sotto il dominio del destino. L'uomo è in ultima analisi per Platone, in grado di scegliere liberamente tra diverse possibilità di azione, ma allo stesso tempo, è legato alle conseguenze delle sue azioni. Aristotele fornisce una concezione un po' più complessa, introducendo la nozione delle abitudini. Nell'*Etica nicomachea* sostiene che l'uomo abbia una libertà iniziale che decide o meno l'assunzione di certe abitudini. Una volta acquisite queste abitudini condizionano l'uomo e in questo senso l'uomo non può far a meno di essere quello che è diventato⁷³. Il diventare quello

⁷¹ Si veda il saggio introduttivo di Magris in Cicerone, Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia, *Trattati antichi sul destino*, a cura di Aldo Magris, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 11 - 18

⁷² Come già chiarito con la nota 18, non s'intende affermare che l'astrologia abbia sempre avuto in sé la concezione di necessità, di rigido determinismo per cui ogni azione umana sarebbe causata dagli astri. Nonostante questo, l'idea di un'astrologia determinista sembra andare di pari passo con il diffondersi di un pensiero fortemente deterministico: è contro questa tendenza che Origene muove le sue accuse.

⁷³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1 "...non è né per natura né contro natura che le virtù nascono in noi, ma ciò avviene perché per natura siamo atti ad accoglierle, e ci perfezioniamo, poi, mediante l'abitudine"..."compiendo azioni giuste diventiamo giusti, azioni temperate temperanti, azioni coraggiose coraggiosi"

che è però è stata in origine una sua scelta. L'uomo è il principio delle proprie azioni. Questa idea viene poi approfondita dallo starigita nella *Metafisica*⁷⁴ nel parlare del divenire come passaggio dalla potenza all'atto, dalla virtualità, all'esserci effettivo. Per Aristotele ciò che è in potenza, cioè possibile, può sia attuarsi, sia non attuarsi. Nel caso dei processi che avvengono nell'ambito della natura, il passaggio dalla potenza all'atto può essere impedito dall'intervento di fattori occasionali esterni. Nei processi che hanno come autore l'uomo, il passaggio dalla potenza all'atto, oltre che da fattori esterni, dipende anche dalla decisione dell'uomo. Per Aristotele, mentre i corpi celesti, composti di etere, nei loro movimenti passano regolarmente dalla potenza all'atto (per cui il possibile coincide con il necessario), nei corpi terrestri, composti dai quattro elementi tradizionali, è possibile che tutto accada come no (non esiste qui la necessità assoluta).

La questione del destino, della necessità tuttavia diventerà centrale in età ellenistica in particolar modo nell'ambito dello stoicismo che più d'ogni altra corrente filosofica ha insistito su questa tematica.

⁷⁴ Aristotele, *Metafisica*, IX

2.2 Il determinismo stoico⁷⁵

In età ellenistica la concezione dell'esistenza di un destino diventò molto forte. Probabilmente ad acuire questa concezione furono le stesse condizioni storico-politiche che si erano venute a creare con l'avvento dell'impero di Alessandro Magno prima e di quello romano poi. L'immensità dei territori su cui essi stendevano il loro potere, forse, infuse negli individui un sentimento di estraneità al mondo, visto come qualcosa di estraneo, governato da forze superiori. Questi individui si sentirono sempre più privati della capacità di intervenire incisivamente su questo mondo: crebbe così la convinzione della presenza di un destino inesorabile. È in questo contesto che va compreso il determinismo degli stoici. È opportuno dare uno sguardo alle loro opinioni filosofiche sul destino che, come si vedrà s'intrecciano con il problema del fatalismo astrale e del libero arbitrio dell'uomo ed hanno degli echi rilevanti fino all'epoca cristiana e in particolare in Origene.

Gli stoici, attraverso quanto ci viene trasmesso dai frammenti delle loro opere, proponevano la dottrina del fato (εἰμαρμένη) per la quale esisteva, dal momento che è il medesimo Λόγος a disporre l'accadere e lo svolgersi di ogni cosa, una concatenazione causale degli eventi prestabilita fin dall'origine del mondo: l'εἰμαρμένη non è che un aspetto della provvidenza (πρόνοια), del piano divino del mondo (οἰκονομία) e della natura (φύσις). L'esercizio della libertà umana per gli stoici si limitava ad un atto di assenso nei confronti dell'εἰμαρμένη. Vi è in un certo senso una paradossale coincidenza di libertà e servitù. Questa era in particolar modo la posizione sostenuta dai primi stoici come Zenone, il fondatore della scuola il quale paragonava l'azione del destino a quella di una carrozza alla quale è attaccato un cane: questo può seguire la carrozza volentieri o esserne trascinato a forza.⁷⁶ Si può facilmente intuire come questa concezione stoica, votata alla visione di un universo perfettamente ordinato dalla legge della causalità universale, la capacità umana di determinarsi e la responsabilità morale dell'uomo venga sminuita.

È tuttavia la figura di Crisippo quella che più di tutti ha dato il via alla lunga discussione sul fato e sul libero arbitrio. All'interno dello stesso stoicismo Crisippo nel III sec. a.C cercò di attenuare la posizione eccessivamente rigida dei primi stoici sul problema del destino ritagliando all'uomo una maggiore sfera autonoma di azione. Egli fece una distinzione tra causa precedente (αἰτία προκατάρχουσα), legata al fato, e causa sufficiente (αἰτία ἀὐτοτελής), legata all'uomo. Cicerone nel suo *De fato* ci testimonia che Crisippo per spiegare questi due tipi di causa faceva l'esempio del cilindro e della trottola

⁷⁵ Per quanto riguarda questa vasta problematica del destino all'interno del pensiero stoico, faccio riferimento soprattutto a Long, *La filosofia ellenistica*, pp. 217 – 225, al saggio introduttivo di Magris in Cicerone, Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia, *Trattati antichi sul destino*, 2009, pp.18 -28, Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, pp. 6 – 13 e a Dihle, *Liberté et destin dans l'antiquité tardive*, 1989.

⁷⁶ Si veda Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, p. 7

<che non possono cominciare a muoversi se non hanno ricevuto una spinta: una volta ricevuta la spinta, tutto il resto lo fanno secondo la propria natura, il cilindro rotolando e la trottola ruotando.>⁷⁷

E ancora

<Come uno che ha sospinto un cilindro, gli ha dato certamente l'avvio del moto, non però la capacità di rotolare, così l'oggetto visto impressiona la vista e quasi imprime nell'animo la sua forma, ma l'assenso resta pur sempre in nostro potere: esattamente come abbiamo detto avvenire per il cilindro, il quale è sì spinto dall'esterno, ma per il resto si muoverà per effetto della sua natura. Se un evento potesse verificarsi senza una causa antecedente sarebbe subito smentita la teoria che tutto avviene per fato; ma se è ragionevole credere che ogni qualsiasi fatto è preceduto da una causa, con che cosa sosterremo la teoria che non tutto avviene per caso? Basta comprendere la distinzione e la differenza fra le cause.>⁷⁸

Per Crisippo dunque l'uomo nel dare il suo assenso non è costretto dalla necessità, ma agisce secondo la sua natura (Questo è per Crisippo il dominio dell'ἐφ'ἑμῶν). L'assenso però, dal momento che è un atto conforme alla natura di ciascuno, finisce per avvenire a sua volta secondo il destino (La natura di ciascuno infatti dipende a sua volta dal destino)⁷⁹. Anche se attenuato da queste sottigliezze, non affatto facili da cogliere, il determinismo rimane un cardine della visione del mondo di Crisippo. In questo senso sono significativi alcuni suoi frammenti nel quale egli afferma che il fato è

<...un ordine di tutte le cose posto dalla natura fin dall'eternità di modo che l'una segua l'altra e insieme si perdano in un'inviolabile connessione.>⁸⁰

E ancora

<Gli eventi che precedono sono causa di quelli successivi e tutte le cose sono legate in questo modo reciprocamente, e così nel mondo nulla avviene senza che qualcos'altro ne consegua dipendendo in tutto da esso ed essendo legato ad esso come a causa... Da tutto ciò che avviene segue qualcos'altro che dipende da esso necessariamente come da causa.>⁸¹

Non si può infine tralasciare in questo breve excursus sullo stoicismo altre due figure di stoici che in qualche modo mostrano come la concezione deterministica stoica non fosse così lontana da quella

⁷⁷ Cicerone, *De fato*, 17

⁷⁸ Cicerone, *De fato*, 19

⁷⁹ Si veda l'introduzione di Magris in Cicerone, Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia, *Trattati antichi sul destino*, 2009, p. 21

⁸⁰ SVF II, fr. 1000, cit. in Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom* in *Church history* 35 (1966), p. 18

⁸¹ SVF II 945, citato in Long, *La filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 217

presente nella visione astrologica. La prima figura è quella di Cleante che pose le basi per l'accettazione nell'ambito dello stoicismo del fatalismo astrale dei babilonesi. Egli infatti riteneva che si potesse contemplare l'esercitarsi della volontà divina nei movimenti eterni e regolari dei pianeti⁸². Un altro stoico, cronologicamente posteriore a Cleante e a Crisippo, Posidonio (135 a.C – 51 a.C), presenta nel suo pensiero una commistione di elementi filosofici e astrologici al punto da essere stato definito da Agostino "*magnus astrologus idemque philosophus, fatalium siderum assertor*"⁸³. Egli infatti, sottolineava soprattutto il concetto di "simpatia cosmica": essa si manifestava in particolare nella dipendenza dei fenomeni terrestri nei confronti dei corpi celesti. Per Posidonio l'uomo che conosce la connessione necessaria delle cause e degli eventi deve essere in grado, osservando gli astri, di predire l'avvenire. Nonostante l'avversione al determinismo stoico, Origene sarà debitore nei confronti dello stoicismo per quanto riguarda il suo modo di procedere nella definizione di libero arbitrio. A questo sarà dedicata un'apposita sezione più avanti. Per il momento rimaniamo nell'ambito della filosofia antica e passiamo alla figura di Carneade.

⁸² Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, p. 6

⁸³ Agostino, *De civitate Dei* V, 5, citato in Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, p. 12

2.3 Carneade e i suoi sei τόποι contro il fatalismo

Il maggior critico delle posizioni stoiche, in primis quella di Crisippo, fu Carneade (214/13 – 129/28 a.C). Costui, fondatore della Nuova Accademia nel II sec a.C dedicò gran parte della sua attività filosofica alla critica del determinismo stoico, nonché del fatalismo astrologico. È opportuno soffermarsi maggiormente su questo filosofo: la sua confutazione al fatalismo astrologico eserciterà un'influenza notevole sugli autori cristiani, in particolar modo su Origene. Carneade non scrisse nulla, il suo insegnamento fu solamente di tipo orale. Se già il pensiero degli stoici antichi è difficile da ricostruire attraverso i loro frammenti, quello di Carneade lo è ancor di più, avendo voluto lasciare all'oralità il suo pensiero e non scrivendo nulla.

Per quanto riguarda la sua contestazione al determinismo stoico il neoaccademico non reputava sostenibile la dottrina della causalità universale per la quale tutte le cause sono legate fra loro in una catena universale e di conseguenza tutti i singoli esiti sono già prestabiliti fin dall'origine del mondo. Gli stoici in questo modo, per Carneade, perdevano di vista il concetto di causa che a suo modo di vedere ha soltanto valore empirico. Cicerone esprime in questi termini l'opinione che Carneade aveva della causalità:

<Una causa è propriamente quella che produce ciò di cui è causa, per esempio della morte la ferita, della malattia la cattiva digestione, del calore il fuoco. Pertanto non deve intendersi quale causa di una certa cosa quello che semplicemente la precede, bensì quello che la precede in modo tale da produrla... altrimenti bisognerebbe dire che il viaggiatore ben vestito è stato la causa del furto del suo abito d parte di un ladro!>⁸⁴

Carneade, contestando quindi la causalità universale degli stoici sostiene che *le cause agiscono in maniera occasionale, e possono quindi essere riscontrate solo in presenza di un dato di fatto*⁸⁵.

Con la stessa tenacia con la quale si opponeva al determinismo stoico, Carneade attaccò duramente anche il fatalismo astrologico. Sappiamo che elaborò una serie di argomenti (τόποι) contro il fatalismo astrologico, ricostruibili soltanto attraverso fonti indirette. Per quanto riguarda l'insostenibilità del fatalismo astrale portava sei τόποι⁸⁶.

- Il primo era l'impossibilità di un'osservazione esatta del cielo al momento della nascita. Gli astrologi per Carneade non sono in grado di stabilire con esatta precisione la posizione degli astri al momento della nascita di un individuo. La loro pretesa di redigere degli oroscopi esatti non può sussistere. Se si tiene conto della straordinaria rapidità con cui il cielo si muta nell'arco di

⁸⁴ Cicerone, *De fato*, 15

⁸⁵ Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 435

⁸⁶ Sull'importanza dei τόποι di Carneade nei filosofi successivi e negli autori cristiani si veda soprattutto Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973.

ventiquattro ore attorno alla terra⁸⁷, della velocità del moto di rivoluzione dei corpi celesti intorno ad essa, non si è in grado di fissare la posizione precisa di una costellazione in un dato momento.

- La seconda argomentazione era quella della constatazione del fatto che individui nati nello stesso momento, nelle stesse circostanze e sotto gli stessi astri (come nel caso dei gemelli), abbiano poi un destino diverso l'uno dall'altro. Se è vero, come sostenevano gli astrologi, che il destino di un uomo è prodotto dalla posizione dei pianeti e dalla loro relazione con i segni dello zodiaco, due persone nate nello stesso identico istante dovrebbero avere lo stesso identico destino.
- La terza era quella della morte avvenuta nello stesso momento di persone nate sotto costellazioni diverse. Se in occasioni di catastrofi naturali o belliche molte persone muoiono contemporaneamente, come può essere ritenuta veritiera l'idea di un destino diverso a seconda del diverso momento della nascita?
- Il quarto argomento contro il fatalismo astrale è quello dei costumi stranieri (νόμινα βαρβαρικά). Se gli individui appartenenti ad un determinato popolo si caratterizzano per il possesso degli stessi costumi, le stesse leggi, abitudini e caratteristiche psico-fisiche come si spiega il fatto che non siano nati tutti sotto la stessa costellazione?
- Il quinto argomento concerne gli animali. Anche essi nascono sotto determinate costellazioni. Se un uomo e un animale nascono nello stesso istante, paradossalmente dovrebbero aver lo stesso destino
- Il sesto dei sei τόποι è il più significativo poiché mette in campo le conseguenze etiche dell'accettazione del fatalismo. Sarà su questo punto che anche Origene insisterà molto. Si tratta dell'argomentazione morale antifatalista di Carneade che avrà una grande eco non solo in Origene, ma in molti autori, pagani e cristiani.

Non è possibile far dipendere le azioni degli uomini dal movimento dei corpi celesti e dalle costellazioni perché questo significa distruggere la responsabilità individuale delle proprie azioni, facendole dipendere da una causa esterna all'uomo.

Si vedrà come queste argomentazioni qui elencate ritorneranno in Origene, in particolar modo nel frammento del suo *Commento alla Genesi* che costituisce il capitolo XXIII della Filocalia. Prima di passare ad Origene però è necessario passare in rassegna altri pensatori antichi, che hanno espresso i loro pareri sul destino ed una critica al fatalismo astrale, rifacendosi in parte ai τόποι di Carneade, e dalla lettura dei quali, possiamo soltanto ipotizzarlo, Origene deve aver tratto spunto per la sua confutazione al fatalismo nel *Commento alla Genesi*. Infatti se Carneade non scrisse nulla, le sue argomentazioni devono essere giunte ad Origene attraverso la lettura di trattati di filosofi successivi che ne riportavano il pensiero. Gli apporti originali di questi pensatori inoltre non devono aver lasciato indifferente il pensatore alessandrino.

⁸⁷ L'antico modello geocentrico stabiliva che la terra fosse immobile al centro dell'universo.

Tra questi filosofi, che Origene può aver letto, troviamo innanzitutto Filone d’Alessandria (25 a.C – 45 d.C). Questo pensatore, rappresentante del giudaismo ellenistico fu in gioventù autore di un’opera sulla provvidenza dal titolo *Περὶ προνοίας* nella quale attaccava duramente il fatalismo astrale facendo in parte ricorso agli argomenti di Carneade sopraelencati⁸⁸. In altri suoi scritti inoltre emergono delle considerazioni riguardo gli astri e l’astrologia che si possono ritrovare anche in Origene, seppur con delle notevoli differenze. Tra queste vi è l’idea degli astri come esseri razionali (*ζῶα νοερά*), idea comune ad Origene. Tuttavia Filone reputa le stelle delle intelligenze pure, docili nei confronti del loro creatore, lontane da ogni male, moralmente perfette, quando invece in Origene, come si è già detto, esse, come tutte le creature razionali, conservano il potere di determinarsi nel bene o nel male. Ancora con Origene Filone condivide l’idea degli astri da intendersi come segni e non come cause degli eventi in riferimento al passo di Gen 1, 14 che, come si vedrà, costituisce lo spunto per la confutazione al fatalismo astrale nel frammento del *Commentario alla Genesi*. Nel suo *De opificio mundi* Filone sostiene infatti che gli astri siano segni degli eventi naturali ed atmosferici, opponendosi a coloro che sostengono che la rotazione degli astri nel cielo sia causa di ciò che nasce e cresce sulla terra. Secondo Filone l’astrologia è una pratica empia, da condannare. Le sue parole rivolte ai Caldei sono significative:

<Come osi tu fare congetture sul non-congetturabile? Perché ti affanni ad occuparti dei fenomeni celesti che sono fuori dalla tua portata? Perché estendi fino al cielo la facilità di parola acquisita con gli studi? Perché fai l’astronomo cianciando delle cose celesti?>⁸⁹

Spostandoci nell’ambito del cosiddetto medioplatonismo troviamo un filosofo come Massimo di Tiro, attivo nel II sec. Egli si sforzò di salvaguardare allo stesso tempo i concetti di libero arbitrio e di provvidenza, quest’ultima strettamente legata all’idea di destino. Secondo Massimo di Tiro infatti la provvidenza/destino riguarda le realtà generali, ma non quelle individuali. Il libero arbitrio viene quindi salvaguardato. Nell’ottica di Massimo però se si tiene conto che il nostro libero arbitrio viene mescolato all’insieme dei diversi “liberi arbitrii”, esso stesso diviene parte integrante del destino. La vita dell’uomo è secondo il linguaggio di Massimo “anfibia”⁹⁰: una mescolanza di libertà e necessità. Va rivelato che da questo punto di vista il medioplatonismo subisce un’evidente influenza da parte della dottrina stoica del destino⁹¹.

⁸⁸ Secondo Jackson, Origene avrebbe tratto i *τόποι* di Carneade proprio dalla lettura di Filone. Si veda Jackson, *Sources of Origen’s doctrine of Freedom*, 1966, p. 17

⁸⁹ Citato in Sardini, *Origene e la stella dei magi*, in *Bibbia e Oriente* 42 (2000), p. 225

⁹⁰ Si veda Amand, *Fatalisme et liberté dans l’antiquité grecque*, 1973, p. 103

⁹¹ Si veda Dihle, *Liberté et destin dans l’antiquité tardive*, 1989, p. 132 -133. Una trattazione più ampia riguardo l’influenza stoica sul medioplatonismo si trova in Sharples, *The stoic background to the middle platonist discussion of fate*, 1975.

Questo compromesso inoltre, pur non ritrovandosi tale e quale in Origene, ricorda il tentativo da parte dell'alessandrino di tenere insieme provvidenza di Dio e libero arbitrio dell'uomo. Per Origene infatti deve esserci una sinergia tra libero arbitrio e assistenza di Dio ai fini della salvezza⁹².

Un altro autore antico che Origene può aver conosciuto e dal quale può aver offerto degli spunti ad Origene è Plutarco (45-125), o meglio uno pseudo-Plutarco autore di un trattato sul destino (Περὶ εἰμαρμένη) attribuito al celebre scrittore greco. Con questo autore anonimo siamo sempre nell'ambito del medioplatonismo. Come in Massimo di Tiro vi si trova una posizione di compromesso per la quale il destino si estende su tutto, ma non sopprime né la libertà della volontà, né la possibilità, né la responsabilità morale, né l'efficacia della preghiera e della religione⁹³.

⁹² Afferma Origene alla fine del suo "trattato sul libero arbitrio" "Infatti il nostro volere privo della scienza di Dio e della capacità di usare come si conviene la sua libertà non può far sì che uno sia degno di onore o di vergogna; ma neppure Dio da solo può rendere uno degno d'onore o di vergogna se non ha come materia di differenza la nostra scelta che tende o al bene o al male". (Princ. III, I, 24)

⁹³ Si veda Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque, 1973, p. 106

2.4 Alessandro di Afrodisia

Lasciando i medioplatonici per la scuola peripatetica troviamo Alessandro di Afrodisia. Questo filosofo, attivo tra la fine del II sec e gli inizi del III sec (è temporalmente vicino ad Origene), fu uno dei maggiori interpreti di Aristotele nell'antichità. Della sua vita non si possiedono molte informazioni, sappiamo tuttavia che fu insegnante, con il titolo di διάδοχος (successore) di Aristotele nella scuola superiore finanziata dallo stato, creata da Marco Aurelio nel 176 ad Atene nella quale vi erano quattro cattedre: stoicismo, platonismo, epicureismo ed aristotelismo (Alessandro era appunto titolare di quest'ultima). Egli fu, tra le altre cose, autore di un trattato sul destino (Περὶ εἰμαρμένη), scritto intorno al 205, nel quale affrontava il problema del determinismo, in particolar modo quello stoico, confutandolo attraverso gli strumenti della filosofia aristotelica⁹⁴. Fortunatamente questo testo è giunto integralmente fino a noi. Interessante è il fatto che egli in questo suo scritto attacchi la nozione stoica della concatenazione degli eventi, mostrando le conseguenze che essa ha sulla morale, la religione, la società. Sostiene "che questa dottrina provochi un sovvertimento dell'intera esistenza umana"⁹⁵.

È opportuno soffermarsi maggiormente su questo filosofo; la sua opera sembra aver avuto un'eco importante anche in Origene. Nel suo *De fato* Alessandro sceglie, rifacendosi, da aristotelico quale era, agli strumenti offerti da Aristotele, che tuttavia su questo tema del destino non aveva scritto molto, di confutare l'idea del fatalismo. Alessandro si scagliava in particolare contro il determinismo stoico, egli tuttavia non nomina mai gli stoici, né tantomeno fa riferimenti all'astrologia⁹⁶. Alessandro insiste sulla capacità dell'uomo di determinarsi; egli parla della facoltà deliberativa (τὸ βουλευτικόν) come di una caratteristica fondamentale dell'uomo, unico tra gli animali ad essere dotato di ragione. Accettare il determinismo significa negarla. Afferma Alessandro:

⁹⁴ Su Alessandro di Afrodisia e il problema del determinismo stoico ho fatto riferimento a Sharples, *Aristotelian and Stoic conceptions of Necessity in the De Fato of Alexander of Aphrodisia* in *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven university press, 2007, pp. 169 -188; Cicerone, Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia, *Trattati antichi sul destino*, a cura di Aldo Magris, 2009, pp. 122 – 135, Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, 2008, pp. 438 – 441, Amand, *Fatalism et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, pp. 135 – 156 e Long, *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (I – XIV)*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970) pp. 247 -268

⁹⁵ Alessandro di Afrodisia, *Sul destino* 19

⁹⁶ La presa di distanza verso il fatalismo astrologico per un aristotelico consisteva nel far valere la tesi aristotelica per la quale sulla terra, a differenza dei cieli, nulla è propriamente necessario, ma solo passibile di accadere o non accadere, per cui l'influenza di per sé determinante dei corpi celesti, subisce qui delle alterazioni e deviazioni imprevedibili, tali da togliere la loro fatalità. Si veda Cicerone, Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia, *Trattati antichi sul destino*, a cura di Aldo Magris, 2009, p. 126

<Ma se invece tutte le nostre azioni venissero realizzate in virtù di cause antecedenti, sicché non avremmo alcun potere di fare o non fare una certa cosa bensì ciascuna azione sarebbe compiuta in maniera prestabilita, che vantaggio verrebbe al nostro agire dal fatto di maturare una deliberazione in merito alle azioni da compiere?>⁹⁷

Se si elimina la facoltà deliberativa si elimina, secondo il filosofo, “ciò che dipende da noi” (τὸ ἐφ’ ἡμῶν), ovvero il libero arbitrio. Alessandro di Afrodisia secondo Long⁹⁸ parzialmente fraintenderebbe la posizione degli stoici sull’ ἐφ’ ἡμῶν. Alessandro infatti presenterebbe le opinioni della scuola stoica sulla questione del destino senza far riferimento alla distinzione tra i due tipi di causalità (causa precedente e causa sufficiente) operata da Crisippo che, seppur circoscrivendolo alla natura di ciascuno, parlava pur sempre di ἐφ’ ἡμῶν. Alessandro difatti definisce la dottrina stoica sul destino come “una teoria che non corrisponde all’evidenza dei fatti, sprovvista di qualsiasi dimostrazione credibile della propria adeguatezza alla realtà, negatrice dell’esistenza di “ciò che sta in noi” (ἐφ’ ἡμῶν)”⁹⁹. Al di là di queste precisazioni è evidente che il testo di Alessandro si propone nettamente al determinismo stoico. Nel suo argomentare egli recupera anche la contestazione alla causalità già sostenuta da Carneade per cui una causa *non è ciò che nel tempo precede un fenomeno essendo a sua volta preceduto da altre cause e così via all’infinito*¹⁰⁰. Il principio di causalità va posto per induzione a partire dai fatti concreti, non dedotto dai loro antecedenti con un regresso all’infinito.

In ultima analisi per Alessandro è sempre possibile che accada qualcosa contro il destino, in quanto il destino, che egli fa coincidere con la natura, è passibile di seguire il suo corso o meno. Tuttavia se i processi naturali possono venire alterati dall’esterno, per interferenza del caso, l’uomo ha in sé il principio delle azioni, cioè la facoltà di compiere o meno un’azione. L’uomo è dotato di ἐφ’ ἡμῶν, responsabile delle proprie azioni. Per Alessandro l’ἐφ’ ἡμῶν non deve essere assolutamente inteso nel senso stoico secondo il quale l’uomo agisce in base a un impulso derivante dalla propria natura. Per Alessandro questa accezione stoica mette allo stesso livello l’agire umano con quello degli animali che per l’appunto agiscono sempre secondo l’impulso di natura, trascurando l’elemento razionale specifico dell’uomo in base al quale egli può operare scelte divergenti dai bisogni strettamente fisici¹⁰¹.

Particolarmente interessante all’interno di questo trattato di Alessandro è anche una discussione su un tema che sarà caro ad Origene: la prescienza divina, in relazione alla necessità. Il capitolo trenta del *De fato*, dedicato a questa tematica sembra presentare diverse analogie con quanto si ritroverà poi in Origene al capitolo XXIII della Filocalia, nel quale fa della distinzione tra prescienza divina e necessità, la base teorica su cui innestare la confutazione del fatalismo astrale. Il concetto fondamentale che qui viene presentato e

⁹⁷ Alessandro di Afrodisia, Sul destino 11

⁹⁸ Long, *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato*, 1970, pp. 248 - 249

⁹⁹ Alessandro di Afrodisia, Sul destino, 7

¹⁰⁰ Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, 2008, p. 442

¹⁰¹ Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, 2008, p. 441

che tornerà, seppur con delle differenze, in Origene è che la prescienza divina non implica la necessità. Secondo le parole di Alessandro:

<Se conoscere il futuro significa conoscerlo quale effettivamente è, è evidente che chi conosce in anticipo una cosa passibile di essere o no è appunto come tale che la conosce: non sarebbe prescienza quella che affermasse la realizzazione di essa come necessaria. Pertanto anche gli Dei, di ciò che è passibile di essere, sanno in anticipo appunto che è passibile di essere, per cui tale prescienza non ne implica assolutamente la necessità.>¹⁰²

Per Alessandro gli dei conoscono i contingenti come contingenti, non come fatti determinati poiché essi non sono sottoposti alla necessità.

In secondo luogo, Alessandro, come farà Origene, pone l'accento sulle conseguenze morali della dottrina deterministica:

<Uno che a causa delle circostanze sia privato della facoltà di agire diversamente da come agisce non aggiunge di suo nulla ai fattori esterni che lo fanno agire così: come si potrebbe allora dire se ha agito bene o male?>¹⁰³

Avvicinandosi ancor più ad Origene con un autore cristiano e della sua stessa città: Alessandria, troviamo Clemente. Con Clemente d'Alessandria (150 – 211/15) la vicinanza con Origene non è solo di tipo cronologico, ma anche intellettuale. Infatti Clemente si impegnò all'interno delle proprie opere di integrare la filosofia greca al cristianesimo. Nella sua visione la filosofia non doveva essere soltanto un armamentario col quale combattere i pagani e gli eretici, ma una tappa fondamentale per una conoscenza approfondita della dottrina cristiana. Nonostante questa vicinanza, in Clemente non si trova una vera e propria speculazione su tematiche come il destino e il libero arbitrio; non manca tuttavia di accordare una grande importanza alla libertà morale dell'uomo¹⁰⁴. Per quanto riguarda l'astrologia invece Clemente esprime, come Filone, un netto giudizio di riprovazione, negando che gli astri possano essere cause degli avvenimenti terrestri¹⁰⁵.

Come si può constatare da questa breve panoramica, il dibattito sul tema del rapporto tra libero arbitrio e destino (inteso sia genericamente, sia come fatalismo astrale) all'epoca di Origene, ha già alle proprie spalle una storia di circa cinque secoli. Origene quindi, per quanto riguarda la riflessione su questa tematica non si muove su un terreno vergine. Egli tuttavia saprà elaborare delle riflessioni originali,

¹⁰² Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*, 30

¹⁰³ Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*, 34

¹⁰⁴ Si veda Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, p. 268

¹⁰⁵ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, pp. 104 -106

accostando agli elementi presenti già nelle precedenti riflessioni filosofiche la testimonianza offerta da passi scritturistici.

L'attacco alle pratiche astrologiche non è presente solamente nel capitolo XXIII della Filocalia; l'avversione di Origene all'astrologia appare anche in altre opere, in modo particolare all'interno della sua produzione omiletica. Sacerdote a Cesarea, impegnato nell'attività di predicatore di fronte ad un pubblico di fedeli, ribadisce la sua condanna all'astrologia; indice del fatto che tra gli stessi fedeli alcuni facevano ricorso ad astrologi.

3. La confutazione origeniana al fatalismo astrologico (cap XXIII Filocalia)

3.1 La distinzione tra il ποιεῖν e il σημαίνειν

Il capitolo XXIII della Filocalia¹⁰⁶ contiene un frammento del *Commento alla Genesi*, opera di Origene andata per il resto perduta, nel quale il teologo alessandrino confuta il fatalismo astrale. Questo frammento di Origene si colloca all'interno di una sezione della Filocalia prettamente dedicata alla questione del libero arbitrio che comprende i capitoli 21 -27 dell'antologia. Ciò induce a ritenere che anche i redattori della Filocalia avessero ben presente il grande ruolo che il libero arbitrio ricopre nel pensiero di Origene.

Lo spunto per la confutazione al fatalismo astrale, che di fatto significa anche una difesa del libero arbitrio, viene dall'espressione nel racconto della creazione "E servano da segni" (καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα) riferita agli astri contenuta in Gen 1, 14. Origene prende quest'espressione per poter dimostrare, in modo articolato (al punto che più che un frammento di commento biblico sembra un vero e proprio trattato) che gli astri non sono la causa, ma solamente i segni degli eventi.

Già l'antica astrometereologia greca si era interrogata se gli astri svolgessero la funzione di "produrre" (ποιεῖν) o di "segnalare" (σημαίνειν) gli eventi naturali. Prima ancora di venire a contatto con l'astrologia, di origine orientale, i greci avevano iniziato a praticare questa disciplina che si poneva lo scopo di comprendere il rapporto tra astri e fenomeni naturali (come le maree)¹⁰⁷. A questo dubbio, in ambito filosofico, si diedero diverse risposte. Da un lato pitagorici e stoici ritenevano che gli astri fossero cause e segni nel contempo, la tradizione platonica invece sosteneva che gli astri fossero soltanto segni, mentre gli epicurei non conferivano nessun ruolo agli astri (li concepivano semplicemente dal loro punto di vista materiale).

Spostandosi nell'ambito alessandrino è opportuno citare Filone. In particolar modo un passo del *De opificio mundi* di Filone dal momento che prende in considerazione il passo biblico di Gen 1,14.

¹⁰⁶ Si tratta di una raccolta antologica di testi origeniani, redatta tra il 364 e il 378, quando il pensiero di Origene cominciava ad essere sottoposto a diverse critiche. Lo scopo dell'antologia era chiaramente apologetico, volto a mostrare la grandezza del pensiero dell'alessandrino. La sua redazione è attribuita ai padri cappadoci Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. La reputazione dei due redattori ha fatto sì che l'antologia scampasse alla censura esercitata sulle opere di Origene seguita alla sua condanna definitiva nel VI secolo. Grazie alla Filocalia si è a conoscenza di frammenti importanti di opere origeniane andate perdute o delle quali v'è solo la versione latina. L'antologia è composta da 27 capitoli, divisi in tre sezioni tematiche: la prima (cap. 1 – 14) dedicata all'ermeneutica biblica, la seconda (cap. 15 – 20) all'apologia del cristianesimo (parti del *Contro Celso*), la terza alle grandi tematiche del libero arbitrio e della provvidenza di Dio. Sulla Filocalia si veda l'introduzione di Junod in Origène, *Philocalie 21-27 : sur le libre arbitre, introduction, texte traduction et notes* par Eric Junod, Paris, Les éditions du cerf, 1976, pp. 11-15

¹⁰⁷ Sull'astrometereologia si veda Origène *Philocalie 21-27 : sur le libre arbitre, introduction, texte traduction et notes* par Eric Junod, 1976, pp. 58 -60

<Le stelle sono state create, come ha detto lo stesso Mosè, non solo per inviare la luce sulla terra, ma per svelare i segni dell'avvenire. Dal loro sorgere e dal loro tramontare, dalle loro eclissi o ancora dalle loro apparizioni e occultazioni o da altre modifiche dei loro movimenti, l'uomo indovina che cosa accadrà, abbondanza o penuria dei raccolti, l'aumento o la perdita del bestiame... E ancora alcuni, che dalle previsioni tratte dai movimenti che si sono verificati in cielo, hanno predetto i movimenti della terra, i terremoti e mille altri fenomeni tra i più insoliti, così è scritto in tutta verità: "Gli astri servono da segni" (Gen, 1,14)>¹⁰⁸

Come si può notare da questo passo, Filone qui considera gli astri come segni dei fenomeni naturali ed atmosferici. È contrario invece ad ogni genere di causalità da attribuire agli astri. Egli rimane tuttavia nell'ambito dei fenomeni atmosferici e non si spinge a parlare della causalità degli eventi umani. Anche Origene, come si è visto, non ha nulla da obiettare circa il fatto che gli astri possano essere interpretati per trarne in un certo senso le "previsioni del tempo"¹⁰⁹, ma approfondirà il problema cercando di dimostrare come essi non possano essere letti dagli uomini per conoscere il futuro.

Clemente d'Alessandria con i suoi *Estratti di Teodoto* ci restituisce l'opinione di uno gnostico, il valentiniano Teodoto, circa il problema del fatalismo astrale. Lo gnostico Teodoto riprende la distinzione che era già dell'astrometereologia tra il *ποιεῖν* e il *σημαίνειν* applicandolo, a differenza di Filone, all'ambito dell'astrologia. "Le stesse stelle non causano nulla, ma indicano l'influenza delle potenze dominanti, come il volo degli uccelli dà un'indicazione ma non causa nulla"¹¹⁰. Se per gli gnostici, come Teodoto, c'è un fatalismo, questo fatalismo non è certamente quello astrale qui contestato, ma quello concernente la natura delle anime (egualmente combattuto da Origene). La distinzione tra il *ποιεῖν* e il *σημαίνειν*, applicato all'astrologia, oltre ad essere presente in Origene, sarà presente anche nella riflessione filosofica di Plotino. Il filosofo neoplatonico e Origene presentano inoltre, come si vedrà, diversi punti in comune nella confutazione che entrambi rivolgono al fatalismo astrale: indizio di una probabile fonte comune conosciuta forse attraverso il filosofo Ammonio¹¹¹. Questi due pensatori inoltre, a differenza dello gnostico Teodoto, sferrano il loro attacco al fatalismo astrologico per difendere un elemento fondamentale del loro sistema di pensiero: il libero arbitrio.

Per quanto riguarda l'ambito cristiano, dopo l'ammonimento contenuto nella *Didachè* pochi sono stati gli autori, tra gli apologeti, che hanno dedicato una confutazione dettagliata e una riflessione profonda su questo problema. Uno di questi è Taziano (120 ca – 180 ca) che offre nella sua *Orazione ai Greci* qualcosa

¹⁰⁸ Filone, *De Opificio mundi*, XIX

¹⁰⁹ Origene, *CC*, V, 12

¹¹⁰ Clemente, *Exc. Theod.*, 70 "τὰ δε ἄστρα, αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ, δείκνυσι δε τὴν ἐνέργειαν τῶν κυρίων δυνάμεων, ὡσπερ καὶ ἡ τῶν ὀρνίθων πτήσις σημαίνει τι, οὐχὶ ποιεῖ."

¹¹¹ La vicinanza tra le posizioni dei due potrebbe essere un elemento a favore della tesi che Ammonio, filosofo dal quale Origene si recò per avere una formazione filosofica, sia lo stesso Ammonio Sacca, maestro di Plotino.

di più di un semplice attacco all'astrologia sostenendo che essa sia opera di demoni (tematica che, come si vedrà, è presente anche in Origene) che avendola diffusa tra gli uomini hanno istituito il regno del destino e reso impossibile l'esercizio della libertà. Una posizione di tipo analogo è quella portata da Tertulliano (155 – 230) che l'attribuisce sempre ai demoni, sostenendo per di più che l'astrologia è una "curiositas"¹¹², un desiderio di conoscere insano, empio¹¹³.

Un interesse per il fatalismo astrologico tutt'altro che superficiale lo si ritrova nell'autore siriano Bardesane (154 – 222) nel suo *Libro delle leggi dei paesi*. In quest'opera pone chiaramente il problema del dominio in cui il libero arbitrio umano si trova ad operare¹¹⁴. Riassumendo quanto esposto dall'autore siriano, l'uomo, come tutti gli altri esseri viventi, è totalmente sottomesso per quanto riguarda il corpo alla necessità della natura. Il destino non può sopprimere l'azione della natura: può favorirla o contrariarla. In ogni caso, ciò che più conta per Bardesane è che l'uomo, se per quanto riguarda il corpo è sottomesso alle leggi della natura, per quanto riguarda l'anima, è totalmente libero. Bardesane fa inoltre una precisazione per quanto riguarda gli astri. Egli ritiene che i pianeti e le costellazioni dello zodiaco reggano sì il mondo, ma sotto il controllo di Dio. La loro influenza può riguardare la ricchezza, la povertà, la malattia, la salute, ma non può assolutamente interferire con la vita morale degli uomini, essa dipende solamente da loro stessi. A riprova di questo Bardesane fa riferimento all'argomentazione morale antifatalista di Carneade, oltre all'argomentazione, sempre di Carneade, dei νόμινα βαρβαρικά.

Il *Commento alla Genesi*, andato perduto, secondo la notizia che ci fornisce Eusebio di Cesarea era costituito da dodici libri, secondo quanto riferiscono Rufino e Gerolamo invece, da tredici. Si trattava di un'opera la cui stesura deve essere iniziata più o meno contemporaneamente al *Περὶ ἀρχῶν* ad Alessandria. In questo trattato infatti troviamo ben due allusioni al fatto che Origene stesse lavorando anche al *Commentario alla Genesi*¹¹⁵. L'opera fu poi conclusa quando Origene si trasferì definitivamente a Cesarea, intorno al 234-235.

Al versetto di Gen 1,14, sul quale s'innesta il discorso di Origene, sarà oggetto dell'attenzione del maestro alessandrino in un'altra opera posteriore, precisamente la *Prima omelia sulla Genesi*. Nell'omelia, composta a Cesarea dopo il 245 nell'ambito della sua attività pastorale, Origene però non accenna alle pratiche astrologiche. In questo testo, tenendo anche conto che doveva trattarsi di un'omelia che doveva essere stata pronunciata di fronte ad un'assemblea di fedeli, Origene fa un discorso di tipo diverso facendo

¹¹² Origene, non molto diversamente, definisce l'astrologia come un desiderio περίεργος (Filoc XXIII, 20)

¹¹³ Per una breve panoramica su questi autori si veda l'introduzione di Junod in Origène, Philocalie 21 – 27, 1976, pp. 36 - 42

¹¹⁴ Su Bardesane e il problema del libero arbitrio si veda Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1973, pp. 228 – 257.

¹¹⁵ Origene, Princ I, 2, 6 ; II, 3, 6

una similitudine tra le stelle, poste nel cielo per illuminare gli uomini sulla terra, e Cristo che illumina la sua chiesa.

<Come questi luminari visibili del cielo sono stati posti come segni per i tempi, i giorni e gli anni, per far luce dal firmamento del cielo a quanti sono sopra la terra, allo stesso modo Cristo, illuminando la sua Chiesa, dà dei segni, mediante i suoi precetti, affinché chi riceve il segno sappia come sfuggire all'ira che sta per venire, così che quel giorno non lo incolga come il ladro, ma piuttosto possa giungere all'anno gradito al Signore>¹¹⁶.

Origene qui non intende offrire una confutazione dell'astrologia, probabilmente poiché soltanto una piccolissima parte del suo auditorio sarebbe stata in grado di comprendere il suo discorso, opta quindi per una lettura del passo più semplice, meno impegnativa per i suoi ascoltatori.

Ben diverso invece è il tema del frammento del *Commentario alla Genesi*. Qui il motivo sostanziale che ha spinto Origene a dedicarsi ad una spiegazione di quest'espressione del passo della Genesi, chiarendo in tal modo il ruolo degli astri, viene ben spiegata da egli stesso nell'esordio del frammento.

<Non solo numerosi pagani, estranei alla fede di Cristo, si sbagliano sul problema del destino perché credono che tutto ciò che accade a loro sulla terra, sia per quanto riguarda ciascun uomo in particolare e forse anche gli animali privi di ragione, sia dovuto al rapporto tra le stelle dette erranti con le stelle dello zodiaco>¹¹⁷.

Origene vuole quindi confutare l'idea che siano gli astri a causare gli eventi. Una cosa che non deve essere assolutamente trascurata è il fatto che Origene affermi che non siano soltanto i pagani a credere nel fatalismo astrale. Nell'Alessandria di Origene sicuramente v'erano infatti dei cristiani che subivano il fascino delle dottrine astrologiche. È soprattutto per questo che Origene sente la necessità di intraprendere la sua confutazione. Per un cristiano infatti, credere che siano gli astri a causare gli eventi, significa negare totalmente il libero arbitrio (nel linguaggio di Origene τὸ ἐφ' ἡμῶν¹¹⁸) e di conseguenza il valore dell'attività morale dell'uomo. Che senso avrebbe l'agire in modo virtuoso se tutto è già stato stabilito dagli astri? Il fatalismo infatti toglie all'uomo ogni tipo di responsabilità al punto che anche le azioni riprovevoli e i

¹¹⁶ Origene, Hom Gn, I, 6

¹¹⁷ Origene, Filoc, XXIII, 1 "οὐ μόνον πολλῶν ἐθνῶν τῶν τῆς Χριστοῦ πίστεως ἀλλοτρίων σφαλλομένων εἰς τὸν περὶ τῆς εἰμαρμένης τόπον, τῇ τῶν καλουμένων πλανωμένων ἀστέρων ἐπιπλοκῇ πρὸς τοὺς ἐν τῷ ζωδιακῷ πάντων αὐτοῖς νομιζομένων συμβαίνειν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ τῶν περὶ ἕκαστον ἄνθρωπον, τάχα δε καὶ ἀλόγων ζώων"

¹¹⁸ Letteralmente "Ciò che dipende da noi". La tematica della difesa del libero arbitrio stava particolarmente a cuore ad Origene. Il primo capitolo del terzo libro del De Principiis, che se non fosse per il suo inserimento nella Filocalia grazie al quale ci è stato tramandato nell'originale greco, possederemmo soltanto nella sua versione latina, costituisce un vero e proprio trattato sul libero arbitrio. Qui la questione del libero arbitrio viene sollevata soprattutto in funzione antgnostica, in polemica con la dottrina delle diverse nature sostenuta dai valentiniani.

peccati non sono da reputarsi biasimevoli in quanto già stabilite e quindi scusabili. Per un cristiano il fatalismo porta anche come conseguenza il venir meno dell'idea per la quale ad azioni buone corrispondono premi e ad azioni cattive punizioni.

Inoltre il fatalismo astrologico avrebbe delle conseguenze più prettamente teologiche. Afferma Origene:

<E se si considerano le conseguenze proprie di questa dottrina, la fede sarebbe inutile, la venuta di Cristo inefficace come tutta l'economia della legge e dei profeti e gli sforzi degli apostoli per istituire la chiesa di Dio per Cristo>¹¹⁹.

Dal punto di vista religioso il fatalismo astrologico si presenta quindi come una vera e propria empietà. .

¹¹⁹ Origene, Filocal, XXIII, 1 "καὶ εἰ τὰ ἀκόλουθὰ τις ἑαυτῷ ἐφ' οἷς δογματίζει βλέποι, καὶ ἡ πίστις ἔσται μάταιος, ἢ τε Χριστοῦ ἐπιδημία οὐδεν ἀνύουσα, καὶ πᾶσα ἢ διὰ νόμου καὶ προφητῶν οἰκονομία, κάματοί τε ἀποστόλων ὑπὲρ τοῦ συστήσαι τὰς τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐκκλησίας"

3.2 Prescienza non significa causalità (Prescienza e predestinazione in Dio)

Origene reputa tuttavia opportuno, prima di iniziare la sua confutazione del fatalismo astrale opponendo ad esso l'idea che soltanto Dio ha una conoscenza preventiva di tutti gli eventi. Dio è l'unico ad avere una prescienza esatta degli avvenimenti futuri, ma, e questo è fondamentale ai fini della salvaguardia del libero arbitrio che ad Origene stava tanto a cuore, ciò non significa che egli sia causa di questi avvenimenti. Il fatto che Dio conosca ogni cosa, non significa che l'abbia necessariamente causata. Questo assunto diventa la base teorica su cui innestare la seguente confutazione del fatalismo astrale. Se infatti Dio conosce anticipatamente gli eventi, ma ciò non implica che egli ne sia necessariamente la causa, allo stesso modo, anche se gli astri indicano gli eventi, non significa che li causino.

Origene, adducendo ad esempio diversi episodi tratti dalla Scrittura vuole mostrare come una cosa sia l'essere a conoscenza di un qualche avvenimento futuro, un'altra è l'esserne causa. Origene porta, oltre al caso di Giuda che sarà ripreso anche più avanti nel frammento, altri esempi tratti da episodi biblici, sottolineando come alcuni fatti profetizzati e in seguito accaduti, non siano accaduti per il fatto di essere stati profetizzati: la rivelazione profetica fatta a re Geroboamo sullo scisma che creerà i due regni di Israele e di Giuda contenuta nel I libro dei Re, la profezia su Ciro eletto dal Signore a regnare su molte nazioni pur non essendo ebreo in Isaia, la profezia sulla caduta dei grandi imperi della storia nel libro di Daniele e infine l'annuncio della distruzione di Gerusalemme preannunciato da Cristo.

Questa sorta di preludio alla vera e propria confutazione al fatalismo di Origene, porta inevitabilmente ad una tematica non affatto secondaria nell'autore alessandrino: il rapporto tra provvidenza e prescienza divina e di queste ultime col libero arbitrio. Origene parla di provvidenza col termine classico *πρόνοια* o più spesso con *οἰκονομία*. Dio infatti si presenta come *un sapiente amministratore che dispone tutto secondo un piano mirante al bene*¹²⁰. La sua azione volta a questo fine si configura, nel pensiero origeniano, come un'educazione progressiva per il ritorno ad una piena comunione con il Logos divino. L'azione provvidenziale di Dio si svolge tuttavia nella salvaguardia più totale del libero arbitrio. Allo stesso modo la prescienza divina, presupposto fondamentale ai fini della riuscita del disegno provvidenziale non va ad intaccare il libero arbitrio. Origene qui si colloca in quella che era già stato il dibattito filosofico contro il determinismo stoico e che aveva avuto tra i suoi protagonisti filosofi come Carneade e Alessandro di Afrodisia, al quale Origene sembra rifarsi su questa tematica. Prima di passare all'analisi del secondo punto dell'argomentazione di Origene contro il fatalismo astrale, è opportuno fare un accenno ad un altro tema, strettamente legato a quello appena esposto della prescienza, ovvero quello della predestinazione.

¹²⁰ Perrone, *Provvidenza/Prescienza* in Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere a cura di Adele Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000

Per quanto riguarda questa tematica della predestinazione, Origene ne tratta in un altro capitolo della *Filocalia*, il XXV: un frammento del *Commento ai Romani*. Il ragionamento di Origene muove a partire da un'espressione di Paolo in Rm 1,1 il quale afferma di essere "prescelto per annunciare il vangelo di Dio". Origene qui intende dimostrare come anche l'essere prescelti da Dio per un determinato compito non implichi un annullamento del libero arbitrio. L'obiettivo polemico qui non è l'astrologia, bensì la dottrina gnostica delle nature¹²¹. Origene porta avanti la sua dimostrazione mostrando come la predestinazione implichi, e qui ci si ricollega con quanto già detto, la prescienza di Dio. Per Origene prima della predestinazione vi è la prescienza: egli non avrebbe predestinato se prima non avesse preconosciuto. Con un ragionamento analogo a quanto viene fatto nel capitolo XXIII della *Filocalia* per la prescienza in relazione al realizzarsi degli eventi (affermazione che definisce "paradossale, ma vera"), per Origene un determinato avvenimento non si determina in virtù della preconoscenza di Dio, ma poiché esso si determina, Dio lo preconosce. L'uomo quindi non è propriamente predestinato da Dio, ma Dio predestina l'uomo in quanto egli si è liberamente autopredestinato. Anche in questo caso il libero arbitrio viene conservato, non v'è spazio per alcun determinismo.

¹²¹ Si tratta della dottrina delle nature sostenuta dagli gnostici valentiniani alla quale Origene fa spesso riferimento nel *De Principiis*. Secondo questa dottrina gli uomini erano predestinati o meno alla salvezza in base alla natura alla quale appartenevano. Tre erano i tipi di natura: uomini spirituali, destinati alla salvezza, uomini psichici che potevano determinarsi nel bene o nel male con una conseguente ricompensa finale (in una condizione comunque inferiore rispetto a quella riservata agli spirituali) o punizione, gli uomini illici destinati alla dissoluzione totale. Si può ben comprendere come, con una concezione di questo tipo, il libero arbitrio venisse notevolmente messo in secondo piano. Per un maggiore approfondimento sulla relazione tra Origene e gli gnostici si veda Norelli, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio e la polemica di Origene* in Perrone (a cura di), *Il cuore indurito del faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova, Marietti, 1992, pp. 1 -30

3.3 Il vocabolario stoico di Origene

Prima di passare a vedere le argomentazioni di Origene nei confronti del fatalismo è interessante far osservare un particolare. Origene nel *Commento alla Genesi*, si oppone a posizioni di tipo deterministico che sono tipiche dell'astrologia in modo specifico ma che, come si è visto, molto simili erano caratteristiche se non costitutive, del pensiero stoico. Origene nel cap. XXIII della Filocalia, pur non facendo riferimento direttamente agli stoici, nei fatti si oppone anche a quello che era stato un caposaldo della loro filosofia. Nonostante questo, la definizione che Origene fornisce del libero arbitrio in De Principiis III, 1 e che si ritrova similmente nel VI cap. del *De Oratione*, avviene attraverso l'impiego di una terminologia tratta dallo stoicismo, probabilmente da Crisippo¹²². Il libero arbitrio viene definito da Origene a partire dai diversi tipi di movimento.

<Delle cose soggette a movimento alcune ne hanno in sé la causa, altre ricevono il movimento soltanto dall'esterno... Degli esseri che hanno in sé il principio del movimento dicono che alcuni si muovono per sé (ἐξ ἑαυτῶν), altri da sé (ἀφ' ἑαυτῶν): per sé gli esseri privi di anima, da sé quelli dotati di anima. Gli esseri dotati di anima si muovono da sé, allorché sopravviene una rappresentazione (φαντασία) che provoca un impulso (ὁρμή). In alcuni poi di questi esseri animati nascono rappresentazioni che provocano l'impulso grazie a naturale capacità di rappresentazione che sistematicamente provoca l'impulso... Invece l'animale razionale oltre la capacità rappresentativa possiede anche la ragione (λόγος), che giudica le rappresentazioni respingendone alcune ed accettandone altre.>¹²³

I termini riportati in greco erano comuni nel lessico stoico, in particolare erano presenti in Crisippo, filosofo i cui scritti potrebbero essere stati conosciuti da Origene in modo diretto. Questa conoscenza diretta, secondo Jackson, sembra essere confermata dal fatto che nel *Contro Celso* Origene menzioni Crisippo per ben otto volte¹²⁴. Agli inizi del XX secolo, Von Arnim, nella sua redazione degli *Stoicorum Veterum Fragmenta (STV)*, ha addirittura ritenuto che Origene citi Crisippo per settanta volte. Secondo Von Arnim infatti ogni qualvolta che Origene nei suoi scritti dice "gli stoici" farebbe riferimento a Crisippo¹²⁵. Seguendo il parere di Von Arnim, anche Amand è propenso a ritenere che Origene abbia sicuramente conosciuto

¹²² Si veda sul problema della derivazione stoica del vocabolario di Origene per la definizione del libero arbitrio Calonne, *Le libre arbitre selon Origène* in Buletin de littérature ecclésiastique 89 (1988), pp. 243 – 262 e Jackson, *Sources of Origen's doctrine of Freedom*, 1966

¹²³ Origene, Princ III, 1, 2-3

¹²⁴ Si veda Jackson, *Sources of Origen's doctrine of Freedom*, 1966, p. 20. Jackson non esclude tuttavia che la conoscenza di Crisippo da parte di Origene avesse potuto essere anche indiretta, mediata dagli scritti di Epitteto.

¹²⁵ Dorival, *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in Origeniana quinta, p.196

molto di Crisippo e che *quasi tutta la sua terminologia antropologica, compresa la formula τὸ ἐφ' ἡμῶν, derivi da quella di Crisippo*¹²⁶.

Origene fa propria, quantomeno per dare una spiegazione del libero arbitrio, la dottrina della conoscenza stoica per la quale mentre gli animali irrazionali rispondono per natura all'impulso provocato da una rappresentazione¹²⁷, gli uomini, dotati di ragione, possono scegliere il loro comportamento nei confronti degli impulsi che si presentano loro. L'uomo dunque, pur non avendo responsabilità sugli impulsi che gli si propongono, è pienamente responsabile del modo con cui ci si rapporta ad essi. Questo è l'ambito di "ciò che dipende da noi" (τὸ ἐφ' ἡμῶν). Una volta presa in prestito questa terminologia stoica però Origene si dissocia nettamente proprio su questo punto con quanto sostenuto da Crisippo. Lo stoico riteneva che "ciò che dipende da noi" avviene in base alla natura di ciascuno¹²⁸, natura che tuttavia trae la sua ragion d'essere dal destino stesso. In questo modo non si può parlare di una vera e propria responsabilità per l'uomo, si è ancora nell'ambito del determinismo. Per Origene invece l'uomo, o meglio tutte le creature razionali, dotate di libero arbitrio sono pienamente responsabili delle loro scelte. Non si può accostare la dottrina del libero arbitrio di Origene a quella di Crisippo. I λογικοί hanno avuto la responsabilità delle loro scelte fin dalla loro creazione, loro è stata la responsabilità della caduta e sempre loro è da attribuire la colpa se in mondi successivi la loro situazione peggiora¹²⁹.

Dopo aver indugiato, forse troppo, su questi aspetti del pensiero di Origene che anche se non riguardano in modo diretto la problematica del fatalismo, consentono di comprendere appieno l'importanza che Origene attribuisce al libero arbitrio, è giunto il momento di affrontare la critica vera e propria che il pensatore Alessandrino rivolge all'astrologia e ai suoi effetti sul ruolo del libero arbitrio.

¹²⁶ Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, p. 293

¹²⁷ Origene porta l'esempio del ragno che tesse la tela e dell'ape che plasma la cera (Princ III, 1, 2)

¹²⁸ Si veda Bugar, *Where does free will come from? Some remarks concerning the development of the concept of human autonomy before Origen*, in *Origeniana nona*, p. 632

¹²⁹ L'idea che gli esseri razionali siano sempre responsabili delle loro scelte si ritrova nell'ipotesi origeniana delle "cause precedenti". Nel contesto della successione dei mondi, ipotizzata da Origene, se una creatura razionale si trova in una condizione peggiore rispetto alla condizione nel mondo precedente, la causa può essere individuata nella cattiva condotta tenuta da questa creatura in un mondo precedente. Le colpe sono in un certo senso trans-epocali e si ripercuotono sulle condizioni successive. Nel *De Principiis* con questa ipotesi Origene riesce a spiegare alcuni episodi biblici altrimenti poco chiari, uno per tutti, il fatto che Dio preferisca Giacobbe ad Esaù prima ancora della loro nascita. (Princ II, 9, 7)

3.4 I quattro punti della confutazione di Origene

Dopo aver esposto le conseguenze del fatalismo astrale e l'importanza della prescienza di Dio nei primi cinque paragrafi del frammento del *Commento alla Genesi*, Origene stesso struttura la sua argomentazione in quattro parti, ciascuna dedicata ad un diverso aspetto del problema:

1. Come è salvaguardato il nostro libero arbitrio (τὸ ἐφ' ἡμῶν σώζεται), essendo posta dall'eterno la prescienza di Dio delle azioni che devono essere realizzate da ciascuno?
2. Come gli astri non sono i fattori causali (ποιητικοί) degli avvenimenti umani, ma solo segni (σημαντικοί)
3. Che gli uomini non possono avere una conoscenza esatta dei segni, che è, invece, riservata alle potenze superiori
4. Perché Dio ha creato i segni per la conoscenza delle potenze?¹³⁰

3.4.1 La conciliazione della prescienza divina con il libero arbitrio (par. 7 -11)

Il primo punto della trattazione non riguarda direttamente il problema dell'astrologia, ma la prescienza di Dio. Dopo averne parlato già nelle righe precedenti, qui vi ritorna nuovamente con un particolare occhio di riguardo circa il ruolo del libero arbitrio in relazione ad essa. Origene inizia elencando le opinioni di "alcuni Greci" che "pensano che gli avvenimenti siano sottoposti alla necessità e che non resti niente del nostro libero arbitrio se Dio conosce in anticipo il futuro"¹³¹. Junod nota come questa dottrina non sia riscontrabile in nessuno dei trattati antichi sul destino che ci sono pervenuti e ipotizza che questi Greci a cui Origene si riferisce, possano essere gli avversari accademici della dottrina di Crisippo¹³². Sicuramente, se si tratta di un riferimento a delle opinioni di accademici, non rientra tra queste quella di Carneade che, come è stato in precedenza fatto notare, fu uno dei più grandi critici di Crisippo e le sue argomentazioni sono riprese proprio in questo testo da Origene. Origene in questa prima parte dell'argomentazione intende dimostrare come la conoscenza di tutti gli eventi da parte di Dio non abbia come conseguenza il realizzarsi di questi eventi: la prescienza non sta in un rapporto causale con l'avverarsi degli eventi.

Per Origene la prescienza non è la causa degli avvenimenti, ma al contrario "l'avvenimento futuro è causa della prescienza che lo riguarda"¹³³. In altre parole niente avviene solo perché è conosciuto da Dio, ma poiché avviene, è conosciuto precedentemente da Dio (Il procedimento utilizzato qui da Origene è analogo a quello impiegato nel capitolo XXV della Filocalia per definire il rapporto tra preconnoscenza e

¹³⁰ L'argomentazione viene così suddivisa in Filoc, XXIII, 6

¹³¹ Origene, Filoc, XXIII, 7

¹³² Si veda la nota 1 in Origène, Philocalie 21 -27, pp. 152 -153

¹³³ Origene, Filoc, XXIII, 8 "τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν"

predestinazione). Origene definisce questa sua affermazione “paradossale, ma vera¹³⁴”: è paradossale perché se Dio conosce in anticipo le cose, questa sua conoscenza anticipa il futuro, ma allo stesso tempo il futuro deve precedere il conoscere per poterlo determinare¹³⁵. L’esempio più rilevante portato da Origene è quello del tradimento di Giuda.

<Se è possibile che Giuda sia un apostolo come Pietro, è possibile che Dio pensi che Giuda resterà un apostolo come Pietro. Se è possibile che Giuda sia un traditore, è possibile che Dio pensi che sarà un traditore. Se Giuda è un traditore, Dio, grazie alla sua prescienza delle due possibilità menzionate.. saprà in anticipo che Giuda sarà un traditore>¹³⁶

L’episodio del tradimento di Giuda viene menzionato, sempre riguardo il problema del rapporto tra prescienza e libero arbitrio, all’interno del *Contro Celso*. Secondo le parole di Celso, così come sono riportate da Origene:

<Egli ha predetto queste cose in quanto era Dio ed era assolutamente necessario che ciò che era stato predetto avvenisse. Dunque un Dio ha condotto i suoi discepoli e i suoi interpreti, con i quali mangiava e beveva, al punto da farli diventare empi e scellerati, lui che avrebbe dovuto soprattutto beneficiare tutti gli uomini e specialmente i suoi commensali... lo stesso Dio ha cospirato contro i suoi compagni rendendoli traditori ed empi>¹³⁷

Celso è fautore dell’idea per la quale la prescienza divina implica la causalità. Nel rispondergli Origene sostiene ancora una volta che prescienza non implica causalità. Non fa inoltre riferimento soltanto al tradimento di Giuda, ma adduce a prova di questo un episodio tratto dalla tragedia greca: la profezia fatta da Apollo a Laio, padre di Edipo sul fatto che se avesse avuto un figlio, costui lo avrebbe ucciso. L’oracolo di Apollo non imponeva a Laio di avere figli, gli lasciava la possibilità di non generarli: il suo libero arbitrio rimaneva intatto. L’episodio della profezia fatta a Laio viene impiegata con il medesimo obiettivo di dimostrare la fallacia del determinismo nel trattato *Sul destino* di Alessandro di Afrodisia¹³⁸, autore che probabilmente Origene conosceva. V’è tuttavia una sottile differenza rispetto a quanto Alessandro sosteneva nel suo trattato. Mentre per il filosofo peripatetico la prescienza divina era solamente prescienza dei contingenti in quanto tali (conoscono un evento futuro come qualcosa che può accadere o no, non come qualcosa di determinato), per Origene la conoscenza che Dio ha di un evento futuro è precisa, ma non significa che quell’evento fosse necessario.

¹³⁴ Origene, Filoc, XXIII, 8 “παρὰδοξότερον μὲν ἀληθές”

¹³⁵ Lo stesso discorso sulla prescienza e libero arbitrio la si ritrova nel *De oratione* (De Orat. VI, 3)

¹³⁶ Origene, Filoc, XXIII, 9

¹³⁷ Origene, CC, II, 20

¹³⁸ Alessandro di Afrodisia, De fato, 31

I compilatori della Filocalia, osservando come questo tema della prescienza ritornasse anche in questi passi del Contro Celso, hanno ben pensato di estrapolarli dal loro contesto originario per collocarli tra il primo e il secondo punto dell'argomentazione di Origene del frammento del *Commento alla Genesi*. (par. 12 -13)

Il rapporto tra libero arbitrio umano e Dio costituisce un problema molto delicato che viene esplicitamente trattato da Origene nel trattato sul libero arbitrio, contenuto in *De Principiis* III, 1, 10-14.

3.4.2 Gli astri non sono cause, ma segni (par. 14 – 16)

La confutazione del capitolo XXIII della Filocalia prosegue, dopo la breve parentesi costituita dai passi estratti dal *Contro Celso*, nel secondo punto col dimostrare come gli astri siano segni e non cause. Origene muove un'argomentazione puramente logica nei confronti della pratica astrologica. Essa, ritenendo le stelle come le cause degli avvenimenti, ha la grande presunzione di poter leggere negli astri non soltanto il futuro, ma anche il passato. Origene fa notare che ogni causa deve sempre precedere il suo effetto. In questo caso accade l'esatto contrario e questo basterebbe a dimostrare la fallacia dell'astrologia. Origene infatti fa notare come gli astrologi abbiano ad esempio la pretesa di poter conoscere dall'oroscopo di un individuo le qualità del padre, della madre o dei fratelli maggiori.¹³⁹ Tuttavia se qualcuno avanzasse l'ipotesi per cui gli astri sono causa soltanto degli eventi futuri, mentre di quelli passati sono soltanto i segni, dovrebbe spiegare perché alcuni fatti sono causati dagli astri, mentre altri no. A questo punto è costretto a riconoscere che nessun evento umano è causato dagli astri.

Origene ribadisce per cui il concetto degli astri come segni, portando la metafora del cielo inteso come un libro che contiene profeticamente l'avvenire. A questo riguardo Origene cita un testo apocrifo: *La preghiera di Giuseppe*: libro del quale non abbiamo alcuna informazione, è totalmente perduto ed Origene è l'unico autore che ne parla. In questo testo Giacobbe direbbe: "Ho letto sulle tavolette del cielo tutto ciò che accadrà a voi e ai vostri figli¹⁴⁰". *La preghiera di Giuseppe* è probabilmente un testo della letteratura apocalittica giudaica: l'idea delle "tavolette celesti" emerge infatti anche in altri testi di questa letteratura come i libri di *Enoch*, dei *Giubilei* e il *Testamento dei dodici patriarchi*.¹⁴¹ Se l'idea degli astri come segni era già presente nel mondo greco a partire dall'astrometereologia, la concezione degli astri come lettere, come libri da leggere, è di origine orientale, babilonese. Gli ebrei avrebbero l'avrebbero di seguito appresa e trasferita nella loro letteratura apocalittica e da qui sarebbe giunta fino ad Origene. Origene porta inoltre a dimostrazione di questa concezione anche dei passi tratti dai profeti come *I cieli si avvolgono come un libro* (Is, 34,4) e *Non abbiate paura dei segni del cielo* (Ger 10,2)

¹³⁹ Origene, Filoc, XXIII, 14

¹⁴⁰ Origene, Filoc, XXIII, 15 " Ἀνέγων γὰρ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ ὅσα συμβήσεται ὑμῖν καὶ τοῖς υἱοῖς ὑμῶν"

¹⁴¹ Origène, Philocalie 21-27 : sur le libre arbitre, p. 61

Origene tuttavia non si ferma qui nella sua confutazione alla causalità astrale. Se si ammette che le configurazioni astrali di un tal individuo ad esempio determinino la sua morte per mano dei briganti, questo dato dovrebbe essere presente anche negli oroscopi dei suoi parenti ed amici. È una cosa inverosimile che le diverse configurazioni astrali di parenti e amici di questo tale determinino tutte la sua morte. Inoltre se a causare la morte è propriamente soltanto la configurazione astrale del diretto interessato, le configurazioni astrali dei suoi parenti e amici sarebbero soltanto segni e non cause della sua morte. Com'è possibile allora che gli astri a volte siano cause, altre segni?¹⁴² La cosa non sussiste. È da sottolineare come Origene, in questo suo scritto, non si limiti a smentire la veridicità delle previsioni astrologiche attraverso dei semplici riferimenti biblici, ma porti a sostegno della sua tesi delle argomentazioni razionali che potrebbero essere tenute in considerazione anche da non credenti. Questo, oltre ad essere una prova della grande preparazione culturale del maestro alessandrino, può essere una spia dell'importanza che Origene conferiva al bisogno di confutare il fatalismo astrologico.

Origene introduce poi l'argomento dei νόμινα βαρβαρικά¹⁴³ (costumi stranieri). Gli astri non possono aver causato presso tutte le persone di un determinato popolo un determinato costume. Gli ebrei in Giudea praticano la circoncisione nell'ottavo giorno dalla nascita, gli Ismaeliti d'Arabia la praticano nel terzo anno d'età, gli Etiopi tagliano la rotula e le Amazzoni il seno (sono esempi portati da Origene), "come possono gli astri produrre tali effetti tra i diversi popoli?"¹⁴⁴

A riprova dell'assurdità della causalità degli astri, Origene porta in causa altre forme di divinazione in voga nell'universo religioso del paganesimo. Perché agli oroscopi si conferisce un potere di causalità, mentre ad altre pratiche divinatorie come l'arte degli auguri¹⁴⁵ o la lettura delle interiora degli animali sacrificati no?

3.4.3 Agli uomini non è dato comprendere il significato dei segni celesti (par. 17 – 19)

Detto questo rimane un problema fondamentale, che costituisce il terzo punto dell'argomentazione di Origene: se gli astri sono segni (σημεῖα), bisogna stabilire se e come questi segni possono essere compresi dagli uomini. Come si vedrà Origene sosterrà che questi segni non possono essere compresi dagli uomini e che quindi l'astrologia è una scienza fallace e di conseguenza inutile.

¹⁴² Origene, Filoc, XXIII, 16

¹⁴³ Questo argomento, come si è visto, risale al filosofo Carneade e si ritrova anche nello scrittore cristiano siriano Bardesane.

¹⁴⁴ Origene, Filoc XXIII, 16 "Πῶς γὰρ ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ἀστέρες τοῖσδε τοῖς ἔθνεσιν"

¹⁴⁵ Per quanto riguarda l'arte degli auguri cioè l'ornitomanzia, il saper leggere gli eventi futuri dal volo degli uccelli, Origene dedica una lunga critica nel Contro Celso. (CC, IV, 90-92). Il pagano Celso difendeva questa pratica sostenendo che gli uccelli, maggiormente vicini a Dio rispetto all'uomo, avrebbero in virtù di questa vicinanza, la capacità di predire il futuro. Origene contesta innanzitutto il fatto che gli uccelli siano più vicini a Dio: infatti in quanto irrazionali essi non sono solo privi di ragione, ma anche privi della partecipazione al logos divino. Inoltre, secondo il maestro alessandrino, il loro predire il futuro sarebbe dovuto alla presenza dei demoni che, impossessandosi dei corpi dei volatili, spingono gli uomini nella loro brama di conoscenza del futuro, allontanandoli dal vero Dio.

Inizia questa confutazione mostrando l'impossibilità di precisione nel rapportare il momento della nascita di un individuo con la posizione degli astri. Nel farlo Origene mette in campo quelle che, senza alcun dubbio, possiamo chiamare vere e proprie conoscenze scientifiche¹⁴⁶. Gli astrologi, sostiene Origene, non sono in grado di stabilire la precisa posizione degli astri al momento della nascita di un individuo e di conseguenza il comprendere precisamente il destino di costui. Il caso della nascita di due gemelli è ancora più significativo: non si può sostenere che il loro destino sarà identico, ma nemmeno si riesce a cogliere la differente configurazione che è mutata nel brevissimo lasso di tempo tra la nascita del primo dal secondo. A rendere impossibile la precisione interviene inoltre la precessione degli equinozi. Fu un astronomo antico, Ipparco di Nicea, vissuto nel II sec a.C a scoprire questo fenomeno, in seguito ribadito da Tolomeo nel II sec d.C. nel suo *Almagesto*. Secondo Ipparco le stelle fisse compiono un movimento d'insieme costituito da due rotazioni: una è quella dell'alternarsi del giorno e la notte, l'altra è una rotazione da occidente ad oriente. In virtù di questi due tipi di rotazione la terra instaura un rapporto variabile con gli astri della sfera celeste per cui all'equinozio di primavera la posizione del sole in rapporto alle costellazioni subisce un certo mutamento (di circa 1 grado ogni 72 anni). Di conseguenza, per Origene, gli astrologi sarebbero incapaci di calcolare con esattezza la posizione degli astri nella sfera dello zodiaco. Origene si dimostra un uomo di cultura immensa: non si accontenta di portare a sostegno delle proprie convinzioni delle motivazioni logico-filosofiche, ma anche delle nozioni di carattere prettamente scientifico.

Origene tuttavia è pur sempre un autore cristiano e non rinuncia nemmeno in questa circostanza di far ricorso alla Scrittura. Questo è un punto fermo in Origene: è sempre la Scrittura a costituire l'*auctoritas* su cui fondare le proprie argomentazioni. In particolare Origene riporta le parole che il profeta Isaia, il quale sapeva del fatto che i segni degli astri non possono essere compresi, e così si rivolge a Babilonia: "Si presentino e ti salvino gli astrologi del cielo, i quali ti annunciano che cosa ti capiterà¹⁴⁷". Per Origene ogni tentativo da parte degli uomini di conoscere il linguaggio delle stelle si configura anche come un atto di superbia, di insana curiosaggine. L'aggettivo con il quale vengono definiti gli uomini dediti all'astrologia è *περίεργος*¹⁴⁸. Il vocabolo indica il "curioso" in senso fortemente spregiativo, colui che desidera un sapere illegittimo e sacrilego.

La negazione della capacità umana di leggere i segni del cielo tuttavia sembra in netta contraddizione con quanto Origene aveva precedentemente affermato a proposito di Giacobbe citando *La preghiera di Giuseppe*. Origene afferma che nel caso di Giacobbe la lettura dei segni del cielo sarebbe potuta avvenire in virtù del fatto che egli era superiore alla semplice condizione umana in quanto godeva di un mandato divino. È proprio di queste condizioni eccezionali nelle quali, in accordo necessario con la

¹⁴⁶ Dell'importanza dell'astronomia nella formazione di Origene, si veda il primo capitolo.

¹⁴⁷ Origene, *Filoc*, XXIII, 18 "Στήτωσαν καὶ σωσάτωσάν σε οἱ ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ, ἀναγγειλάτωσάν σοι τί μέλλει ἐπὶ σε ἔρχεσθαι"

¹⁴⁸ Origene, *Filoc*, XXIII, 20

volontà di Dio, si sono potuti leggere i segni celesti, che Origene dedica l'ultima parte della sua argomentazione.

3.4.4 Dio concede alle potenze la comprensione dei segni astrali

Dio per Origene concede alle creature superiori all'uomo e in alcuni rari casi ad alcuni uomini questo potere di leggere i segni del cielo. Qual è allora lo scopo di Dio nell'aver creato questi segni?

La prima risposta che Origene fornisce a riguardo è che Dio abbia voluto in tal modo dar prova della propria potenza. Origene fa un'analogia con l'espressione contenuta in Rm 9,17 e che riprende un episodio dell'Esodo "Proprio per questo ti ho suscitato, per mostrare in te la mia potenza e affinché il mio nome sia proclamato in tutta la terra". Dio quindi, come nel caso del suo atteggiamento verso il faraone, avrebbe creato gli astri innanzitutto per dare testimonianza della propria potenza.

Di maggiore interesse è la seconda motivazione fornita da Origene per spiegare il motivo della creazione degli astri. Origene fa un parallelismo nel rapporto che intercorre tra uomini e Scrittura ed angeli e libro del cielo. Come gli uomini dispongono della Bibbia così gli angeli, creature superiori all'uomo, dispongono del cielo come di un libro sacro. Ancora una volta quindi, alla fine della trattazione, ritroviamo la tematica delle stelle intese come dei segni, l'idea degli astri come portatori di significato.

In conclusione di questo capitolo dedicato al capitolo XXIII della Filocalia, è opportuno specificare che, essendo un testo estrapolato da un commentario biblico, non si rivolgeva ad un pubblico di massa, ma ad una ristretta cerchia di cristiani che intendevano approfondire maggiormente lo studio delle Scritture. Tenendo conto di questo particolare ci accingiamo ora a prendere in considerazione i pareri sull'astrologia espressi da Origene nelle omelie, le quali, al contrario dei commentari biblici, si rivolgevano ad un pubblico vasto ed eterogeneo quale poteva essere la comunità cristiana di Cesarea nella sua globalità.

4. L'astrologia nelle omelie e nel Contro Celso

4.1 Gli attacchi alle pratiche astrologiche nelle omelie

Tra le tante accuse che nel V secolo, nel corso della controversia origenista, i detrattori di Origene rivolgevano al maestro alessandrino c'era anche quella di aver approvato la divinazione e di credere nell'astrologia. Era un'accusa molto grave, che faceva di Origene una sorta di "filopagano"¹⁴⁹, ma che era assolutamente priva di fondamento; si trattava di accusa volta ad infangare ulteriormente la figura di Origene, già abbastanza contestata. Gerolamo, grande contestatore di Origene, in una sua lettera (Ep. 92, 2), riportando a sua volta una lettera di Teofilo di Alessandria, scrive: "Praescientiam quoque futurorum, quae soli Domini nota est, stellarum motibus tribuit, ut ex earum cursu et varietate formarum daemones futura cognoscant"¹⁵⁰ Si è già visto come quest'accusa non abbia riscontro nelle opere di Origene, anzi, come al contrario Origene si opponga più volte alle pratiche astrologiche. Questo accade anche nella sua attività di predicatore a Cesarea¹⁵¹.

<Il fedele non prende nemmeno una goccia dalla scienza del diavolo, dall'astrologia, dalla magia e da qualsiasi insegnamento contrario a ciò che insegna la pietà nei confronti di Dio.>¹⁵²

In questo modo Origene si rivolgeva ai propri ascoltatori della chiesa di Cesarea. Egli non esita di lanciare i suoi strali nei confronti di ogni pratica di tipo magico e divinatorio. La ragione di questi attacchi va ricercata soprattutto nel fatto che il pubblico nei confronti del quale rivolgeva le proprie parole, era composto prevalentemente di persone la cui cristianizzazione era un fatto recente¹⁵³ e nella quali l'abitudine nei confronti di certe pratiche non era scomparsa.

Origene rimprovera coloro che sono soliti rivolgersi ai cosiddetti "Chaldei", vocabolo col quale venivano indicati maghi, indovini, astrologi che elaboravano oroscopi e che erano presenti un po'ovunque nell'antichità. In verità il termine "Chaldei", come si è visto, in origine designava i membri della classe

¹⁴⁹ Origene, nonostante il nome di chiara derivazione pagana (Origene significa qualcosa come "stirpe di Horus") era nato da genitori cristiani, non era un convertito.

A fare di lui un filopagano fu però soprattutto il suo evidente interesse per la filosofia greca che, come si è visto, è molto presente nel suo pensiero.

¹⁵⁰ Gerolamo, *Ep. 92, 2*, cit. in Sardella T., 1989, p 281

¹⁵¹ Origene intorno al 231-232 è costretto ad abbandonare Alessandria in seguito a dei duri contrasti sorti con il vescovo Demetrio. Si trasferisce quindi a Cesarea di Palestina, accolto dai vescovi Alessandro di Gerusalemme e Teoctisto di Cesarea che in occasione di una sua precedente visita avevano già avuto l'occasione di apprezzarlo e di consacrarlo sacerdote. Qui Origene fondò una sua nuova scuola e si dedicò parecchio all'attività omiletica.

¹⁵² Origene, *Hom in Num XII, 4* "Non enim ultra disciplinae diabolicae, non astrologiae, non magicae, non ullius omnino doctrinae, quae contra Dei pietatem aliquid doceat, poculum sumet fidelis"

¹⁵³ Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano, Franco Angeli, 1987, p. 129

sacerdotale di Babilonia, dediti allo studio e all'adorazione degli astri. In un passo del *Contro Celso* Origene, rispondendo al suo avversario pagano, lascia trasparire un certo disprezzo verso costoro, che al contrario venivano lodati da Celso.

<Successivamente, a Celso è sembrato opportuno dire che “i popoli più divinamente ispirati dall’inizio furono i Caldei”, dai quali si è diffusa fra gli uomini l’ingannevole arte degli oroscopi>¹⁵⁴

In seguito, nel mondo romano, con questo sostantivo s’indicavano, a prescindere dalla loro provenienza, coloro che si dedicavano all’elaborazione di oroscopi e alla lettura degli astri. È contro il rivolgersi a costoro che s’indirizzano i rimproveri di Origene. Non a caso nelle *Omelie su Geremia* l’espressione “terra dei Caldei” viene letta come la credenza nell’astrologia, nel fatto che siano gli astri le cause degli avvenimenti sulla terra. Afferma Origene:

<Se qualcuno di voi segue i deliri degli astrologi, è nella terra dei Caldei. Se qualcuno calcola il giorno della nascita e, credendo ai vari ragionamenti sulle ore ed i momenti della nascita, accetta la dottrina secondo cui le varie configurazioni delle stelle rendono gli uomini lussuriosi, adulteri, casti o qualsiasi altra cosa, costui è nella terra dei Caldei>¹⁵⁵.

Poche righe più avanti Origene sostiene che il vero cristiano è colui che rifiuta l’astrologia.

<Colui che disprezza il calcolo degli oroscopi, che gli contrappone la dottrina della verità, che dimostra che nulla di ciò che dicono gli astrologi è vero, che insegna che “i giudizi di Dio sono impenetrabili” (Rom. 12, 33) e non possono essere compresi dagli uomini, che afferma che gli astri non sono le cause di ciò che avviene sulla terra e soprattutto di ciò che avviene ai cristiani, costui esegue l’ordine del Signore. Certi poi ritengono che si diviene cristiani in virtù dei corsi degli astri¹⁵⁶. Chiunque di voi abbia tali sentimenti, chiunque di voi abbia tali credenze, è nella *terra dei caldei*. Quando dunque Dio minaccia quelli che si trovano nella *terra dei caldei*, minaccia spiritualmente quelli che hanno consacrato se stessi alle genealogie e al fato, asserendo che tutto ciò che accade tra i mortali dipende o dai movimenti degli astri o dalla necessità del fato. Ma il Dio di Abramo, volendo farlo avanzare verso cose migliori gli disse: *Io sono colui che ti trae fuori dalla terra dei caldei*. Potente infatti è Dio, così da concedere anche a noi di uscire dalla *terra dei caldei*. >¹⁵⁷

¹⁵⁴ Origene, CC, VI, 80

¹⁵⁵ Origene, Hom in Ier, L, 3, 4

¹⁵⁶ Un’affermazione analoga viene fatta da Origene all’inizio del frammento del *Commento alla Genesi* che è stato analizzato precedentemente. Elencando le assurdità di cui il determinismo astrologico è foriero afferma che “Un’altra conseguenza di questi ragionamenti atei ed empici: si dice che i credenti credano in Dio perché sono guidati dagli astri” (Fil XXIII, 1).

¹⁵⁷ Origene, Hom in Ier L, 3, 4

Il desiderio di conoscere il futuro, attraverso tutte le forme di divinazione, tra le quali rientra anche l'astrologia, è considerato da Origene come qualcosa di indebito, di insano. Tutto ciò che è necessario sapere circa l'avvenire è stato comunicato da Dio per mezzo dei profeti attraverso lo Spirito Santo.¹⁵⁸ Per Origene il cedere alla queste pratiche non significa soltanto cedere alla curiosità, ma di fatto significa un ritorno alle pratiche pagane, una sorta di atto d'apostasia.

Nelle omelie appare un Origene diverso da quello del *De Principiis* e del *Commento alla Genesi*. I nodi teorici più importanti che qui aveva esposto: il ritenere gli astri esseri animati razionali e il fatto che essi siano in grado di indicare il futuro alle potenze superiori vengono taciuti¹⁵⁹. Qui è più tradizionale nei suoi attacchi all'astrologia. Questo è facilmente spiegabile tenendo conto del pubblico a cui le omelie erano rivolte. Si trattava sicuramente di un pubblico eterogeneo tra cui rientravano anche i cosiddetti "semplici". L'espone di fronte a costoro i concetti suddetti, data la loro impreparazione culturale, avrebbe potuto scandalizzarli. Inoltre Origene probabilmente evitava all'interno della sua attività omiletica di toccare certi temi per non esporsi a critiche come quelle che gli imputavano un eccessivo impiego della filosofia greca.

¹⁵⁸ Si veda Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, 1987, p. 144

¹⁵⁹ Si veda Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, 1987, p. 135

4.2 L'astrologia come pratica ispirata dai demoni

Un primo elemento che nel pensiero di Origene avvicina gli astri ai demoni è innanzitutto la possibilità che i demoni siano delle stelle cadute: in seguito al loro peccato sarebbero state degradate alla loro attuale condizione. Troviamo questa concezione due volte nell'opera di Origene: nel commento ad Ezechiele e negli Scolii sull'Apocalisse¹⁶⁰. Origene nel Commento ad Ezechiele, interpreta Isaia 14, 12 in cui si fa riferimento alla caduta della "stella del mattino" identificando la stella con Satana della cui caduta dal cielo si parla in Lc 10, 18. Negli scolii sull'Apocalisse commentando l'episodio del combattimento tra Michele e i suoi angeli e il drago e i suoi angeli (Apoc. 12, 7 – 9) che vede infine la caduta di quest'ultimi dal cielo, ricollega questa caduta a quella dell'astro descritta in Isaia 14, 12 e ritiene gli angeli del drago delle stelle cadute. Questa concezione viene a confermare quanto è già stato detto circa la concezione degli astri come esseri razionali e quindi dotati di libero arbitrio nel bene e nel male. Vi è tuttavia un altro aspetto più rilevante nel rapporto tra astri e demoni che è quello dell'ispirazione demoniaca dell'astrologia.

La relazione tra credenze astrologiche e demoni non emerge molto nel capitolo XXIII della Filocalia. Vi è un passo in cui Origene ricorda l'origine demoniaca dell'astrologia.

<Fuorviati da alcune osservazioni o dall'insegnamento di angeli che avevano oltrepassato il loro rango e che per rovinare la nostra razza hanno dato un insegnamento su queste cose, gli uomini hanno pensato che gli astri a partire dai quali essi immaginano di trarre segni, fossero le cause degli avvenimenti di cui la Parola dice che sono segni.>¹⁶¹

La trattazione si concentra soprattutto nell'ottica di difendere il libero arbitrio e quest'aspetto viene tralasciato.

Un'occasione per illustrare il rapporto tra astrologia e demoni Origene la coglie nel suo *Commento a Matteo* riguardo la guarigione del lunatico narrata in Mt, 17, 14-20. Origene afferma che il ragazzo dell'episodio evangelico, che in verità è posseduto da un demonio che viene scacciato da Cristo, viene definito lunatico poiché si pensa sia la luna a causare il suo stato alterato. Origene non nega che in alcuni casi del genere, coloro che pensano sia la luna a causare la malattia ottengono comunque dei successi nella cura della malattia. Questo accade però perché i demoni causano la malattia in corrispondenza delle fasi lunari per trarre in inganno gli uomini e indurli a credere che ad originare gli eventi, tra cui le malattie, siano gli astri.

¹⁶⁰ Si veda Scott, *Origen and the Life of the Stars*, 1991, p. 139

¹⁶¹ Origene, Fil, XXIII, 6

<Noi, che da un lato crediamo al Vangelo, che questa malattia la considera prodotta nei soggetti ammalati da uno spirito impuro, muto e sordo, e d'altra parte constatiamo che coloro che sono soliti promettere guarigione a tali persone, a somiglianza dei maghi egiziani, sembrano a volte riuscirci, diremo che forse per stravolgere le creature di Dio *perché proclamino iniquità contro l'alto e levino la loro bocca contro il cielo*, questo spirito impuro segue alcune fasi della luna; così fa in modo, a partire dalla osservazione che gli essere umani soffrono a seconda delle fasi lunari, da far credere che un così grave morbo avvenga per colpa non del *demonio muto e sordo*, bensì del grande luminare che è nei cieli, stabilito *per regolare la notte*, che non ha alcun potere nel determinare tra gli uomini un male del genere. Ma tutti quelli che individuano nella posizione degli astri il motivo di tutti i disordini che si verificano sulla terra (sia nel loro insieme sia nei singoli casi) *proclamano iniquità contro l'alto* 30. Questi tali veramente *hanno levato contro il cielo la loro bocca* 31, asserendo che tra gli astri alcuni hanno influssi malefici, altri benefici; mentre il Dio dell'universo non ha creato nessun astro per produrre del male, secondo Geremia, com'è scritto nelle Lamentazioni: *Dalla bocca del Signore <non> procedono bene e male*. Ma può anche darsi che, come questo spirito impuro, che causa il cosiddetto mal di luna, osserva le fasi lunari per agire su colui che per alcuni motivi gli è affidato e non ha meritato di avere una protezione angelica, allo stesso modo alcuni spiriti e demoni si adeguano alle configurazioni di altri astri, perché non solo la luna, ma anche gli altri astri vengano vituperati da coloro che *proclamano iniquità contro l'alto*>¹⁶²

Un'altra opera nella quale emerge in modo rilevante l'avversione di Origene nei confronti dell'astrologia è il *Contro Celso*. Col *Contro Celso*¹⁶³ ci si trova di fronte ad una delle ultime opere scritte da Origene. La trattazione di Origene stavolta infatti non prende avvio dal commento di alcuni passi biblici, ma da alcune affermazioni di Celso tratte dal suo *Discorso vero* (Ἀληθῆς λόγος), pamphlet anticristiano scritto verosimilmente intorno al 176/180, a cui Origene risponde esaurientemente difendendo il cristianesimo.

¹⁶² Origene, Co. Mt. XIII, 6

¹⁶³ Il *Contro Celso*, dal quale non sono mancati finora diversi riferimenti è un'opera apologetica, precisamente la una confutazione di uno scritto anticristiano della seconda metà del II sec, di un certo Celso per l'appunto, che portava il titolo Ἀληθῆς λόγος (*Discorso vero*). La richiesta per la stesura di questa confutazione venne ad Origene da parte del suo amico e protettore Ambrogio. Costui fu una figura di un'importanza fondamentale nella vita di Origene. Stando a quanto riferisce Eusebio, questo Ambrogio era una persona molto facoltosa che, già ad Alessandria, Origene aveva convertito dallo gnosticismo valentiniano all'ortodossia. In seguito Ambrogio fornì ad Origene un'equipe di scrivani e calligrafi che consentì al maestro alessandrino di realizzare la sua vasta produzione letteraria con meno fatica e soprattutto con meno preoccupazioni di tipo economico. Fu proprio questo Ambrogio a fornire ad Origene una copia del *Discorso vero* di Celso, chiedendone una confutazione. Origene adempì pienamente a questo incarico redigendo un'opera di vasto respiro, composta di otto libri, nella quale confuta le accuse che Celso rivolgeva ai cristiani nel suo scritto prendendo in considerazione volta per volta le parole dello stesso Celso, citandole ampiamente, posponendovi le proprie repliche. Da questo punto di vista la struttura formale del testo del *Contro Celso*, ricorda molto i commenti ai testi biblici di Origene, nei quali alla menzione della pericope biblica seguiva poi l'esegesi del maestro alessandrino. Questo modo di procedere di Origene, attraverso una continua citazione del testo celsiano ha avuto anche un merito secondario: il tramandarci un buon numero di frammenti dell'opera di Celso. Si veda l'introduzione di Pietro Ressa in Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa, pp. 13 – 79.

Nonostante la distanza temporale rispetto al *Commento alla Genesi* tra le due opere si può notare una certa continuità per quanto riguarda le opinioni di Origene circa il ruolo dell'astrologia. Al fatalismo astrale Origene continua opporre la prescienza di Dio, che tuttavia non va mai ad intaccare il libero arbitrio dell'uomo. Il concetto che qui viene presentato è lo stesso espresso del primo punto della confutazione di Origene al fatalismo astrale.

<Diciamo che colui che ha predetto qualcosa non è la causa dell'evento futuro, perché ha predetto che esso sarebbe avvenuto, ma che l'evento futuro, che avverrà anche se non è stato predetto, ha fornito a colui che lo conosce in anticipo la motivazione per predirlo.>¹⁶⁴

Tuttavia, vi è un passaggio che può far sorgere dei dubbi circa l'opinione di Origene sull'astrologia che fin qui è stata delineata.

<È stato osservato che, in occasione di grandi eventi e dei cambiamenti più grandi tra quelli che si verificano sulla terra, appaiono tali astri che indicano cambiamenti di regni, guerre o tutti quegli avvenimenti che possono accadere agli uomini e sconvolgere gli eventi della terra. E noi abbiamo letto nel trattato *Sulle comete* di Cheremone lo stoico come talvolta le comete siano apparse in occasione di eventi che sarebbero stati favorevoli; ed egli ne fornisce il racconto. Se dunque in occasione di nuovi regni oppure di altri grandi avvenimenti sulla terra appare la cosiddetta cometa o uno degli astri simili a questa, perché è sorprendente che un astro sia apparso in occasione della nascita di colui che doveva procurare innovazioni nella stirpe degli uomini ed introdurre un nuovo insegnamento, non soltanto fra i Giudei, ma anche fra i Greci e persino tra i popoli barbari? Io potrei dire che riguardo alle comete non si riporta nessuna profezia secondo cui sotto un tal regno o in certi tempi sarebbe sorta quella tale cometa. Ma sull'astro che è apparso in occasione della nascita di Gesù ha profetizzato anche Balaam, dicendo, come ha scritto Mosè: "Una stella apparirà da Giacobbe e un uomo si innalzerà da Israele.>¹⁶⁵

Origene non nega l'apparire di comete in occasioni di eventi importanti nella storia dell'umanità; anzi presta fede a quanto dice di aver letto in un trattato di un tale Cheremone¹⁶⁶. La stella che ha annunciato

¹⁶⁴ Origene, CC, II, 20 "ἡμεῖς δε φαμέν οὐχὶ τὸν θεσπίσαντα αἴτιον εἶναι τοῦ ἐσομένου, ἐπεὶ προεῖπεν αὐτὸ γενησόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον, ἐσόμενον ἄν, καὶ μὴ θεσπισθεν, τὴν αἰτίαν τῷ προγιγνώσκοντι παρεσχηκέναι τοῦ αὐτοῦ προειπεῖν"

¹⁶⁵ Origene, CC, I, 59

¹⁶⁶ Si tratta probabilmente di Cheremone, appartenente alla casta sacerdotale egizia e filosofo stoico del I sec. d.C che fu poi chiamato da Agrippina ad essere il tutore del giovane Nerone, prima di Seneca. Tutte le sue opere sono andate perdute: si conoscono soltanto dei frammenti attraverso le citazioni di autori posteriori. Sappiamo che scrisse una *Storia dell'Egitto*, una *Hieroglyphica* e un trattato di grammatica e il *De Cometis*, il quale è menzionato dal solo Origene. Si veda Sardini, Origene e la stella dei magi pp. 236 – 237. Il fatto che Origene abbia letto quest'opera mostra chiaramente l'ampiezza d'interessi culturali di Origene che si spingevano ben oltre ai suoi studi filosofici e al suo approfondimento della conoscenza della Scrittura.

la nascita di Cristo inoltre, aggiunge, è stata preceduta, a differenza delle altre stelle, da una profezia veterotestamentaria, da parte di Balaam. Sembrerebbe che di primo acchito Origene qui faccia delle concessioni all'astrologia. Conviene tuttavia continuare a vedere come Origene continua nel suo discorso per non fraintendere il suo vero pensiero a riguardo.

<Se poi si dovrà esaminare ciò che viene detto sui Magi i occasione della nascita di Gesù e sull'apparizione dell'astro, noi esprimeremo le seguenti affermazioni... Ai Greci dunque diremo che i Magi, che hanno familiarità con i demoni e li invocano in base a ciò che hanno appreso e a ciò che desiderano, riescono a compiere tali azioni, fintanto che niente di più divino e più forte dei demoni e nell'incantesimo che li invoca appare o viene detto. Se, però, si verifica un'apparizione più divina, le forze dei demoni vengono distrutte, in quanto non sono capaci di guardare in faccia la luce della divinità. È dunque verosimile che alla nascita di Gesù, poiché "una moltitudine dell'esercito celeste" come Luca ha scritto e io credo, lodò Dio e disse: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli, beneplacito di Dio tra gli uomini", per questo motivo i demoni furono spossati ed indeboliti, in quanto fu vanificata ed annientata la loro potenza. Ed essi furono distrutti non solo dagli angeli che giunsero nella regione terrena per la nascita di Gesù, ma anche dall'anima di Gesù e dalla divinità presente in Lui. Pertanto i Magi, volendo compiere le consuete azioni, che in precedenza compivano per mezzo di certi incantesimi e magie, e non riuscendoci, ne cercarono la causa, supponendo che essa fosse grande. E, dopo avere visto il segno divino nel cielo, vollero comprendere ciò che era da esso indicato. Mi sembra dunque che, possedendo le profezie di Balaam, che anche Mosè aveva riportato, in quanto anch'egli era diventato esperto in tali cose, e avendovi trovato a proposito dell'astro: "Io glielo mostrerò, ma non adesso; io lo stimo beato, ma non si accosterà", essi si convinsero che l'uomo profetizzato insieme alla stella fosse giunto alla vita e, avendolo stimato superiore a tutti i demoni ed agli esseri che a loro si manifestavano di solito compiendo prodigi, vollero adorarlo>¹⁶⁷

Ciò che risulta dall'analisi di questi passi del Contro Celso è che le stelle innanzitutto sono, in sintonia con quanto già affermato nel *Commentario alla Genesi*, dei segni (σημεία). Se tuttavia come abbiamo visto questi segni sono da ritenersi incomprensibili per gli uomini, ad eccezion fatta di santi uomini a cui Dio concede questo privilegio, si presenta la necessità di spiegare come i magi, abbiano potuto comprendere il significato della stella. Origene infatti non può negare l'episodio evangelico dei Magi, tuttavia deve in qualche modo giustificarlo. Due sono gli argomenti che porta in difesa del fatto che i Magi abbiano compreso il significato della cometa¹⁶⁸: in primo luogo i demoni coinvolti nelle loro usuali pratiche sono stati allontanati dalla potenza di Dio, in secondo luogo essi sarebbero stati a conoscenza della profezia di Balaam che riguardava quella stella.

¹⁶⁷ Origene, CC I, 59-60

¹⁶⁸ Origene ci tiene a precisare che la stella che annunciò la nascita di Cristo fosse una cometa, non una stella qualsiasi. Secondo Davide Sardini (Sardini, *Origene e la stella dei magi*, 2000) questa precisazione potrebbe essere stata anche influenzata dall'esperienza personale. Alcune fonti antiche infatti attestano un passaggio della cometa di Halley nel 218 e non è da escludere che lo stesso Origene l'avesse vista coi propri occhi.

Ritorna in questo testo un'idea alla quale già si aveva accennato: l'astrologia è una pratica ispirata dai demoni. Sono costoro che per Origene stanno a monte della pratica astrologica. Prima di passare a vedere il parere di Origene su questo tema, è interessante fare un accenno su quale fosse l'opinione a riguardo dell'avversario pagano contro il quale Origene si rivolge, cioè di Celso. In alcuni passi nei quali accenna al potere di predizione delle stelle Celso mostra il suo interesse per la pratica dell'oroscopia. Lo fa in polemica con la credenza degli ebrei e dei cristiani negli angeli, sostenendo la teologia medioplatonica dei demoni. Secondo questa teologia il Dio sommo non manifesta direttamente la propria forza creatrice, ma lo fa attraverso questi demoni. Alcuni sono astrali come il sole, la luna, le stelle, altri sono più vicini alla terra ed hanno un potere nelle varie parti della terra. Celso polemizza con ebrei e cristiani per il fatto di credere negli angeli, che a suo modo di vedere non sarebbero altro che i demoni inferiori, quelli più vicini alla terra, ma di non credere nei demoni superiori dai quali si traggono, e questo è il punto della questione, previsioni. Essi sono i "veri messaggeri celesti"¹⁶⁹ secondo le parole di Celso. La credenza nel fatto che gli astri rappresentino ciò che deve accadere sulla terra inoltre, seppur in modo latente, sembra essere confermata da un certo determinismo da parte di Celso. È significativa, in questa direzione, un'espressione. "È necessario che le stesse cose sempre siano state, siano e saranno"¹⁷⁰. Celso, da buon medioplatonico crede all'esistenza di demoni, intermediari tra la divinità suprema, il *πρῶτος θεός* che è al di là del mondo perché appartiene alla dimensione del vero essere e dell'eterno, e gli uomini che sono nella dimensione degli enti corporei sottoposti al divenire, alla *γένεσις*¹⁷¹. Questi demoni, entità intermedie, si occupano delle vicende dell'uomo. Dice Celso: "I demoni hanno ricevuto in sorte l'anima umana fin dalla sua nascita"¹⁷². In particolare sono essi che suscitano le profezie, i sogni veridici e gli oracoli. Celso quindi, come Origene connette l'astrologia con i demoni: le differenze tra i due autori sono però abissali. Oltre alla valutazione opposta dell'astrologia, ritenuta valida dall'uno, condannata dall'altro, radicalmente diversa è la concezione che i due autori hanno dei demoni. Mentre per Celso tra i demoni si possono annoverare gli stessi astri, per Origene i demoni sono quegli esseri razionali che con Satana si sono ribellati a Dio. Essi possiedono una certa capacità di divinazione del futuro.

Per comprendere questa loro facoltà bisogna, ancora una volta, far riferimento alla teoria della creazione da parte di Dio delle creature razionali, esposta da Origene nel suo trattato *Περὶ ἀρχῶν*. In quest'opera si sostiene che Dio abbia creato in origine gli esseri razionali (*λογικοί*); ci fu in seguito un allontanamento da Dio per volontà degli stessi *λογικοί* che ebbe come conseguenza la loro incorporazione. Tra gli esseri razionali, coloro che si sono allontanati in misura maggiore da Dio sono i demoni. Nonostante l'infimo grado a cui sono giunti, la loro natura di esseri razionali non è svanita.

¹⁶⁹ Origene, CC, V, 6

¹⁷⁰ Origene, CC, IV, 65

¹⁷¹ Questo elemento, tipico del medioplatonismo, lo si può infatti ritrovare in autori di questo stesso orientamento come Plutarco o Apuleio.

¹⁷² Origene, CC, VIII, 34

I demoni si presentano perciò con questa strana ambiguità: da un lato malvagi, essi si sono allontanati da Dio, dall'altra continuano però ad essere partecipi del λόγος. Come angeli caduti inoltre, hanno conservato parzialmente la capacità di saper leggere gli astri, ma non come le altre potenze angeliche¹⁷³. È questa ambiguità che fa sì, per Origene che ogni tipo di divinazione pagana, astrologia compresa, “consente una certa forma di conoscenza ma è al tempo stesso negazione di sapere, dà possibilità reali di precognizione ma è al contempo degenerazione di verità¹⁷⁴”. Mentre ogni tentativo umano di indagare sui moti stellari è considerato un atto di follia, di superbia, per i demoni leggere nelle stelle il futuro è una realtà in parte possibile. Esso è tuttavia un atto indebito.

Come si può intuire da quanto detto fin qui, quando si parla di demoni nel contesto pagano e quando se ne parla in Origene, si è di fronte a due punti di vista molto diversi¹⁷⁵. Da un lato, in ambito medioplatonico, i demoni, mediatori benefici, superiori agli uomini ed inferiori agli dei costituivano un argomento consueto nelle discussioni di scuola. In ambito medioplatonico, pur accettando l'esistenza anche di demoni malvagi, essa non era considerata una questione degna di un dibattito critico approfondito. A questi demoni malvagi era collegato quel mondo della magia spicciola, dei filtri, dei culti riprovevoli. I cristiani apparivano agli occhi dei filosofi come i rappresentanti di questo mondo religioso; del resto gli autori cristiani nei loro scritti presentavano una demonologia che parlava sostanzialmente di demoni malvagi.

¹⁷³ Si veda Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, p. 332

¹⁷⁴ Sardella T., *Prognosis e Mantikè in Origene* in *Augustinianum* 29 (1989), pp 300-301

¹⁷⁵ Sulle differenze nella demonologia si veda Monaci Castagno, *La demonologia di Origene: Aspetti filosofici, pastorali, apologetici*, in *Origeniana* quinta, pp. 318 - 321

4.3 Il caso della stella dei Magi

L'episodio biblico cruciale circa la profezia della stella dei magi è quello del vaticinare di Balaam, in particolare le parole in Nm 24, 17. "Una stella apparirà da Giacobbe e un uomo si innalzerà su Israele". Nella letteratura patristica questa profezia, interpretata come predizione della venuta di Cristo, è stata spesso oggetto di perplessità. Balaam infatti è un indovino, un mago pagano, non appartiene al popolo ebraico, il popolo di Dio nell'A.T, né tanto meno la sua condotta, descritta in diversi capitoli del libro dei Numeri, può essere presa come modello di virtù, tutt'altro. Balaam in particolare induce gli Israeliti all'apostasia, suggerendo alle loro donne di convincerli ad adorare la divinità moabita Baal-Fegor¹⁷⁶. È sostanzialmente questo aspetto negativo della figura di Balaam che emerge nel N.T nei passi in cui viene ricordato¹⁷⁷.

Negli autori cristiani però il passo sopracitato della profezia, letta come preannuncio della venuta di Cristo, non poteva essere trascurato, anche se il comportamento di Balaam lasciava molto a desiderare. Bisognava rendere accettabile il fatto che un pagano, per di più nemico degli Israeliti, avesse preannunciato l'avvento di Cristo. Si trattava di una situazione piuttosto imbarazzante tant'è che alcuni autori come Giustino e Atanasio nelle loro opere trovano un compromesso citando la profezia senza fare il nome di Balaam¹⁷⁸.

Origene ha un'opinione più complessa rispetto a quella di altri padri della chiesa sul profetare di Balaam. Un discorso approfondito sul ruolo di Balaam si trova nelle *Omelie sui Numeri*, in cui Origene sostiene, in sintesi, che Balaam sia stato sì una figura negativa, un mago in contatto con i demoni ma che sia diventato in alcune circostanze momentaneamente un vero profeta, ispirato da Dio¹⁷⁹. Dio avrebbe visto in lui, proprio per le sue abilità divinatorie, di per sé malvagie, il mezzo giusto per essere veicolo della parola di Dio¹⁸⁰. Nel *Contro Celso* Origene invece sottolinea soprattutto il collegamento tra questa profezia di Balaam e l'arrivo dei Magi in visita a Cristo¹⁸¹. La stella che costoro videro, sostiene Origene, rientra in quella categoria di stelle che appaiono in circostanze importanti, a differenza delle altre stelle però, essa è stata oggetto di un'antica profezia, quella di Balaam per l'appunto. Ciò per di più sarebbe una dimostrazione di come i magi, quindi dei pagani, non ebrei, abbiano potuto ricorrere ad una profezia biblica. Secondo Origene essi sarebbero giunti a comprendere la profezia di Balaam in seguito al fallimento

¹⁷⁶ Nm, 31,16

¹⁷⁷ Apoc 2, 4; Gd 1,11; 2Pt 2,15-16

¹⁷⁸ Giustino ne parla nella sua *Apologia* e nel *Dialogo con Trifone*, mentre Atanasio nel suo *Incarneazione del Verbo*. Sull'ambiguità della figura di Balaam si veda Baskin, *Origen on Balaam: the Dilemma of the Unworthy Prophet*, in *Vigiliae Christianae* 37 (1983), pp. 22 - 35

¹⁷⁹ Baskin, *Origen on Balaam*, 1983, pp. 26 - 27

¹⁸⁰ Hom in Num, 14, 4

¹⁸¹ Si veda Fedou, *Christianisme et religions paiennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988, pp. 447 - 461

delle loro usuali pratiche, attuate grazie all'ausilio dei demoni, il cui potere è stato vanificato in quel caso dalla potenza di Dio. Non riuscendo a compiere i loro incantesimi, vedendo la stella, si chiesero ciò che indicasse. Essendo a conoscenza della profezia di Balaam, capirono che si riferiva proprio a quella stella e decisero allora di seguirla per andare ad adorare Cristo. Balaam quindi, secondo Origene, era conosciuto dai Magi.

La relazione tra Balaam e i magi appare spesso nella letteratura cristiana antica. Spesso egli stesso viene identificato come un astrologo, o anche identificato con Zoroastro. Nelle *Omellerie sui Numeri* questo emerge anche in Origene

<Se le sue profezie sono state incluse da Mosè nei libri sacri, a maggior ragione possono essere state copiate da coloro che abitano la Mesopotamia, presso i quali Balaam ha grande reputazione e che sono conosciuti come suoi discepoli in quest'arte. È a lui che la tradizione fa risalire, nei paesi d'Oriente, l'origine dei magi che possiedono il testo di tutte le profezie di Balaam. Hanno, tra le altre: "Una stella apparirà da Giacobbe e un uomo si innalzerà su Israele.">¹⁸²

Al di là della problematica della profezia pagana e del suo valore in Origene che ci farebbe esulare dalla tematica della ricerca, ciò che qui è interessante constatare come l'episodio della stella dei magi costituisca una delle eccezioni nelle quali Dio concede agli uomini la capacità di leggere i segni del cielo. Si tratta comunque, ribadiamolo, di poche eccezioni; nella norma la lettura dei segni celesti è fallace. Questa interpretazione di Origene verrà anche ripresa quasi cinque secoli dopo da Giovanni Damasceno che riesce a riassumere in poche righe:

<I Greci affermano che tutti gli avvenimenti umani sono determinati dal sorgere, dal tramontare e dal congiungersi delle stelle, del sole, della luna; su ciò infatti è basata l'astrologia. Noi, invece, affermiamo che da questi ci vengono segni della pioggia, della siccità, del freddo, del caldo, dell'umidità, dei venti e simili, ma in nessun modo delle azioni umane. Poiché infatti Dio ci ha creati liberi, siamo padroni delle nostre azioni.>¹⁸³

Nella confutazione alla causalità astrale che accomuna Origene a Plotino, uno dei punti nel quale i due si differenziano è proprio questo della capacità da parte degli uomini di saper leggere o meno questi segni. Al confronto tra i due pensatori è dedicato per l'appunto il seguente ed ultimo capitolo di questa ricerca.

¹⁸² Hom in Num, 13, 7

¹⁸³ Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, II, 7, cit. in Sardini, Origene e la stella dei magi, p. 239

5. Origene e Plotino

5.1 Un maestro comune?

Si è finora accennato sporadicamente alla presenza di elementi comuni tra il pensiero di Origene e Plotino (203 – 269) in relazione all'avversione che entrambi nutrono nei confronti dell'idea di una causalità da parte degli astri sugli eventi terrestri. Si cercherà, in quest'ultimo capitolo, di focalizzare l'attenzione su queste somiglianze, ma anche sulle differenze che intercorrono tra questi due pensatori del III secolo. Prima di scendere nel dettaglio è conveniente mettere in rilievo le grandi tematiche del loro pensiero che mostrano delle vicinanza, in virtù sostanzialmente della comune formazione filosofica di stampo platonico. Formazione filosofica che è stata più volte attribuita ad un maestro comune di nome Ammonio. In verità, il fatto che i due abbiano avuto un maestro comune non è opinione pienamente condivisa da tutti gli studiosi; le fonti infatti su questo punto sono contraddittorie: da un lato alcune sembrano essere favorevoli a questa ipotesi, dall'altro altre fonti sono contrarie¹⁸⁴..

Secondo un'affermazione di Porfirio, discepolo di Plotino, nel suo trattato *Contro i cristiani*, citato da Eusebio di Cesarea all'interno della *Storia ecclesiastica*, Origene sarebbe stato discepolo di Ammonio. Da Ammonio acquisì gli strumenti della filosofia greca, ma, secondo il parere di Porfirio, avendo il "difetto" d'esser cristiano li impiegò malamente per lo studio dei testi biblici.

<Comportandosi in tal modo, egli guastò la sua abilità negli studi e visse la sua vita da cristiano in opposizione alle leggi; inoltre, riguardo alla concezione del mondo e di Dio, ellenizzò e inserì le idee dei Greci in favole straniere (cioè nelle dottrine cristiane)>¹⁸⁵

Nella sua *Vita di Plotino* tuttavia Porfirio parla di un Origene, che non fu sempre in buoni rapporti con Plotino, che scrisse due opere: *Sui demoni* e *Solo il re è creatore*. Queste opere, secondo Porfirio, sono state scritte sotto il regno di Gallieno (253 – 268): a quest'altezza cronologica l'Origene del quale abbiamo parlato sinora, era presumibilmente già morto.

Di fronte a queste fonti poco chiare sono state avanzate diverse ipotesi come quella dell'esistenza dei due Origeni: uno cristiano, di cui Porfirio parlerebbe nel *Contro i cristiani* e uno pagano del quale fa riferimento nella *Vita di Plotino*. Altri ancora hanno proposto l'esistenza di due Ammonii, maestri dei due Origeni. Non è poi da escludere l'ipotesi più classica dell'esistenza di un Ammonio, che sarebbe stato

¹⁸⁴ Sulla questione si veda Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, pp. 129 – 131 e Crouzel, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, pp. 9 - 10

¹⁸⁵ Eusebio, HE VI, 19, 5 – 8, citato in Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 129

maestro di Origene prima, intorno al 205 – 210 e di Plotino poi, intorno al 240¹⁸⁶. Se si ritiene valida quest'ultima ipotesi, sono certamente più facile da spiegare alcune somiglianze tra Origene e Plotino. Tuttavia non è questa la sede per affrontare quello che sembra essere un rompicapo destinato a non trovare mai una soluzione definitiva. Ciò che è certamente evidente è che nel pensiero di entrambi gioca un ruolo fondamentale il platonismo che può spiegare una certa corrispondenza tra alcuni punti nodali della loro speculazione¹⁸⁷. L'Uno di Plotino è il Bene come il Padre di Origene è la bontà in sé. Mentre per Origene il Padre, pur essendo ineffabile, si rivela all'uomo, questo non avviene per l'Uno di Plotino che rimane in una trascendenza assoluta. Allo stesso modo sono molto vicine le concezioni dell'Intelletto plotiniano al Figlio di Origene, tuttavia se da un lato l'Intelletto genera quello che viene dopo di lui, ma la sua potenza creatrice viene dall'Uno, dall'altro la creazione in Origene è opera comune del Padre e del Figlio.

Queste somiglianze, che sono le più macroscopiche, come si accennava, sono da attribuirsi ad un substrato platonico comune. Su entrambi inoltre sembra aver avuto un influsso notevole la filosofia di Numenio di Apamea. Origene vi fa riferimento diverse volte nel *Contro Celso*, inoltre per lui avrebbe nutrito particolare simpatia dal momento che questo filosofo avrebbe apprezzato la tradizione giudaico-cristiana, interpretando sia l'Antico sia il Nuovo Testamento allegoricamente¹⁸⁸. Su Plotino un influsso da parte di Numenio deve esserci stato se, racconta Porfirio nell'*Vita di Plotino*¹⁸⁹, Plotino fu accusato di plagiare le sue opere.

Sarebbe fuori luogo dedicare ulteriori parole ad un confronto generale tra le dottrine dei due pensatori, è il caso invece di concentrarsi su un aspetto particolare del pensiero di Plotino in modo da confrontarlo con quanto si è già visto a riguardo su Origene: la concezione dei corpi celesti.

¹⁸⁶ Questa posizione è sostenuta (e data per scontata) da Cadiou in *La jeunesse d'Origene. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1935

¹⁸⁷ Sulle corrispondenze tra Uno e l'Intelletto di Plotino e il Padre e il Figlio di Origene faccio riferimento a Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, pp. 144 -146

¹⁸⁸ Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 142

¹⁸⁹ Porfirio, *Vita di Plotino*, 17

5.2 Gli astri in Plotino

Il testo plotiniano nel quale più si possono rilevare con chiarezza degli elementi comuni ad Origene circa il problema della causalità da parte delle stelle è il primo trattato della terza Enneade¹⁹⁰, dedicato al problema del destino (Περὶ εἰμαρμένη). Si ritrovano qui gli stessi argomenti che Origene utilizza per dimostrare la fallacia della causalità astrale. Prima di fare il punto su questi tratti comuni è bene far riferimento ad altri testi di Plotino, in particolar modo ai trattati della seconda Enneade, ma non solo che consentono di farsi un'idea più ampia sul ruolo degli astri nel pensiero di Plotino e non limitarsi immediatamente ad una mera comparazione delle somiglianze tra i due pensatori.

Innanzitutto Plotino nel primo trattato della seconda Enneade si fa sostenitore della tesi per cui l'universo, i cieli e i corpi celesti siano eterni¹⁹¹. Plotino distingue platonicamente le realtà intelligibili da quelle sensibili; vi è tuttavia una grande differenza tra le cose sensibili della terra rispetto quelle dei cieli. Per Plotino gli astri sono degli esseri viventi dotati di anima e di un corpo materiale. Egli non condivide, analogamente ad Origene, l'idea aristotelica per la quale i corpi celesti sarebbero composti di etere, inteso come quinto elemento incorruttibile. Se si accettasse questo, non avrebbe alcun senso parlare di essi come di enti dotati d'anima¹⁹². Per Plotino infatti sta proprio nella modalità con cui le anime degli astri governano i loro corpi materiali la loro superiorità. Esse infatti governano gli astri senza farsi coinvolgere dalla loro corporeità. Plotino afferma che l'anima

<non s'immerge nell'interno del corpo, non appartiene a nessuno; né essa è soggetta al corpo ma il corpo è soggetto all'anima; esso è tal cosa che non ha bisogno di nulla e per nessun verso è imperfetto; quindi, neppure l'anima si colma di brame o paure. Nessun malanno giammai ella potrebbe temere per un corpo così fatto>¹⁹³

V'è infatti per Plotino una differenza notevole tra le anime degli astri e quelle degli uomini che spiega anche il motivo della durevolezza dei corpi celesti rispetto a quella dei corpi terreni. Interpretando il *Timeo*¹⁹⁴, Plotino sostiene che le anime dei corpi astrali provengono direttamente dall'Intelletto (che fa

¹⁹⁰ I trattati di Plotino furono rivisti, organizzati e pubblicati dal suo discepolo Porfirio (234 – 305) molti anni dopo la morte del filosofo in sei gruppi di nove trattati ciascuno, da cui il nome "Enneadi". La loro disposizione non è cronologica, ma tematica. La prima Enneade raccoglieva scritti di etica, la seconda di fisica, la terza di cosmologia, la quarta gli scritti sull'anima, la quinta quelli relativi all'Intelletto e la sesta quelli sull'Uno.

¹⁹¹ Per un maggiore approfondimento sulla cosmologia plotiniana, Wilberding, *Plotinus' cosmology: a study of Ennead II.1*, Text, translation and commentary, Oxford, Oxford university press, 2006 pp. 41 - 69

¹⁹² Plotino rifacendosi a Platone sostiene che gli astri siano materialmente composti prevalentemente di fuoco. Si veda Enneadi II, 1, 6

¹⁹³ Plotino, Enneadi IV, 8, 2

¹⁹⁴ Plotino nei suo intento non riteneva di introdurre delle novità, ma reputava la sua filosofia come una spiegazione delle teorie già enunciate da Platone. Si veda Enneadi V, 1, 8

coincidere col Demiurgo di cui parla Platone¹⁹⁵) e che quindi non è permesso che essi periscano¹⁹⁶. Le anime terrestri invece provengono a loro volta da queste anime astrali superiori ed hanno corpi soggetti a corruzione. Plotino sostiene che gli astri siano esseri divini.

<...gli astri, sia quelli delle sfere inferiori sia quelli delle altezze sublimi, perché mai non saranno dei, essi che si volgono, percorrendo la loro orbita, in ordine e bellezza? E perché poi non avranno virtù? O quale ostacolo toglierà loro di conseguirla? Perché, certamente, non vi sono lassù queste nostre cose che rendono cattivi gli esseri di quaggiù; e non vi è il male del corpo con quel tedio che riceve e dà.>¹⁹⁷

Per Plotino inoltre la volontà degli astri è unica, è la volontà stessa dell'universo. Plotino infatti, pur non condividendo il determinismo stoico, fa propria l'idea della simpatia cosmica. La simpatia cosmica per Plotino fonderebbe la legittimità della divinazione in genere e anche quella effettuata attraverso la lettura dei segni degli astri¹⁹⁸. Afferma Plotino:

<Sì, le cose devono essere, l'una con l'altra, concatenate tutte quante insieme e non già unicamente nell'unità degli individui particolari...ma più che mai ed anzitutto, nell'universo; occorre che un unico principio unitario crei un unico diffuso Vivente e un Uno che risulti dal tutto; e come in un singolo essere le parti si assunsero ciascuna un solo compito particolare, così pure le singole parti dell'universo hanno, una per una, il loro compito, e, precisamente, in più alto grado che le creature terrene, poiché esse non sono soltanto parti ma totalità e di ben più grande importanza>¹⁹⁹

All'inizio del terzo trattato della seconda Enneade, dedicato all'influenza degli astri, nell'esprimere una netta condanna della credenza che il corso delle stelle provochi le cose future che si ritroverà poi anche nella terza Enneade con argomentazioni diverse, Plotino fa propria, come anche Origene, la distinzione dell'astrometereologia tra il *ποῦν* e il *σημαίνειν*, applicandola all'astrologia. Tra i trattati della seconda Enneade, questo è senza dubbio il più interessante per quanto riguarda il rapporto di Plotino con l'astrologia. Egli qui nega diversi aspetti dell'astrologia alla luce della sua concezione del cosmo.

Egli ritiene assurdo che gli astri gioiscano, soffrano o si adirino e rasserenino a seconda della loro posizione rispetto ai segni dello zodiaco. Innanzitutto perché a seconda del segno zodiacale dal quale è visto l'astro si trova in una posizione diversa e questo dovrebbe contemporaneamente gioire, soffrire, adirarsi e rasserenarsi il che non è possibile. Al di là di questo per Plotino, gli astri sono sempre lieti, non hanno motivo di rattristarsi. Plotino li concepisce dunque come esseri divini. Plotino non a caso ritiene oltraggiosa

¹⁹⁵ Wilberding, *Plotinus' cosmology: a study of Ennead II.1*, p.58

¹⁹⁶ Plotino, Enneadi II, 1, 5

¹⁹⁷ Plotino, Enneadi II, 9, 8

¹⁹⁸ Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, p.159

¹⁹⁹ Plotino Enneadi II, 3, 7

l'idea degli gnostici per la quale le loro anime sarebbero superiori e più divine di quelle degli astri. Tralasciamo tuttavia la polemica contro gli gnostici, che pur essendo di notevole interesse, ci porterebbe lontano dalle concezioni di Plotino sugli astri.

Egli reputa assurdo che gli astri siano causa dei comportamenti umani, ritiene invece che siano segni.

<Pensiamo dunque che gli astri siano come lettere che si scrivano ad ogni istante nel cielo, o meglio, già scritte e moventisi, le quali pur compiendo un'altra funzione abbiano anche la facoltà di significare alcunché: e così <nel mondo>, come in un vivente retto da un solo principio, si può da una parte conoscerne un'altra²⁰⁰.

Passiamo ora ad una rapida panoramica di quello che al fine del confronto tra Origene e Plotino si rivela essere il trattato più interessante di Plotino, il primo della terza Enneade.

²⁰⁰ Plotino, Enneadi II, 3, 7

5.3 Il trattato Περὶ εἰμαρμένη

Plotino nel suo trattato Περὶ εἰμαρμένη fa chiaramente riferimento a due opinioni sul fatalismo: quella stoica e quella astrologica che reputa scorrette. Per quanto riguarda gli stoici afferma

<Pur ci son dei filosofi i quali, risaliti al principio dell'universo, deducono ogni cosa da esso; si tratta, secondo loro, di una causa che penetra attraverso il tutto, causa che non sarebbe soltanto principio motore ma altresì fattore delle singole cose: ond'essi vi fondan questa nostra fatalità, che esiste a un tempo come causa sovrana; tutto – non solo quant'altro avviene, ma persino la nostra facoltà di pensare – deve sorgere da moti di quella, come in un vivente le singole parti non si muovono di per se stesse ma in virtù di quel principio che governa nell'intimo di ogni vivente>²⁰¹

Qui Plotino si riferisce senza dubbio alcuno alla dottrina stoica del Λόγος. Le successive righe sono invece riferite agli astrologi.

<Altri invece concepiscono come fatalità il corso rotatorio dell'universo mondo che precinge e produce tutte le cose in virtù di moto e di posizioni e di figure dei pianeti e delle stelle fisse, nei loro mutui rapporti; e fondandosi sulle predizioni che ne scaturiscono, pretendono che ogni cosa di là tragga origine>²⁰²

Per quanto riguarda la posizione stoica, Plotino la reputa insostenibile poiché se la si accetta “il nostro io non è più un io; né avremmo più una qualche attività veramente nostra”²⁰³. Plotino, come Origene, non può accettare assolutamente l'idea che l'uomo non possa essere responsabile delle proprie azioni: nel bene o nel male.

Veniamo però al grande problema dell'astrologia. Se su questo tema il pensiero di Origene e Plotino trova in diversi punti, come si vedrà, una convergenza quasi totale, vi è tuttavia una questione di fondo che differenzia i due pensatori: la capacità da parte dell'uomo di saper leggere i segni degli astri. Mentre, come si è visto, per Origene, fatta eccezione di alcuni casi in cui Dio lo concede, all'uomo non è dato il saper leggere il significato degli astri, per Plotino questo non costituisce alcun problema. Egli non nega le qualità divinatorie degli astri che possono predire il futuro.²⁰⁴ Entrambi, oltre a far propria l'idea dell'astrometereologia degli astri come segni, fanno propria anche la concezione degli astri come lettere

²⁰¹ Plotino, Enneadi III, 1, 2

²⁰² Plotino, Enneadi III, 1, 2

²⁰³ Plotino, Enneadi III, 1, 4

²⁰⁴ Plotino, Enneadi III, 1, 5

<Guardando gli astri come fossero lettere, coloro che conoscono tale grammatica riconoscono l'avvenire delle figure che essi formano, e ne ricavano metodicamente il significato secondo l'analogia; come se si dicesse che un uccello che vola in alto annuncia alte azioni>²⁰⁵

²⁰⁵ Plotino, Enneadi III, 1, 6

5.4 Una possibile fonte comune? Confronto delle argomentazioni contro il fatalismo astrale

Veniamo al cuore del problema che finora si è rimandato per far un po' di luce sulla cosmologia plotiniana: il confronto della confutazione al fatalismo astrale comune ai due pensatori. Al di là della comune concezione degli astri come segni e della differente posizione sulla capacità o meno di leggere questi segni che divide i due pensatori, per quanto riguarda l'idea che gli astri causino gli eventi troviamo in entrambi una netta opposizione. Questa comunanza non si limita ad una generica somiglianza nella posizione dei due (abbiamo già accennato alle analogie tra i due che possono essere ascritte ad un substrato platonico), ma ad una vera e propria corrispondenza che si rileva tra il secondo punto della trattazione di Origene del *Commentario alla Genesi* (par. 14 – 16) e i paragrafi 5 – 6 del primo trattato della terza Enneade di Plotino. Al fine di avere una maggior comprensione si osserveranno i testi dei due autori sinotticamente.

PLOTINO

Εἰ δ'ὅτι εἰς τὴν τῶν ἄστρον σχέσιν ὀρῶντες περὶ ἐκάστων λέγουσι τὰ γινόμενα παρ' ἐκείνων ποιεῖσθαι τεκμαίρονται, ὁμοίως ἄν καὶ οἱ ὄρνεις ποιητικοὶ ὦν σημαίνουσιν εἶεν καὶ πάντα, εἰς ἃ βλέποντες οἱ μάντις προλέγουσιν. (Plotino, Enneadi III, 1, 5)

[E se guardando alla posizione degli astri si predicono gli avvenimenti considerandoli prodotti da essi, similmente bisognerebbe dire che anche gli uccelli e tutti gli altri esseri, cui guardano gli indovini, siano autori delle cose che annunciano]

ORIGENE

Εἰ γὰρ ἐπεὶ γινώσκειται, ἵνα καὶ χαρισώμεθα τὸ γινώσκεσθαι, γίνεται ἐκεῖθεν ὅθεν ἢ γνῶσις λαμβάνεται, τι μᾶλλον ἀπὸ τῶν ἀστέρων ἢ ἀπὸ τῶν οἰωνῶν ἔσται τὰ γινόμενα, καὶ μᾶλλον ἀπὸ τῶν οἰωνῶν ἢ ἀπὸ τῶν σπλάγχων τῶν θυομένων ἢ ἀπὸ τῶν διαττόντων ἀστέρων. (Origene, Filocalia XXIII, 16)

[Poiché se gli eventi sono conosciuti – se si ritiene che siano conosciuti – accadono sotto l'azione di ciò che permette la loro conoscenza, perché provengono dagli astri piuttosto che dagli auguri, perché dagli auguri piuttosto che dalle viscere degli animali sacrificati o dalle stelle cadenti]

Come si può constatare, l'argomentazione viene utilizzata similmente nei due autori. Continuiamo il confronto.

“Α τις ἄν ἰδὼν εἰς τὴν τῶν ἄστρον σχέσιν, ἦν εἶχον ὅτε ἕκαστος ἐγίνετο, προείποι, ταῦτα φασὶ καὶ γίνεσθαι παρ’ αὐτῶν οὐ σημαινόντων μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιούντων. (Plotino, Enneadi, III, 1, 5)

[Quelle cose che l’indovino predice guardando alla posizione degli astri alla nascita di un fanciullo, avvengono, si dice, per opera degli astri che non sole le annunciano, ma anche le producono.]

Φέρε δε ἀγωνισώμεθα καὶ περὶ τοῦ τοῦς ἀστέρας μηδαμῶς εἶναι ποιητικῶς τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικῶς δε μόνον. (Origene, Filocalia XXIII, 14)

[Ciò ci fa sostenere che gli astri non sono i produttori degli eventi umani, ma solamente i segni]

Qui è chiaramente evidente la presenza nei due autori della distinzione astrometereologica tra il ποιεῖν e il σημαίνειν della quale si è già parlato diffusamente

“Ὅταν τοίνυν περὶ εὐγενείας λέγωσιν ὡς ἐξ ἐνδοξῶν τῶν πατέρων καὶ μητέρων, πῶς ἔνι ποιεῖσθαι λέγειν ταῦτα, λέγωσιν ὡς ἐξ ἐνδοξῶν προυπάρχει περὶ τοὺς γονεῖς πρὶν τὴν σχέσιν γενέσθαι ταύτην τῶν ἄστρον ἀφ’ ἧς προλέγουσι; Καὶ μὴν καὶ γονέων τύχας ἀπὸ τῶν παίδων τῆς γενέσεως καὶ παίδων διαθέσεις οἷαι ἔσσονται καὶ ὁποῖαις συνέσσονται τύχαις ἀπὸ τῶν πατέρων περὶ τῶν οὕτω γεγονότων λέγουσι καὶ ἐξ ἀδελφῶν ἀδελφῶν θανάτους καὶ ἐκ γυναικῶν τὰ περὶ τοὺς ἀνδρας ἀνάπαλιν τε ἐκ τούτων ἐκεῖνα. Πῶς ἂν οὖν ἡ ἐκάστου σχέσις ἐπὶ τῶν ἄστρον ποιῶι, ἃ ἤδη ἐκ πατέρων οὕτως ἔξειν λέγεται; Ἡ γὰρ ἐκεῖνα τὰ πρότερα ἔσται τὰ ποιούντα, ἢ εἰ μὴ ἐκεῖνα ποιεῖ, οὐδε ταῦτα (Plotino, Enneadi III, 1, 5)

[Ma quando parlano della nobiltà <di un fanciullo>, in quanto discende da un tal padre e da tale madre, come possono dire che <gli astri> producono quella nobiltà che già esisteva nei suoi genitori prima ancora che apparisse quella costellazione secondo

Καὶ ἐπ’ ἂν θῶσι τοὺς ἀστέρας, οὓς νομίζουσιν ἑαυτοῖς ἐσχηματικῆναι, κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τοῦ δεῖνος γενέσεως ἐσχηματισμένους οὕτως, τῷ χρόνῳ τῆς ἀποτεξέως τοῦ περὶ οὗ σκοποῦσιν, οὐ μόνον τὰ μέλλοντα ἐξετάζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ παρεληλυθότα, καὶ τὰ πρὸ τῆς γενέσεως καὶ τῆς σπορᾶς τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος γεγενημένα: περὶ πατρός, ποταπὸς ὢν τυγχάνει, πλούσιος ἢ πένης, ὀλόκληρος τὸ σῶμα ἢ σεσινωμένος, τὸ ἦθος βελτίων ἢ χείπων, ἀκτήμων ἢ πολυκτήμων, τήνδε τὴν πράξιν ἢ τήνδε ἔχων· τὰ δ’ αὐτὰ καὶ περὶ τῆς μητρός, καὶ περὶ πρεσβυτέρων ἀδελφῶν, ἐὰν τύχωσιν ὄντες (Origene, Filocalia XXIII, 14)

[E coloro che hanno stabilito che gli astri, che secondo loro compongono una configurazione, hanno, al momento della nascita di qualcuno, quella configurazione, allora, sulla base del momento della nascita di colui sul quale ricercano, scrutano non solo il futuro, ma anche il passato e i fatti anteriori alla nascita e al concepimento dell’uomo in

la quale essi predicano? E poi dicono di conoscere la sorte dei genitori dall'oroscopo dei figli, da quello dei padri predicano il carattere e la sorte futura dei figli che non sono ancora nati, da quello di un fratello la morte del fratello, da quello di una donna la sorte del marito e inversamente. Come la posizione degli astri produrrebbe quegli effetti che essi fanno derivare dai parenti? Infatti, o le costellazioni degli antenati sono quelle che producono gli eventi, oppure, se esse non li producono, nemmeno quelle altre li produrranno].

questione: che di tipo di uomo è il padre, ricco o povero, di corpo sano o malato, di buono o cattivo carattere, se vive miseramente o nell'opulenza, se ha questo o quel lavoro. Fanno lo stesso con la madre e con i fratelli più vecchi se ce ne sono]

Φέρε γὰρ εἰπεῖν, περὶ τοῦ τόνδε πείσεσθαι τόδε καὶ τεθνήξεσθαι περιπεσόντα λησταῖς καὶ ἀραιρεθέντα φασὶ δύνασθαι λαμβάνειν ἀπὸ τῆς ἰδίας αὐτοῦ γενέσεως, κὰν τύχη ἔχων ἀδελφοὺς πλείονας, καὶ ἀπὸ τῆς ἐκάστου αὐτῶν. Περιέχειν γὰρ οἴονται τὴν ἐκάστου γένεσιν ἀδελφὸν ὑπὸ ληστῶν τεθνηξόμενον, ὁμοίως καὶ τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τὴν τῆς μητρὸς καὶ τὴν τῆς γαμετῆς καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ τῶν οἰκετῶν καὶ τῶν φιλτάτων, τάχα δε καὶ αὐτῶν τῶν ἀναιρούντων. (Origene, Filocalia XXIII, 16)

[Prendiamo un esempio: essi si ritengono capaci di sapere, a partire dall'oroscopo di qualcuno dei suoi fratelli, se ne ha diversi, che quest'uomo subirà una tal sorte e morirà ucciso dai briganti. Essi ritengono in effetti che l'oroscopo di ciascuno di essi – allo stesso modo l'oroscopo del padre, della madre, della moglie, dei figli, dei servi, degli amici e forse anche degli stessi assassini – includa la morte del fratello per mano dei briganti.]

L'argomento contro la causalità astrale implicita nella stessa pretesa degli astrologi di saper trarre dall'oroscopo di un individuo la condizione dei genitori e dei parenti e viceversa, seppur formulato in modo diverso presenta una somiglianza di fondo nei due autori. Entrambi ritengono che la stessa pratica astrologica, così configurata, non possa supporre una causalità da parte degli astri. Mentre Plotino sintetizza questa argomentazione in poche righe, Origene espone in due momenti diversi il problema.

In conclusione va rilevata in entrambi i pensatori un'opposizione al determinismo di matrice stoica. Comunanza che può essere spiegata dalla conoscenza e dalla condivisione del contenuto di trattati che si

opponevano alla visione stoica del destino. Tra questi va rilevato il *De fato* di Alessandro di Afrodisia. Del fatto che Plotino lo conoscesse come autore ci viene in aiuto una testimonianza del suo discepolo Porfirio che nella sua biografia del maestro racconta:

<Alle riunioni della scuola, egli si faceva dapprima leggere dei commenti, quali che fossero: di Severo o di Cronio o di Numenio e di Gaio o di Attico, tra i peripatetici, quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di altri>²⁰⁶

Se da questo brevissimo accenno ad Alessandro, tra i peripatetici, sappiamo che Plotino nel suo insegnamento non si limitava soltanto allo studio e al commento dei testi di Platone, ma estendeva i suoi interessi anche ad Aristotele e ai suoi commentatori, si potrebbe supporre che di Alessandro, Plotino potesse conoscere anche il *De Fato*. Al di là di questo si può constatare che entrambi i pensatori ricorrono a delle argomentazioni che erano state di Carneade, conosciute forse attraverso la medesima fonte. Se Origene però da un lato fa anche riferimento all'argomentazione dei νόμινα βαρβαρικά, essa è assente in Plotino, come, viceversa, in Plotino è presente l'argomentazione riguardante gli animali che invece in Origene manca. Sicuramente i due pensatori, come si è visto, sono molto vicini per quanto riguarda la valutazione dell'astrologia.

Al di là di queste congetture, data la scarsità delle fonti, non ci si può spingere oltre nell'individuare una precisa fonte comune ai due pensatori.

Infine, per fare un'ultima considerazione da quanto osservato con questa ricerca, si può constatare come nel pensiero di Origene la negazione ogni tipo di fatalismo, compreso quello che poteva essere insito in alcune credenze astrologiche, sia una necessità. Per Origene, lo si è visto, il ruolo ricoperto del libero arbitrio degli esseri razionali è centrale: è grazie ad esso che si possono spiegare le loro diverse condizioni e la loro responsabilità nell'agire, salvaguardando allo stesso tempo l'immagine di un Dio che, seppur onnisciente, non costringe e condiziona nessuno. Accettare il fatalismo significava sostanzialmente distruggere questa delicata convivenza tra libero arbitrio e onniscienza divina. Inoltre, come Origene afferma all'inizio del cap. XXIII della Filocalia, nel caso in cui il fatalismo venga accettato, "la fede diventerebbe vana, la venuta di Cristo inefficace". Se queste sono le conseguenze del fatalismo, la tenacia con la quale il cristiano Origene lo confuta e che, si spera questa ricerca abbia sufficientemente illustrato, è ben comprensibile ed ha piena ragion d'essere.

²⁰⁶ Porfirio, Vita di Plotino, 14

Appendice:

Traduzione Filocalia cap. XXIII

1. È veramente necessario spiegare che i corpi luminosi, che altro non sono che il sole, la luna e le stelle, sono stati fatti per servire da segni. Non solo molti pagani, estranei alla fede di Cristo, si sbagliano sul problema del destino credendo che tutto ciò che giunge loro sulla terra, per quanto riguarda ciascun uomo e forse anche per gli animali privi di ragione, sia dovuto alla relazione degli astri chiamati erranti con quelli dello zodiaco. Ma molti considerati come credenti si chiedono con inquietudine se le azioni degli uomini non siano soggette alla necessità e se non sia possibile fare altrimenti da quanto gli astri hanno prodotto con le loro diverse configurazioni. La conseguenza di questa dottrina è la distruzione totale del libero arbitrio, così come della lode e della colpa e delle azioni lodevoli e biasimevoli.

Allo stesso modo, se le cose stanno così, ciò che è stato annunciato per volere di Dio: minacciare i peccatori di essere puniti, ricompensare e beatitudini per coloro che si sono impegnati nel bene; tutto ciò non avrà più ragion d'essere. E se si considerano le conseguenze personali di questa dottrina, la fede diventerebbe vana, la venuta di Cristo inefficace, come tutta l'economia della legge e dei profeti e gli sforzi degli apostoli di stabilire per Cristo la chiesa di Dio. A meno che anche Cristo, alcuni hanno l'audacia di pensarlo, sottomesso alla costrizione esercitata dal movimento degli astri, causa della sua nascita, abbia in tutte le cose agito e sofferto, non perché Dio padre di ogni cosa gli avesse dato delle forze straordinarie, ma perché gli astri gliel'ebbero donate! Un'altra conseguenza di questi discorsi atei ed empici: si dice che i credenti credono in Dio perché sono portati a credere dagli astri.

Ma chiediamo a costoro: qual è il volere di Dio dal momento che ha creato questo mondo in cui ci sono uomini che provano sentimenti di donna senza portare la minore responsabilità per la loro impudicizia, o altri che assumono i comportamenti degli animali selvatici a causa del movimento del mondo che li ha resi tali, poiché Dio ha creato così l'universo si dedicano alle pratiche più crudeli e più inumane, agli omicidi e alla pirateria. Cosa bisogna dire di ciò che accade negli uomini e dei loro peccati innominabili quando i sostenitori di queste opinioni li sciolgono da tutta la colpa per imputare a Dio la responsabilità di tutte le azioni malvage e biasimevoli?

2. Se alcuni tra loro, per difendere Dio, dicono che c'è un altro Dio, il Dio buono non è causa di alcuna di queste azioni, e fanno dipendere dal demiurgo tutte queste azioni, innanzitutto non possono dimostrare ciò che vogliono dimostrare: che il demiurgo è giusto. Come possono ragionevolmente dichiarare che colui che essi considerano il padre di questi mali sia giusto? Poi esaminiamo ciò che essi vogliono dire sul loro conto. Sono sottomessi al corso degli astri oppure sono liberi, e allora, nella loro vita nessuna influenza si esercita su di loro da lassù? Se dicono che sono sottomessi agli astri, è evidente che sono gli astri che permettono loro di essere ragionevoli e il demiurgo avrà suggerito loro a causa del movimento del mondo, la dottrina del Dio superiore che si sono inventati o che non vogliono. Se essi

respingono di sfuggire alla legge astrale del demiurgo, è necessario, perché il loro proposito non resti un'asserzione non dimostrata, che cerchino di portarci un modo molto più convincente, stabilendo come si differenzia un'intelligenza sottomessa al suo oroscopo e al destino e un'altra che ne è libera. Per chi conosce queste persone è evidente che essi non sono assolutamente in grado di dare questa spiegazione a loro richiesta.

Inoltre le preghiere diventano anche superflue perché pronunciate invano. Infatti se tali eventi devono necessariamente accadere, se gli astri li producono e nulla può accadere al di fuori della relazione degli astri tra loro, è assurdo chiedere a Dio ciò che ci viene da quelle cose. Ma perché continuare ancora a stabilire l'empietà di questa dottrina del destino trita e ritrita senza essere stata provata? Ne abbiamo scritto abbastanza per dare un'indicazione generale.

3. Ricordiamo che siamo arrivati qui a spiegare: "che i corpi celesti servano da segni". Quelli che sanno la verità su qualche cosa, oppure sono stati i testimoni oculari di avvenimenti e li descrivono con esattezza perché hanno visto cosa è accaduto a chi ha subito e a chi ha agito, oppure conoscono i fatti per averne sentito parlare dalle persone che riferiscono, senza essere in qualsiasi causa degli avvenimenti. Al momento mettiamo da parte nel nostro ragionamento la possibilità che chi agisce e chi subisce, in rapporto a ciò che è stato fatto o subito, faccia conoscere gli avvenimenti a qualcuno di assente. Se dunque qualcuno apprende, grazie ad una persona che non è la causa degli avvenimenti, che tali avvenimenti sono accaduti o accadranno a dei tal uomini, non ritiene la persona che l'ha informato di un avvenimento passato o futuro, la causa di questi avvenimenti; pensa che la persona che ha riportato questi avvenimenti passati o futuri ha fatto o farà ciò che ha riportato. Ma evidentemente pensando così si sbaglia.

È come se qualcuno, leggendo un libro profetico che annuncia la storia del tradimento di Giuda e apprendendo che ciò deve accadere, ritenga, vedendo che l'avvenimento si è realizzato, che il libro sia la causa di ciò che si è prodotto più tardi, poiché è nel libro che ha appreso ciò che doveva fare Giuda. O ancora potrà pensare che non è il libro ad essere la causa, ma il suo autore o ispiratore, vale a dire Dio. Come nelle profezie su Giuda il testo stesso, quando lo si esamina, rivela che Dio non è l'autore del tradimento di Giuda, ma che egli ha solamente mostrato di sapere in anticipo, senza essere la causa, come Giuda condurrà se stesso alla propria malvagità, così se si approfondisce la ragione per la quale Dio conosce tutto in anticipo e i testi nei quali ha come impresso le parole della sua prescienza, si comprende che qualcuno che è presciente non è necessariamente la causa degli avvenimenti conosciuti in anticipo, né i testi recano le parole a causa della prescienza di colui che è presciente.

4. Che Dio conosca molto tempo in anticipo ogni evento futuro come si deve produrre è evidente – anche senza l'ausilio della Scrittura – direttamente a partire dalla nozione di Dio che include l'eccellenza della potenza dell'intelligenza divina. Ma si fa mostrare anche a partire dalle Scritture, le profezie abbondano in questi esempi. Secondo Susanna, Dio conosce tutte le cose prima che accadano: "Dio eterno che conosci i segreti, che conosci le cose prima che accadano, tu sai che hanno portato contro me una falsa

testimonianza". Ecco come nel terzo libro dei Re, lo stesso nome di un re futuro e le sue azioni sono state consegnate profeticamente con perfetta chiarezza molti anni prima dell'avvenimento: "E Geroboamo fece una festa nell'ottavo mese, nel quindicesimo giorno del mese come la festa celebrata nella terra di Giuda e andò all'altare a Bethel che aveva fatto (per sacrificare) alle giovenche che aveva fatte". E un po' più avanti "E così un uomo di Dio venne da Giuda a Bethel per ordine del Signore e Geroboamo stava presso l'altare per offrire il sacrificio. E rivolto all'altare per ordine del Signore disse: "Altare, altare, così dice il Signore: "Ecco nascerà un figlio alla casa di Davide, il suo nome sarà Giosia e sacrificherà su di te i sacerdoti degli alti luoghi che sacrificano su te, si bruceranno su te ossa umane". E in quel giorno diede un segno dicendo: "Questo è il segno che il Signore ha parlato; ecco l'altare si spaccherà e il grasso che è sopra si spanderà". E un po' più in là si indica che "l'altare si spaccò e il grasso che stava sull'altare si disperse secondo il segno che l'uomo di Dio aveva dato per ordine del Signore".

5. Nel libro di Isaia, molto prima della cattività a Babilonia, si profetizza su Ciro – è molto dopo la cattività che Ciro, re dei persiani, ha collaborato alla costruzione del tempio, completato ai tempi di Esdra - : "Così parla il Signore Dio al suo unto Ciro: "L'ho preso per la sua mano destra per abbattere davanti a lui le nazioni e sciogliere la forza dei re, aprirò le porte davanti a lui e le città non saranno più chiuse. Io camminerò davanti a te e appianerò le montagne, distruggerò le porte di bronzo e spezzerò le sbarre di ferro. Ti darò i tesori segreti, nascosti, te ne darò che non sono mai stati visti perché tu sappia che io sono il Signore Dio, il Dio d'Israele che ti chiama per nome. A causa del mio servo Giacobbe e d'Israele mio eletto, io ti ho chiamato per nome e ti ho scelto". Questo mostra chiaramente che grazie alle persone alle quali Ciro ha fatto del bene, Dio gli ha dato il potere su molte nazioni, anche se non conosceva la religione degli ebrei. Questi fatti li potevano conoscere anche i greci che hanno scritto la storia di Ciro, oggetto di questa profezia.

Inoltre nel libro di Daniele, quando regnavano i babilonesi, si mostrano a Nabucodonosor i regni futuri che verranno dopo di lui. Essi sono mostrati in immagini: il regno dei babilonesi è chiamato d'oro, d'argento quello dei persiani, di bronzo quello dei macedoni e di ferro quello dei romani. Di nuovo, nello stesso profeta, i fatti riguardanti Dario, Alessandro, i quattro diaduchi di Alessandro, re dei macedoni e Tolomeo, signore d'Egitto, soprannominato Lago, sono profetizzati così: "Ecco venire dall'Occidente una capra al di sopra della superficie di tutta la terra e la capra aveva un corno in mezzo agli occhi. Andò verso il montone che aveva due corna che avevo visto davanti all'Ulai e corse verso di lui nel furore della sua forza. La vidi avanzare fino al montone e gli ruppe le due corna. E il montone non aveva la forza di tenergli fronte. La capra lo buttò a terra e lo calpestò. E nessuno poté strappare il montone dalle sue mani. E la capra diventò immensamente grande. E al massimo della sua forza il suo corno si ruppe e al suo posto sorsero quattro corna verso i quattro venti del cielo. E da uno di essi un forte corno che crebbe molto verso sud e verso ovest.

E che dire delle profezie su Cristo: per esempio sul luogo della sua nascita, Betlemme, il luogo della sua educazione, Nazareth, la fuga in Egitto, i miracoli che compì e come fu tradito da Giuda che egli aveva chiamato a diventare apostolo? Sono molti i segni della prescienza di Dio. Ma lo stesso Salvatore ha detto: “Quando vedrete Gerusalemme circondata da eserciti, sappiate allora che la sua distruzione è vicina”. Aveva previsto ciò che poi si è realizzato: la distruzione finale di Gerusalemme.

6. Ora che abbiamo dimostrato che Dio è presciente, non è inopportuno, per spiegare come gli astri servano da segni, comprendere che gli astri hanno un moto così regolare – quelli che noi chiamiamo pianeti girano in senso contrario rispetto alle stelle fisse – perché gli osservatori possano conoscere gli avvenimenti particolari e generali nel considerare i segni della configurazione. Questi osservatori non sono gli uomini – perché supera di molto la condizione umana il potere sapere veramente a partire dal movimento degli astri la storia di ciascun uomo, quello che fanno o subiscono in qualsiasi momento. Sono le potenze che, per molte ragioni, devono conoscere questi segni, come, per quanto ci sarà possibile, mostreremo più avanti.

Tuttavia, alcuni uomini, disturbati da certe osservazioni o dall’insegnamento stesso di angeli che hanno superato il loro proprio rango e che, per fare del male alla nostra razza, hanno dato un insegnamento su queste cose, hanno pensato che gli astri, a partire dai quali hanno immaginato di comprendere i segni, siano le cause degli avvenimenti dei quali la Scrittura dice che sono segni. Questo è ciò che andremo a discutere immediatamente, in modo breve e, per quanto possibile, con massima cura.

Ecco dunque i problemi che si presentano:

- 1) Come è salvaguardato il nostro libero arbitrio dal momento che Dio conosce in anticipo dall’eternità le azioni che ciascuno deve realizzare
- 2) Come gli astri non sono le cause degli avvenimenti umani, ma solamente dei segni.
- 3) Che gli uomini non possono avere una conoscenza precisa dei segni, ma che questi si mostrano alle potenze superiori agli uomini.
- 4) La ragione per cui Dio ha creato questi segni per procurare la conoscenza alle potenze sarà esaminata al quarto posto.

Vediamo dunque il primo punto che spaventa alcuni greci: pensano che gli avvenimenti sono sottomessi alla necessità e che non resta nulla del nostro libero arbitrio se Dio conosce il futuro in anticipo, essi hanno preferito accettare una dottrina empia piuttosto di ammettere, come dicono loro stessi, una dottrina degna di Dio, ma che sopprime il nostro libero arbitrio e di conseguenza la lode e la colpa, l’approvazione delle virtù e la disapprovazione dei vizi.

Essi dicono: se Dio sa dall’eternità che un tale sarà ingiusto e commetterà certe ingiustizie e se, d’altra parte la conoscenza di Dio è infallibile, l’uomo, visto in anticipo come tale commetterà queste ingiustizie e diventerà in ogni caso ingiusto – il fatto che diventi ingiusto è sottoposto alla necessità – e sarà impossibile che agisca altrimenti rispetto a quanto saputo da Dio. Ora, se è impossibile che agisca altrimenti e se d’altra parte non può incorrere nella colpa per non aver fatto l’impossibile, è inutile mettere in accusa gli ingiusti.

Dall'uomo ingiusto e dalle azioni ingiuste, passano così ad altri peccati, poi, al contrario, alle azioni considerate come virtuose. Poi dicono che se Dio conosce in anticipo il futuro, il nostro libero arbitrio non può essere salvato.

8. Noi rispondiamo loro così: Dio, quando cominciò a pensare all'inizio della creazione del mondo – dal momento che nulla accade senza causa – ha percorso nella sua intelligenza ogni futuro: ha visto che, quando una cosa avviene, a questa ne segue un'altra e quando si è prodotta questa conseguenza, seguirà ancora un'altra cosa e quando questa avrà avuto luogo, ne arriverà un'altra ancora. Nell'avanzare così sino alla fine delle cose, ha saputo ciò che sarà, senza essere per forza la causa della realizzazione di ciascuno degli eventi che conosce.

Perché, anche se, alla vista di un uomo che l'ignoranza rende temerario e che, a causa di questa temerarietà s'impegna senza riflettere su un percorso scivoloso, ci rendiamo conto che scivolerà e morirà, noi non saremo la causa della sua caduta; allo stesso modo ciò fa capire che Dio, che ha saputo in anticipo che genere di uomo sarà ciascuno, conosce sia le cause del suo comportamento futuro sia il fatto che commetterà certi peccati o compirà certe azioni virtuose.

Bisogna dire e lo diciamo: la prescienza non è causa degli avvenimenti – perché se Dio sa in anticipo che un uomo peccerà, non è in contatto con colui che deve peccare quando pecca -, ma al contrario, affermazione paradossale ma vera, l'evento futuro è la causa della prescienza che lo riguarda. In effetti, non si realizza perché è stato conosciuto, ma dal momento che deve realizzarsi esso è stato conosciuto.

Ma bisogna fare una distinzione. Se qualcuno interpreta "ciò accadrà in ogni caso" nel senso di "è necessario che ciò che è stato conosciuto in anticipo si realizzi", non siamo d'accordo con lui. Noi non diciamo che, dal momento che Giuda è stato conosciuto in anticipo come colui che deve essere un traditore, ci sia stata la necessità assoluta che Giuda diventasse un traditore. In tutti i casi nelle profezie su Giuda si trovano rimproveri e accuse contro di lui che stabiliscono agli occhi di ogni lettore che egli meriti il biasimo. O non gli avremmo dato la colpa se avesse agito per necessità e non avesse potuto diventare come gli altri apostoli. Se non diventa evidente grazie a questa citazione: "Non c'è nessuno a piangere i suoi orfani perché non ha ricordato di esercitare la misericordia, ha perseguitato il povero, il mendicante e per far morire l'uomo dal cuore spezzato; ha amato la maledizione: ricada su lui; non ha voluto la benedizione, da lui si allontanano".

Ma se qualcuno spiega "ciò accadrà in ogni caso" dando questo significato "certi avvenimenti si realizzeranno ma è stato possibile che essi si realizzassero diversamente", noi riconosciamo con lui che questa interpretazione è vera. Perché se non è possibile che Dio si sia sbagliato, è possibile che, per gli avvenimenti suscettibili di realizzarsi o di non realizzarsi, ha pensato che essi si realizzino e che non si realizzino.

9. Spieghiamo con maggiore chiarezza nel modo seguente. Se è possibile che Giuda sia un apostolo come Pietro, è possibile che Dio pensi che Giuda rimarrà un apostolo come Pietro. Se è possibile che Giuda

sia un traditore, è possibile che Dio pensi che sarà un traditore. Se Giuda è un traditore, Dio, grazie alla sua prescienza delle due possibilità menzionate – dato che solo una delle due possibilità può realizzarsi – saprà in anticipo che Giuda sarà un traditore, perché sa in anticipo la verità. Ma l'avvenimento sul quale porta la conoscenza può anche prodursi nell'altro modo. E la conoscenza di Dio potrà allora dire: "È possibile che facesse così, ma anche il contrario, o, anche se entrambi i casi sono possibili, so che farà così". Certo, non è possibile che Dio dica allo stesso modo: "Non è possibile che un tal uomo voli" e che, facendo per esempio un oracolo su qualcuno dica: "Non è possibile che egli sia virtuoso". Perché l'uomo non ha assolutamente la capacità di volare, mentre ha la capacità di essere virtuoso o licenzioso.

Dal momento che queste due capacità esistono, chi non ascolta le chiamate alla conversione e le parole educative si impegna nella capacità di compiere il male e alla capacità del bene chi cerca la verità e ha deciso di dedicarvi la vita. Il primo non cerca la verità perché è rivolto verso il piacere. Il secondo la ricerca con cura vinto da nozioni comuni e da parole d'esortazione. Ancora, il primo sceglie il piacere perché non è in grado di affrontarlo, ma perché evita di combatterlo; il secondo disprezza il piacere perché vede la vergogna che spesso esso porta.

10. Sul fatto che la prescienza di Dio non implichi la necessità, deve essere aggiunto alla nostra spiegazione che, spesso, nelle Scritture, Dio ordini ai profeti di predicare il pentimento, facendo finta di non sapere in anticipo se gli ascoltatori si convertano o se perseverino nei loro peccati. Così si dice in Geremia: "Può essere che ascoltino e si pentano". Certo, Dio non ignora se ascolteranno o non direbbe: "Può essere che ascoltino e si pentano", ma con queste parole mostra che i due casi possono, per così dire, ugualmente realizzarsi affinché la sua prescienza proclamata prima non producesse prematuramente lo scoraggiamento degli ascoltatori dando loro l'impressione di una necessità – cioè che non dipende da loro il convertirsi - e che diventasse a sua volta, per così dire, causa di peccati; o al contrario affinché, per quelli che, ignorando che la loro bontà è conosciuta in anticipo, possono vivere nella virtù grazie alla loro lotta e alla loro resistenza contro il male, la prescienza non sia una causa di rilassamento, se essi smettono di comportarsi con fermezza contro il peccato sotto il pretesto che ciò che è stato predetto deve in ogni caso realizzarsi; poiché, anche in queste condizioni la prescienza sarebbe una sorta d'impedimento a chi diventa buono. In ogni caso, Dio, che ordina tutte le cose del mondo in modo vantaggioso, aveva motivo di renderci ciechi di fronte all'avvenire. Perché la conoscenza dell'avvenire ci fa abbandonare la lotta contro il male e ci avrebbe portato, credendo di averla acquisita, ad essere molto rapidamente asserviti al peccato senza aver lottato contro di esso. Al tempo stesso, il fatto che la prescienza faccia conoscere a qualcuno che sarà in ogni caso virtuoso, sarebbe un ostacolo a chi lo diventa. In più perché ci vuole molta dedizione e applicazione per diventare virtuosi. Se essa viene acquisita in anticipo, la certezza che si sarà in ogni caso virtuosi rilassa lo sforzo. Per questo è vantaggioso che noi non sappiamo se saremo buoni o malvagi.

11. Poiché, come abbiamo detto, Dio ci ha resi ciechi di fronte all'avvenire, vediamo se siamo in grado di chiarire il senso di un discorso discusso nell'Esodo: "Chi rende muto e sordo, veggente e cieco?"

Non sono io, il Signore Dio?” Così Dio ha fatto lo stesso uomo cieco e veggente, veggente per il presente, ma cieco di fronte all'avvenire. Per quanto riguarda il sordo e il muto per il momento non serve una spiegazione.

Tuttavia molti avvenimenti che non dipendono da noi sono cause di numerosi eventi che dipendono da noi, ne conveniamo anche noi. Se essi – voglio dire gli avvenimenti che non dipendono da noi – non si sono realizzati, alcune azioni tra quelle che dipendono da noi, non sono state eseguite. Ma quelle sono state eseguite come conseguenze di avvenimenti anteriori che non dipendono da noi, anche se è possibile che a seguito degli stessi avvenimenti anteriori si realizzassero altre cose rispetto a quello che facciamo.

Se qualcuno vuole che il nostro libero arbitrio sia indipendente da tutto, così che le nostre scelte non dipendono da avvenimenti a cui siamo arrivati, dimentica che egli è una parte del mondo e che è circondato dalla comunità degli uomini e dall'ambiente circostante.

Penso di aver sufficientemente dimostrato, in una sorta di sintesi, che la prescienza di Dio non è sottoposta per forza alla necessità degli avvenimenti conosciuti in anticipo.

12. Celso ritiene che un avvenimento predetto da qualche prescienza si realizzi perché è stato predetto. Ma noi non accettiamo questo, diciamo: non è affatto colui che ha predetto la causa dell'avvenimento futuro, perché ciò che ha predetto si realizzerà; ma è l'evento futuro, che si realizzerà lo stesso anche se non è stato predetto, che ha fornito a colui che ha la prescienza l'occasione di questa prescienza. Tutto ciò è presente nella prescienza di colui che prevede: è possibile che un certo avvenimento si realizzi, è possibile anche che non si realizzi, ma una delle due ipotesi si realizzerà. Noi neghiamo che colui che è presciente tolga ad un avvenimento la possibilità di realizzarsi o di non realizzarsi, come si è detto in merito: questo accadrà in ogni caso ed è non è possibile che accada altrimenti. Questo vale per ogni prescienza riguardante gli avvenimenti che dipendono da noi a cui si fa riferimento nelle divine Scritture o nella storia greca. Certo, ciò che i logici chiamano “l'argomento paradossale” e che è un sofisma, non sarebbe un sofisma secondo Celso; ma per una mente sana, è un sofisma.

Per fare capire questo, cito, dalla Scrittura, le profezie su Giuda o la prescienza che il nostro Salvatore aveva di lui come un futuro traditore; dalla storia greca cito l'oracolo rivolto a Laio, ammettendo, per il momento, che sia veritiero, purché questo non incida sul ragionamento.

A proposito di Giuda il Salvatore si esprime con le parole del salmo 108 cominciando da queste parole: “O Dio non restare silenzioso davanti alla mia preghiera perché la bocca del peccatore e la bocca del furbo si sono aperte contro me”. Se di osserva il testo del salmo, si scoprirà che Giuda, lo stesso che è stato conosciuto in anticipo per tradire il Signore, è stato ugualmente responsabile del tradimento e degno, per la sua malvagità, delle maledizioni che la profezia contiene. Chi soffre, dice il salmo “perché non ha ricordato di esercitare la misericordia, ha perseguitato il povero e il mendicante”. Dunque poteva ricordarsi

di esercitare la misericordia e di non perseguire colui che ha perseguito; anche se poteva non l'ha fatto, ma al contrario, l'ha tradito, quindi è degno delle maledizioni lanciate contro di lui dalla profezia.

Per quanto riguarda i greci, citiamo l'oracolo rivolto a Laio nel modo che segue, sia una versione letterale o una versione equivalente composta dal poeta tragico. Ecco cosa ha detto colui che ha conosciuto in anticipo l'avvenire: "Non seminare il solco generatore senza il consenso degli dei perché se tu genererai un figlio, questo figlio ti ucciderà, tutta la tua casa sarà immersa nel sangue".

Di nuovo, viene chiaramente mostrato che era possibile a Laio non seminare il "solco generatore". L'oracolo non gli ha dato un ordine impossibile da eseguire. Era possibile anche seminare e né l'una cosa né l'altra erano sottomessi alla necessità. Ma poiché Laio non si è guardato dal seminare il "solco generatore", ha subito, per avere seminato, i disastri riportati nella tragedia di Edipo, di Giocasta e dei loro figli.

13. Ma l'argomento che si chiama "paradossale" e che è un sofisma, è tale – supponiamo che si riferisca a un malato – da dissuadere, con un ragionamento sbagliato, dal ricorrere al medico per recuperare la salute. Ecco l'argomentazione: se guarire è il tuo destino, che tu faccia venire o meno il medico, guarirai. Ma se è il tuo destino non guarire, che tu faccia venire o meno il medico, non guarirai. Il tuo destino è di guarire o di non guarire. Dunque è inutile che tu faccia venire il medico.

Ma se a questa argomentazione, abilmente, se ne oppone un'altra, simile: se tuo destino avere un figlio, che tu ti unisca a una donna o meno, avrai un figlio. Ma se è tuo destino non avere un figlio, che tu ti unisca o meno a una donna, non avrai un figlio. Il tuo destino è di avere un figlio o di non averlo. Dunque è inutile che tu ti unisca a una donna.

Come in questo caso poiché non c'è modo né possibilità di avere un figlio senza unirsi a una donna e non è inutilmente che ci si unisce a una donna, così se la medicina è il mezzo per guarire, è necessario ricorrere al medico ed è sbagliato dire: "è inutile che tu faccia venire il medico".

Abbiamo esposto tutte queste argomentazioni a causa dell'opinione del sapientissimo Celso che dice: "Dal momento che Dio ha previsto questi eventi, poiché sono stati predetti devono in ogni caso avverarsi". Se per "in ogni caso" intende "necessariamente" noi non siamo d'accordo con lui perché è stato anche possibile che ciò non si realizzasse affatto. Ma se per "in ogni caso" vuole dire "questo accadrà" – e nulla impedisce che sia vero, anche se è possibile che questo non accada mai – ciò non pregiudica il ragionamento. Per il fatto che Gesù ha conosciuto esattamente in anticipo il comportamento del traditore, o che Pietro lo rinnegasse, non ha per conseguenza che Gesù sia stato la causa della loro condotta empia e sacrilega. Egli ha visto il suo carattere perverso perché, secondo noi, conosceva "ciò che vi è nell'uomo" e nel vedere ciò che ha avuto il coraggio di fare per amore dell'argento e per la mancanza di fedeltà al suo maestro, ha detto tra le altre cose: "Colui che ha intinto con me la mano nel piatto, quello mi tradirà"

14. Sosteniamo anche che gli astri non sono affatto le cause degli avvenimenti umani, ma soltanto i segni. È chiaro che una certa configurazione degli astri venga ritenuta come ciò che produce certi eventi che accadono all'uomo. È questo ciò che per ora è in considerazione. La configurazione d'oggi, ad esempio, che

riguarda un certo uomo, non può essere ritenuta di aver causato gli avvenimenti passati accaduti allo stesso o a molti altri. Perché tutto ciò che è causa, è anteriore a ciò che è stato causato. Ma per coloro che si esercitano in queste arti, gli avvenimenti umani anteriori alla configurazione possono essere previsti.

Infatti ritengono, dopo aver stabilito in un certo modo l'ora della nascita di un certo uomo, di essere in grado di determinare la posizione di ciascun pianeta a partire dalla verticale di un certo angolo del segno dello zodiaco o dei minuti di un segno, come dall'astro dello zodiaco collocato sull'orizzonte ad oriente, da quello ad occidente, da quello al meridiano e da quello collocato al meridiano opposto.

E quando hanno stabilito che gli astri, che secondo loro costituiscono una configurazione, hanno, al momento della nascita di qualcuno, una certa configurazione, allora, sulla base del momento della nascita di colui sul quale stanno facendo la ricerca, osservano non solo il futuro, ma anche il passato e i fatti anteriori alla nascita e al concepimento. Su che tipo d'uomo è il padre, se ricco o povero, di corpo sano o malandato, di buono o cattivo carattere, se vive in miseria o nella ricchezza, se fa questo o quel lavoro. Fanno lo stesso con la madre e con i fratelli maggiori, se ci sono.

15. Ammettiamo per il momento che essi determinino esattamente la posizione (degli astri) – dimostreremo più avanti che ciò non è possibile. Chiediamo allora a coloro per i quali gli avvenimenti umani sono sottoposti attraverso gli astri alla necessità, come una certa configurazione d'oggi possa aver causato dei fatti passati. Se è impossibile scoprire così la verità su dei fatti cronologicamente anteriori, è evidente che gli astri guidati da un certo movimento nel cielo non hanno prodotto gli avvenimenti passati, accaduti prima che questi occupassero quella posizione. In questo caso, può essere che qualcuno ammetta che gli astrologi dicano la verità; affermerà che, dopo aver riflettuto a ciò che si è detto degli avvenimenti futuri, dicono la verità, non perché gli astri causino gli avvenimenti, ma perché ne solo solamente i segni. Se qualcuno ritiene che gli astri non causino gli avvenimenti passati, ma che altre configurazioni sono state le cause della loro realizzazione, che la configurazione attuale li ha soltanto annunciati e che pertanto gli avvenimenti futuri sono indicati dalla configurazione presente alla nascita di un tale, dovrà conoscere la differenza che permette di mostrare che alcune cose sono ritenute vere perché gli astri le hanno prodotte, altre perché gli astri le hanno solamente annunciate. Se non sono in grado di fornire la differenza, farebbero bene riconoscere che nessun avvenimento umano si produce sotto l'azione degli astri, ma, come abbiamo già detto, essi sono, per la precisione, annunciati dagli astri.

È come se qualcuno ha ricevuto la conoscenza del passato e del futuro non a partire dalle stelle, ma a partire dall'intelligenza di Dio, grazie a qualche parola profetica. Perché, come abbiamo dimostrato in precedenza, se Dio conosce la condotta futura di ciascuno, il nostro libero arbitrio non viene assolutamente a mancare, così i segni che Dio ha disposto per comunicare non sono d'ostacolo al nostro libero arbitrio.

Ma un tal libro, che contiene profeticamente l'avvenire, l'intero cielo, poiché è il libro di Dio, può contenere l'avvenire. Così possiamo comprendere in questo senso le parole di Giacobbe nella *Pregghiera di Giuseppe*: "Ho letto sulle tavolette del cielo tutto ciò che accadrà a voi e ai vostri figli". Forse anche questo testo: "Il

cielo sarà srotolato come un libro”, mostra che le parole contenute, segni degli avvenimenti futuri dovranno realizzarsi e, per così dire, avverarsi, poiché si dice che le profezie si compiono con la realizzazione degli avvenimenti. Così gli astri sono stati creati per servire da segni, secondo questa parola: “che vi servano da segni”. E Geremia per indurci a ritornare in noi e per scacciare la paura di ciò che è stato considerato annunciato, ma forse anche di quello che si suppone accadrà, dice: “Non abbiate paura dei segni del cielo”

16. Vediamo anche una seconda argomentazione che stabilisce che gli astri non possono essere le cause, ma giustamente, dei segni. A partire da moltissimi oroscopi si può conoscere il destino di un uomo. Noi diciamo questo a titolo di ipotesi, concedendo che gli uomini possano aver acquisito questa opinione. Prendiamo un esempio: essi si credono capaci di sapere, a partire dall’oroscopo di un tale e a partire anche dall’oroscopo di qualcuno dei suoi fratelli se ne ha molti; costui subirà un tal destino e morirà dopo essere incappato nei briganti. Pensano in effetti che l’oroscopo di ciascuno di loro – e allo stesso modo l’oroscopo del padre, della madre, della moglie, dei suoi figli, i suoi domestici, i suoi amici e forse anche dei suoi stessi assassini – includa l’omicidio del fratello per mano dei briganti.

Come può l’uomo, il cui destino è contenuto in molti oroscopi, per far loro questa concessione, essere sottoposto alla configurazione degli astri di una nascita piuttosto che a quelle di altri? È inverosimile infatti affermare allo stesso modo che la configurazione alla nascita di un tale abbia causato certi avvenimenti, mentre alla nascita di altri essa non ha causato, ma solamente annunciato. Non ha senso dire che l’oroscopo di tutte queste persone contenga in ogni caso una causa di morte di tal uomo, cosicché in cinquanta oroscopi – faccio una supposizione – vi è contenuta la morte di quest’uomo.

Non so come possano spiegare che in Giudea, alla nascita di quasi tutti gli uomini, la configurazione sia tale che essi ricevano la circoncisione all’ottavo giorno, che i loro genitali siano tagliati all’estremità, che siano soggetti ad ulcere, ad infiammazione e a ferite e che nel momento del loro ingresso nella vita abbiano bisogno del medico. Che rispetto agli Ismaeliti d’Arabia, la configurazione è tale che essi vengono tutti circoncisi all’età di tre anni – è quello che si racconta riguardo loro. E anche che alla nascita di alcuni Etiopi, sia tale che la rotula delle loro ginocchia venga tagliata, così anche per i seni delle Amazoni. Come causano gli astri questi effetti tra questi popoli? Penso che riflettendo non riusciremo a stabilire qualcosa di vero a questo proposito.

Ma dal momento che ci viene detto che ci sono tanti modi per conoscere in anticipo gli avvenimenti, non so come gli uomini siano giunti a dire che la scienza degli auguri, quella dei sacrifici e l’osservazione degli astri non contengano la causa efficiente – esse danno solamente i segni – e a non dire lo stesso dell’arte di trarre oroscopi. Poiché se gli avvenimenti, dal momento che sono conosciuti, - a condizione di concedere che lo siano – accadono sotto l’azione di ciò che permette di conoscerli, perché provengono dagli astri piuttosto che dagli auguri o dagli auguri piuttosto che dalle viscere degli animali

sacrificati o dalle stelle cadenti? Queste osservazioni sono sufficienti, al momento per rifiutare l'idea che gli astri causino gli avvenimenti umani.

17. Ciò che abbiamo ammesso – infatti questo non influisce sul nostro ragionamento – è che gli uomini possono conoscere le configurazioni celesti, i segni e i fatti di cui sono i segni. Vediamo se questo è vero.

Gli esperti dicono: chi vuole conoscere con esattezza la data di nascita deve sapere non solo in quale dei dodici segni dello zodiaco, ma anche in quale angolo del segno e in quale minuto si trova l'astro in questione; i più precisi vogliono il secondo. Aggiungono di far fare questo per ciascun pianeta cercando la sua posizione in relazione alle stelle fisse. Si deve, dicono, guardare verso l'orizzonte ad oriente per vedere non solo in quale segno dello zodiaco ci si trovi, ma anche il grado, il minuto o il secondo.

Come dunque, dal momento che l'ora, grossomodo, comprende la metà di un segno zodiacale, si può stabilire il minuto senza avere una divisione analoga per le ore, in modo di sapere, per esempio, che un tale sia nato all'ora quarta o dopo mezzora, dopo un quarto, dopo un ottavo, un sedicesimo, un trentaduesimo d'ora?

Infatti, secondo loro, le indicazioni differiscono di molto a causa dell'ignoranza non dell'ora intera, ma di una frazione d'ora. In ogni caso, tra la nascita di due gemelli, c'è spesso un piccolo intervallo di tempo; molte delle differenze nel loro destino e nella loro condizione sono dovute, come dicono loro stessi, alla posizione degli astri e al fatto che coloro che sono tenuti ad osservare l'ora non hanno stabilito la parte del segno dello zodiaco che si trovava all'orizzonte. Nessuno in effetti può dire che l'intervallo tra due nascite sia di un trentesimo d'ora. Ma lo saprà fare secondo loro che sono grado di stabilire l'ora.

18. Si prenda un teorema che mostra che il cerchio dello zodiaco come quello dei pianeti si muove da ovest ad est di un grado in cento anni e che dopo molto tempo questo movimento cambia la posizione dei segni dello zodiaco. Una cosa è dunque il segno pensato, un altro quello che ha, per così dire, una forma.

Le influenze astrali, dicono, sono scoperte non a partire dal segno che ha una forma, ma a partire dal segno pensato. Oppure non può assolutamente essere conosciuto.

Concediamo loro che lo stesso segno pensato sia conosciuto o che la verità possa essere conosciuta a partire dal segno, essi stessi ammetteranno di essere incapaci di rendere conto convenientemente di ciò che chiamano l'intreccio degli astri che si trova in quelle configurazioni. Infatti, un tal astro negativo, ad esempio, è indebolito da un altro perché è rivolto ad un astro migliore ed è indebolito in misura più o meno importante; spesso, al contrario, l'indebolimento di un astro negativo, poiché è rivolto ad un astro migliore, è reso possibile dal fatto che un altro astro, portatore di sventura, occupa una certa posizione nella configurazione.

Io penso che fissando l'attenzione su questi problemi si avrà rinunciato d'accettare questa scienza perché essa non è per nulla accessibile agli uomini, ma che a rigore, essa mostra solo dei segni. Se si ha

acquisito una vera esperienza, si saprà che il fallimento delle speculazioni degli astrologi e anche degli autori dei trattati supera i loro presunti successi. In ogni caso, Isaia, sapendo che queste cose non possono essere conosciute dagli uomini, ha detto alla figlia dei Caldei, che più di tutti gli altri ha praticato quest'arte: "Si presentino e ti salvino gli astrologi del cielo, i quali ti annunciano che cosa ti capiterà". Queste parole ci insegnano che gli uomini più istruiti in questa materia non possono indicare in anticipo gli avvenimenti che il Signore ha voluto suscitare per ogni nazione.

19. Per ora abbiamo interpretato la parola profetica soltanto nel suo senso letterale. Se Giacobbe ha detto di aver letto sulle tavolette del cielo ciò che accadrà ai suoi figli e se qualcuno volesse confutarci su questo punto sostenendo che la Scrittura provi il contrario di ciò che abbiamo detto – noi abbiamo in effetti detto che l'uomo è incapace di comprendere i segni, mentre Giacobbe ha detto di aver letto sulle tavolette del cielo - noi rispondiamo in nostra difesa: grazie ad uno spirito superiore alla natura umana, i nostri saggi hanno appreso la realtà dei segreti non umani, ma divini. Così dice Paolo: "Ho udito parole ineffabili che non è lecito all'uomo di proferire". Infatti loro conoscono le alternanze dei solstizi e il cambiare delle stagioni, i cicli degli anni e le posizioni degli astri non dagli uomini o attraverso gli uomini, ma dallo spirito che ha loro rivelato e annunciato con chiarezza, secondo la volontà di Dio, i disegni divini. E allora Giacobbe è stato superiore alla condizione umana perché ha sostituito suo fratello e ha riconosciuto, nello stesso libro dal quale noi abbiamo tratto la citazione: "Ho letto sulle tavolette del cielo", di essere il comandante in capo della potenza del Signore una volta che ebbe ricevuto il nome di Israele; lo riconobbe nel servirsi del corpo, quando l'arcangelo Uriele lo provocò.

20. Dopo questo, resta da esaminare e stabilire, per coloro che credono che gli astri servano da segni ma che sono stati turbati dalle parole di gente troppo curiosa su questi problemi, perché Dio ha creato questi segni nel cielo.

Diciamo in primo luogo che credere alla grandezza dell'intelligenza divina, che abbraccia la conoscenza perfetta di ciascuna realtà, in modo tale che anche ciò che viene considerato come banale e di poca importanza, non sfugge alla sua divinità, comporta l'opinione che essa abbia abbracciato in se stessa cose, per così dire, numericamente infinite; questa opinione non può certo essere dimostrata ma è stata ricevuta per fede come adatta all'intelligenza non generata e che supera tutta la natura.

Affinché gli esseri superiori a l'uomo e le anime sante, liberate dal legame presente, possano comprendere questo per esperienza, Dio ha creato ciò che è nel cielo come se fosse delle lettere e dei caratteri composti dal movimento dei cieli per gli esseri che hanno appreso e apprendono a leggere i segni di Dio.

Non sorprende che Dio abbia creato questi segni per farsi conoscere dai beati, dal momento che la Scrittura dice a Faraone: "è per questo disegno che ti ho suscitato, per far conoscere in te la mia potenza e perché il mio nome sia proclamato su tutta la terra". Se Faraone infatti è stato preservato per far conoscere la potenza di Dio e per proclamare il suo nome su tutta la terra, ciò significa che i segni celesti contengono

la prova della potenza di Dio poiché sono stati incisi dall'eternità fino alla fine dei tempi sul libro degno di Dio, il cielo.

Suppongo, in secondo luogo, che i segni siano accessibili alle potenze che governano le vicende umane in modo che in alcuni casi le conoscono soltanto, in altri le eseguono. Lo stesso accade nei nostri libri, dove alcune cose sono state scritte perché le conoscessimo, ad esempio sulla creazione e su altri misteri, ed altre perché nel conoscerle le eseguiamo, come i comandamenti e gli ordini di Dio. È possibile che le lettere celesti, che gli angeli e le potenze divine sanno leggere correttamente, contengono certe cose che devono essere lette dagli angeli e dai servitori di Dio perché essi provino gioia nel conoscerle ed altre perché, ricevutele come comandamenti, le compiano.

21. E noi non ci sbagliamo a dire che il cielo e gli astri hanno un rapporto con il contenuto della legge. Se le potenze malvage, diverse dall'uomo, compiono alcune cose conosciute in anticipo e annunciate nel cielo, questo non significa necessariamente che essi eseguano le loro azioni perché le lettere di Dio le hanno loro suggerite. Ma, come gli uomini ingiusti compiono le loro ingiustizie a causa della propria malvagità e non perché che Dio ha saputo in anticipo che saranno ingiusti nei confronti di qualcuno; allo stesso modo le potenze avverse, anche se Dio ha conosciuto in anticipo la malvagità degli uomini e i pensieri perversi delle potenze, essi agiscono per loro libera scelta che riguarda la gravità dell'infamia.

Gli angeli santi, gli spiriti liturgici inviati a compiere un servizio, come chi s'aspetta di ricevere i loro ordini che provengono dalla legge di Dio, compiono il bene con ordine, quando, come e nella misura necessaria. Poiché è assurdo, dato che sono divini, che agiscano a caso e senza uno scopo, per esempio, di dare un certo consiglio ad Abramo, fare una tal cosa per Isacco, sottrarre Giacobbe dal pericolo o presentarsi allo spirito di un tal profeta. Non fanno questo agendo a caso, né in modo casuale leggono il libro di Dio. Essi fanno ciò che compete loro.

Ma come abbiamo detto in precedenza, sia ciò che facciamo noi o l'azione delle potenze avverse su noi, noi agiamo per nostra libera scelta; per una scelta sbagliata quando pecciamo, per una scelta corretta quando compiamo azioni gradite a Dio, non senza il soccorso degli angeli, delle Scritture divine e dei santi servitori.

Bibliografia

Fonti:

CICERONE, PSEUDO PLUTARCO, ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Trattati antichi sul destino*, a cura di Aldo Magris, Brescia, Morcelliana, 2009.

ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Eugenio Corsini, Torino, Utet, 1995.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1970.

ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa, Brescia, Morcelliana, 2000.

ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, vol. 2, Paris, Les éditions du Cerf, 1999.

ORIGÈNE, *Homélie sur Jeremie*, vol. 2, Paris, Les éditions du Cerf, 1977.

ORIGENE, *I principi*, a cura di Manlio Simonetti, Torino, Utet, 2002.

ORIGENE, *La preghiera*, introduzione, traduzione e note a cura di Normando Antoniono, Roma, Città Nuova, 1997.

ORIGENE, *Omelia sulla Genesi*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 1978.

ORIGÈNE, *Philocalie 21-27 : sur le libre arbitre*, introduction, texte traduction et notes par Eric Junod, Paris, Les éditions du Cerf, 1976.

PLOTINO, *Enneadi*; PORFIRIO, *Vita di Plotino*, traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggini, Milano, Bompiani, 2000.

Letteratura secondaria:

AMAND D., *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Amsterdam, Hakkert, 1973.

ARFÈ P., "E servano da segni" (Gen 1,14). La confutazione del fatalismo astrologico nel "Commento a Genesi" di Origene, in *Augustinianum* 49 (2009), pp. 321 – 358.

BASKIN J.R., *Origen on Balaam: The Dilemma of the Unworthy Prophet*, in *Vigiliae Christianae* 37 (1983), pp. 22 – 35.

BECK R., *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell, 2007.

BOBZIEN S., *The Inadvertent Conception and Late Birth of Free-will Problem*, in *Phronesis*, 43 (1998), pp. 133 – 175.

BOTROS S., *Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy*, in *Phronesis* 30 (1985), pp. 274 – 304.

- BOUCHÉ-LECLERCQ A., *L'astrologie grecque*, Paris, Ernest Leroux, 1899.
- BUGÁR I, *Where Does Free Will Come from? Some Remarks Concerning the Development of the Concept of Human Autonomy before Origen*, in *Origeniana nona* (2005), pp. 625 – 635.
- CADIOU R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1935.
- CALONNE R., *Le libre arbitre selon le Traité des Principes d'Origène*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 89 (1988), pp 243 – 262.
- CROUZEL H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Paris, Tequi, 1992.
- CUMONT F., *Astrology and Religion among Greeks and Romans*, New York and London, Putnam's sons, 1912.
- DORIVAL G., *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in *Origeniana quinta* (1992), pp. 189 – 208.
- DIHLE A., *Liberté et destin dans l'Antiquité tardive*, in *Revue de théologie et de philosophie* 121 (1989), pp. 129 – 147.
- FEDOU M., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988.
- FESTUGIÈRE A. M. J., *La revelation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1: l'astrologie et les sciences occultes, Paris, Gabalda, 1950.
- HEGEDUS T., *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York, Peter Lang, 2007.
- JACKSON B.D., *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, in *Church history* 35 (1966), pp. 13 – 23.
- JUNOD E., *Particularites de la Philocalie*, in *Origeniana* (1975), pp. 181 – 197.
- LEROUX G., *Human Freedom in the Thought of Plotinus*, in *The Cambridge companion to Plotinus*, L.P Gerson, Cambridge, Cambridge university press, 1996, pp. 292 – 314.
- LONG A.A., *La filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- LONG A. A., *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (I – XIV)*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970) pp. 247 -268.
- MAGRIS A., *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 128 -173.
- MONACI CASTAGNO A., *Astri*, in *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* a cura di Adele Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000.
- MONACI CASTAGNO A., *La demonologia di Origene: aspetti filosofici, pastorali, apologetici*, in *Origeniana quinta* (1992), pp. 318 – 321.

- MONACI CASTAGNO A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano, Franco Angeli, 1987.
- PERRONE L. (a cura di), *Il cuore indurito del faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova, Marietti, 1992.
- PERRONE L., *Libero arbitrio*, in *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero , le opere* a cura di Adele Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000.
- PERRONE L., *Provvidenza/Prescienza*, in *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero , le opere* a cura di Adele Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000.
- SARDELLA T., *Prognosis e mantike in Origene*, in *Augustinianum* 29 (1989), pp. 281 – 306.
- SARDINI D., *Origene e la stella dei magi*, in *Bibbia e Oriente* 42 (2000), pp. 219 – 250.
- SCOTT A., *Origen and the Life of the Stars: a History of an Idea*, Oxford, Clarendon press, 1991.
- SFAMENI GASPARRO G., *Astrologia*, in *Dizionario patristico di antichità cristiane*, diretto da Angelo Di Bernardino, Casale Monferrato, Marietti, 1994.
- SFAMENI GASPARRO G., *Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei λογικοί: la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III sec.*, in *Origeniana* quinta, pp. 301 – 311.
- SHARPLES R.W., *The Stoic Background to the Middle Platonist Discussion of Fate* in *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven university press, 2007, pp. 169 – 188.
- SHARPLES R.W., *Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the “De Fato” of Alexander of Aphrodisias*, in *Phronesis* 20 (1975), pp. 247 - 274 .
- STRAMARA D. F. Jr., *Surveying the Heavens: Early Christian Writers on Astronomy*, in *St. Vladimir’s theological quarterly* 46 (2002), pp. 147 – 162.
- WILBERDING J., *Plotinus’ Cosmology: a Study of Ennead II.1*, Text, translation, and commentary, Oxford, Oxford university press, 2006.