

L'ANIMA IN ORIGENE E LA QUESTIONE DELLA METENSOMATOSI

Platone, nel Timeo, così narra la creazione dell'anima e dell'uomo¹. Il Demiurgo attinge al favoloso cratere e ne ripartisce il misto contenuto in un numero determinato di anime, che distribuisce ognuna in un astro, dando a ciascuna come un veicolo (ὄχημα). Poi insegna loro la natura del Tutto e notifica le 'leggi fatali' (νόμοι οἱ εἰμαρμένοι): la prima nascita delle anime nel mondo sarà uguale per tutte (γένεσις πρώτη . . . μία πᾶσιν), affinché nessuna venga a trovarsi in stato di minorazione per causa del Demiurgo. La natura umana sarà doppia, divisa nei due sessi, l'uno più vigoroso e l'altro meno, e quando le anime per causa della necessità (ἐξ ἀνάγκης) saranno poste nei corpi, ai quali parti diverse possono aggiungersi e sottrarsi, nelle anime stesse si faranno sentire violente impressioni e passioni: l'amore, fatto di piacere e sofferenza, il timore, la collera, e i loro contrarii, e la speranza che facilmente svia (εὐπαράγωγος)². Se gli uomini domineranno queste affezioni, vivranno nella giustizia, altrimenti saranno ingiusti. Colui che avrà ben vissuto tornerà nell'astro di sua provenienza; chi invece male, cambierà forma, prendendo, in una seconda nascita, la natura di una donna (εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ)³. Se persisterà nella malizia, si trasformerà, a séguito della maniera del suo peccare, in una natura animale corrispondente al suo vizio. Solo quando avrà dominato con la ragione tutta la massa venutasi ad aggiungere al suo essere, massa fatta di fuoco, acqua, aria e terra, tumultuosa ed irragionevole, solo allora l'anima tornerà al suo stato primo e migliore. Ed egli, il Demiurgo e Dio, dettò loro tutte queste leggi per rimanere innocente (ἀνάλτιος) della malizia (o della disgrazia, κακία) futura di ognuno, poi seminò le anime, le une sulla terra, altre sulla luna e in ciascuno degli organi del tempo. Affidò quin-

¹ *Tim.* 41 D ss., cfr. 69 C ss. (trad. A. Rivaud, Paris 1925).

² *Tim.* 69 D.

³ *Tim.* 42. B-C e 90 E. E cfr. nota 6, *in fine*.

di agli 'dèi giovani', sue creature, di plasmare i corpi mortali e di aggiungervi quanto ancora mancava di anima umana, e di governare al meglio questo essere mortale, perché non fosse a sè medesimo causa di male.

Questo del Timeo è un 'mito di creazione', ma esso è anche un 'mito di situazione'⁴. Immaginosamente fondato su una serie cronologica di atti del Demiurgo, esso descrive la condizione umana, le sue tensioni e i suoi dinamismi. E' mito e, insieme, ironia. Difficilmente si prenderanno alla lettera particolari che meglio si addicono all'antropologia trasformistica e avventurosa di un pensiero selvaggio come quello di Empedocle, o degli orfici e pitagorici antichi. Difficilmente riterremo il significato letterale di una seconda incorporazione dell'anima in corpi femminili, dopo la prima che è stata uguale per tutti (dunque maschile); e quanto alle incorporazioni in animali, il filosofo stesso ce ne dà la chiave quando allude ai rispettivi vizi umani che tale fantastica incorporazione comanderanno⁵.

Non, beninteso, che questi mitici colori siano pura invenzione. Ce ne accerta il precedente di Empedocle, stato un tempo « un

⁴ Utilizzo qui una nota espressione di P. Ricoeur.

⁵ E' questo un *topos* che ha il suo luogo classico nel famoso testo di Platone, *Resp.* X 620 A (Orfeo sceglie la reincarnazione in un cigno, a Tersite è assegnata quella in una scimmia ...). La cosa non riguarda solo il tema della metensomatosi, ma anche quello della protologia e dell'antropologia (p. es., Orazio, *Odi* I, 16, vv. 13-16: tra le componenti dell'uomo creato da Prometeo, che egli assume da ogni parte, c'è anche quella che consiste nella *vis* di un *insanus* leo, apposta da lui al nostro stomaco. In Plat., *Tim.* 70 E, la parte inferiore dell'anima è paragonata a una bestia bruta che occorre nutrire, allo scopo di far continuare la specie umana, cfr. 91 A). Lo stesso *topos* si ritrova nella dottrina basilidiana degli *idiomata* animali (di lupo, scimmia, leone, capro) aggiunti all'anima (apud Clem. Al., *Strom.* II, 112, 1) e per i quali, nonostante Origene, *Com. Rom.* V, 1, non vi è alcun nesso con l'idea di una *metensomatosis* in animali e da animali; si tratta invece di espressioni simboliche di istinti bestiali umani, come osserva G. Quispel, *L'homme gnostique*, *Eranos Jahrbuch* 16 (1948) 128 (che pur ipotizza un rapporto con l'idea di *metensomatosis*, che peraltro, osserviamo ancora, non è quella tramite animali). La cosa è confermata da quanto Epifanio, *Panarion* 24, 5, attribuisce a Basilide, che avrebbe detto « noi siamo gli uomini » (noi, gli uomini spirituali), « tutti gli altri non sono che porci e cani ». (Quispel, op. cit., p. 116). Analoga interpretazione si può dare di posizioni come quelle valentiniane di cui ap. Clem. Al., *Strom.* II, 113, che analizzano l'umano con ricorso al simbolo e all'immagine, come osserva E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*², Paris 1925, p. 46 s. Lo studioso francese è invece propenso a attribuire a Basilide un'interpretazione letterale di queste essenze animali nell'uomo. Per il *topos* in Platone, v. anche *infra*, nn. 14 e seg. Per Origene, *infra*, n. 16. Per la questione del significato 'spirituale', *infra*, nn. 16 e 20.

giovane e una ragazza, e un virgulto e un uccello e uno squamoso pesce del mare » (104 G. [117 D.], mentre « alla fine ci sono i veggenti e i poeti e i medici, e quelli che per gli uomini terrestri sono i capi; donde germogliano gli esseri divini, primi di rango ... » (107 G. [146 D.]). Ma con Platone è da attendere sempre un supplemento di senso. Quel supplemento che, concentrandosi nel platonismo successivo sulle verità essenziali, sul discorso vero, e spogliandosi del mito, lasciava disponibili per utilizzazioni secondarie le particolarità e le stranezze di questo. Della incorporazione femminile Platone stesso anticipa il senso quando nel citato testo del *Timeo* ci dice che la natura umana sarebbe stata doppia e che, dei due sessi, il più vigoroso sarebbe stato quello che avrebbe ricevuto il nome di maschio; o dove, più oltre, dice che coloro i quali, stati « codardi e vissuti nell'ingiustizia, secondo ragione probabile si mutarono in donna alla seconda generazione », allorché gli dèi, formando gli organi sessuali, crearono un'anima vivente nell'uomo e uno nella donna⁶: una tematica che avreb-

⁶ Cfr. *Tim.* 91 A, con 70 E (cit. alla n. precedente) e 70 A. In 69 E - 70 A si afferma la divisione in due della specie mortale dell'anima, cioè in una parte migliore e una inferiore, così come nella casa « si separano l'appartamento delle donne e quello degli uomini » (in una sorta di *variatio* Platone inverte qui l'ordine dei termini). Ma si tratta di una superiorità solo relativa del maschile, che appartiene pur sempre alla parte mortale dell'anima, dove impersona l'elemento passionale e irascibile, che è anche quello della concupiscenza attiva e aggressiva, come si vede dalla realistica menzione di *Tim.* 91 B, sui 'furiosi desiderii' dell'istinto generatore maschile, contrapposto caratteriologicamente a quello femminile, che si esprime come desiderio di far figli (e si veda anche 69 C-E, dove l'anima, quella mortale, è caratterizzata da *pathemata*, di cui primo è il piacere, seguito dalle altre passioni, tutte mescolate alla *αἰσθησις ἄλογος* e all'*eros* pronto a ogni rischio'). Invece, sia nella tradizione platonico-pagana che in quella patristica, come anche, a suo modo, in quella gnostica, l'elemento maschile è simbolo di razionalità e quello femminile di sensibilità e passionalità. Si veda, rispettivamente, Porfirio, Lettera a Marcella 33, e i Padri qui sotto menzionati (nn. 7-11), compreso l'Origene dell'esortazione ad Ambrogio, il suo collaboratore alessandrino, e Taziana. (É. Junod, in H. Crouzel e A. Quacquarelli (edd.), *Origeniana Secunda*, Roma 1980, p. 91 s. e, più ampiamente, H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris-Bruges, 1963, pp. 135-142). Nell'una e nell'altra tradizione si raccomanda una 'virilità' della donna, con la scomparsa di ciò che è femminile o effeminato in essa, sul piano, s'intende, delle qualità dell'anima. La stessa tematica, con implicanze più drastiche, si trova negli encratiti (l'anima 'infemminita dall'*epithymia*', sec. Giulio Cassiano, *ap. Clem. Al., Strom.* III, 93, 3). Negli gnostici, il maschile è lo pneumatico. Dubbia l'esegesi, fra encratita e gnostica, del *logion* 114 del Vangelo di Tommaso.

Interessante, infine, il modo come Gerolamo (*Contra Rufinum* 503) ha combinato l'accusa a Origene di ammettere la metemempsiosi e il *topos*

be avuto ampio e letterale sviluppo nella linea origeniana, fino al Nisseno e oltre, con il tema della 'seconda creazione', che sola produce e motiva la distinzione dei sessi⁷; oppure avrebbe continuato per altra via, da Clemente d'Alessandria ad Origene⁸, ad Ambrogio⁹, e altri¹⁰, con la trasposizione in una ontologia ed etologia dei sessi: il maschile, fatto di razionalità prevalente (o addirittura, negli gnostici ed encratiti, fatto di perfezione e innocenza), e il femminile, fatto di sensibilità e passione (e, negli gnostici ed encratiti, manifestazione di caduta ontologica)¹¹.

Quanto alla reincorporazione in animali, il filosofo la vede come positiva deformazione dell'umano; deformazione, ma non abolizione, una volta che egli precisa che un essere così decaduto

dell'inferiorità del femminile, ricreando così le condizioni della concezione platonica per cui solo la seconda (e peggiore) incarnazione dell'anima sarà femminile (sopra, e nota 3): *ut verendum nobis sit ne qui nunc viri sumus, postea nascamur in feminas, et quae hodie virgo, tunc forte prostibulum sit.*

⁷ U. Bianchi (ed.) *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, pp. 3 ss., 45 ss., 85 ss.

⁸ Cfr. sopra, n. 6.

⁹ Per Ambrogio di Milano, cfr. il contributo di L.F. Pizzolato, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, in R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976 [Studia Patristica Mediolanensia 6], pp. 180-211.

¹⁰ Per i singoli Padri, e anche per le tradizioni eterodosse, G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia*. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo, Roma 1984 [Studia Ephemeridis «Augustinianum» 20]. Ancora per Ambrogio (in relazione ad una fase del pensiero agostiniano in argomento), il contributo della stessa alla *Miscellanea Trapè* (Augustinianum 25 [1985] 133 e 164).

¹¹ U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche*, Roma 1985. Cfr. anche il volume di G. Sfameni Gasparro citato alla nota precedente. Per quanto riguarda Origene, H. Crouzel, *Traité des principes*, vol. IV, Paris 1984 (SChr 269), p. 222 osserva, circa *PArch.* IV 3, 12, che «les interprétations allégoriques d'Origène expriment souvent une supériorité du masculin sur le féminin ... Il ne s'agit pas de sexes mais d'âmes (*Hom. Num.* XI, 7)», ma riconosce che «l'allégorie elle-même traduit une certaine misogynie». A nostro avviso c'è anche la motivazione ontologica e antropologica, risalente a Filone e al tema da lui sviluppato nel *de opificio mundi* 153 ss. (ma cfr. 76!), del'a decadenza cominciata con il venire all'esistenza della donna, dell'*eros* e del piacere, tema che si sviluppa anche nella dottrina della 'doppia creazione' dell'uomo, comune a Filone, ad Origene, ai Cappadoci etc. (v. sopra, n. 7). Ciò non toglie che anche Filone interpreti allegoricamente il valore del maschile e il disvalore del femminile (*de gig.* I, 4: «un uomo ingiusto non genera, nell'anima, dei maschi»). Insomma, in Origene e in Platone, in ognuno dei due a suo modo, c'è l'allegorico (e, se si vuole, il 'mitologico', nel senso platonico); ma c'è anche la loro rispettiva e per qualche importante aspetto analoga, antropologia e ontologia. Cfr. nn. 5, 16 e 20.

allora potrà tornare a forma umana — e qui il pensiero va all'asino-Lucio di Apuleio — quando avrà dominato con la ragione la massa corporea disordinata e irragionevole che la esperienza subita gli ha accumulato addosso¹²: condizione evidentemente cui un animale, per giunta vizioso, mai saprebbe adempiere¹³.

Dunque, c'è un'ovvia difficoltà che si oppone a una interpretazione letterale di questo testo di Platone, in questo caso della metensomatosi animale, come confermano altri due casi in cui Platone, e stavolta senza ironia, parla di metensomatosi: là dove, nel Fedro¹⁴, ci dice che infima forma della prima incorporazione dell'anima, secondo la legge di Adrasteia, sarà nella persona di un tiranno — figura polare rispetto a quella del filosofo — e là dove, nella Repubblica, il ritorno sulla terra con rinnovato destino è vietato alle anime dei tiranni e di altri pessimi e incurabili individui, ai quali soli un dantesco scenario d'Inferno impedisce di riemergere dalle pene dell'Ade¹⁵. Vero è che anche in questi testi si parla di metensomatosi in animali (nn. 14 e 15), ma di nuovo — in *Resp.* X, 620 A — in maniera fortemente ironica.

Con tutto questo, Platone, con Pitagora, è passato come il banditore della metensomatosi in corpi animali: una interpretazione sommamente an-ironica cui antichi — compreso Origene —¹⁶

¹² *Tim.* 42 C s., cfr. 42 E - 44 C.

¹³ Si veda l'argomentazione (citata più oltre) di Gregorio di Nissa, fondata sullo schema (ridotto all'assurdo) di una continua e irreversibile devoluzione verso il peggio, etico e ontologico (v. più avanti, e nota 18).

¹⁴ *Phaedr.* 248 E, dove però si parla anche di incorporazione in bestie, ma negandola per la prima incorporazione, come la si nega nel Timeo (sopra n. 3). In 248 CD e 249 B si teorizza il passaggio di un'anima umana nell'esistenza di una bestia e, viceversa, il passaggio da bestia a uomo per chi una volta era stato uomo. Ma questo passaggio all'umanità è impossibile per un'anima che mai abbia avuto visione della verità (delle idee). Il Robin (*Platon ... Phèdre*, Paris 1961, p. 40 n. 2) parla di una parte di 'fantasia' in questo testo. Ma si tratta piuttosto di ironia (estremamente seria, d'altronde; cfr. anche il testo della Repubblica di cui alla nota seguente).

¹⁵ *Resp.* X 615 D - 616 B, cfr. 618 A ss. e 619 B. In 619 A si menziona la tirannide, come pessima condizione dell'anima. In 620 A-C la fantasia allegorica (e ironica) di Platone si sbizzarrisce: Orfeo sceglie la vita di un cigno, non volendo esser generato da donna (doppia tematica, dunque, quella relativa agli animali 'simbolici' e quella anti-femminista), Tamiri quella di un usignolo; un cigno passa (μεταβάλλοντα) alla scelta di una vita umana; si parla di incorporazioni in leone, in aquila, in scimmia (per Tersite) o in una donna industriosa.

¹⁶ Vero è che traccia di ironia resta in Origene (cfr. sopra, n. 11). Si osservi che il testo contenuto nella Lettera a Mena, di Giustiniano (E. Schwartz, *Acta Concilior. Oecumenicor.* III, 1940, p. 211), con le sue attenuazioni verbali ('se si può dire così', τὰχα ...) può ben essere origeniano

e moderni hanno soggiaciuto, pur fermamente e con indignazione respingendola, come nel caso dell'Alessandrino.

Eppure gli antichi avevano in mano la possibilità di demitizzare il mito platonico delle μεταβολαί (μεταβάλλω e μεταφύομαι sono i termini utilizzati nel Timeo per indicare le varie e successive incorporazioni)¹⁷: vediamo così che Gregorio di Nissa critica nel *de hominis opificio*¹⁸ la dottrina delle reincorporazioni attribuita all'autore del *de principiis* e ritiene di coglierne il paradosso. Un'anima che mal si è comportata in una vita anteriore e superiore — egli osserva — tanto meno potrà ben comportarsi quando sia incorporata in un mondo inferiore irto di materialità e tentazioni. E così, argomenta per assurdo il Nisseno, il processo delle successive incorporazioni non potrà che svolgersi verso il basso, in un continuo peggiorare, fino all'animalità, e oltre, fino alla estenuazione e scomparsa finale dell'anima e di ciò che di essa è rimasto. Una nichilistica strada senza ritorno, una fine del mondo che è — osserviamo noi — l'esatto contrario dell'intenzione del mito platonico, oltretché, s'intende, della ricorrente proposta dell'Alessandrino, nonché di Plotino suo contemporaneo, così fiduciosi tutti nel rimbalzare all'insù dell'anima caduta.

Vero è che anche Origene demitizza Platone, quando vede nella metensomatosi — sia pur quella riservata all'ambito delle creature ragionevoli — una difficoltà che, opposta a quella del Nisseno, pur conduce alla stessa critica conclusione. I differenti ritmi di una purificazione tramite metensomatosi — dice Origene

ed avere un significato simbolico, nel senso di una specie di 'bestializzazione' dell'anima, e non di un suo ingresso in *aloga*. Forse non basta pensare ad una semplice allusione alla caduta di un corpo pesante o terrestre (un corpo umano simile a quello delle bestie, come con fondamento pensa il Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 204). Si tratterebbe piuttosto, come opportunamente aggiunge il Crouzel, di un senso 'spirituale', di un simbolismo sfuggito a Rufino, che quindi avrebbe eliminato il passo da lui ritenuto compromettente. Qualcosa dunque di non molto dissimile dal simbolismo (quando effettivamente di questo si tratta) platonico e anche gnostico nelle storie di somatosi animali o da animali: cfr. sopra, n. 5 e n. 11 e, *infra*, n. 20.

¹⁷ *Tim.* 42 B s. cit. (v. anche *Resp.* 620 A cit. alla n. 13), con 90 E: γυναικες μεταφύοντο ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει.

¹⁸ Al cap. 28, PG 44, 232 B-C, Gregorio critica Empedocle e altri greci, circa la metensomatosi, ma parte proprio, e criticamente, dal *PArch.* di Origene, che non nomina. Su Origene e la metensomatosi (animale) v. G. Dorival, Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? A propos de *PArch.* I, 8, 4, in *Origeniana Secunda*, cit., pp. 11-32. Dorival menziona anche, ma non discute, i testi di Panfilo in cui Origene esclude la trasmigrazione delle anime anche in altri corpi umani.

—¹⁹ mai potrebbero coincidere con la fine del ciclo cosmico, che verrebbe dunque protratto all'infinito, contraddicendo così alla dottrina ecclesiastica della fine del mondo; e se mai la difficoltà potesse superarsi con l'ipotizzare un tempo vicino alla fine caratterizzato dalla presenza di un numero ormai ridottissimo di purganti, più facili a sincronizzarsi, anche questo contraddirebbe le Scritture, nelle quali il Signore si domanda se alla fine, al suo ritorno sulla terra, troverà ancora qualcuno che abbia fede. Certo, questo non esaurisce la problematica origeniana, almeno quella del *de principiis*, che conosce visuali più spaziose, fatte di successivi evi, nei quali potrà compiersi quanto di purificazione ancora non sia stato compiuto nel presente evo, mentre la natura corporea potrà mutarsi di tutto in tutto (v. oltre). E ciò valga senza bisogno di disturbare l'altro placito origeniano, quello che esclude la possibilità di una pura incorporeità finale per la creatura razionale: il motivo di tale impossibilità è che Dio solo è totalmente incorporeo, ma motivo è anche che il sempre possibile aprirsi di un nuovo ciclo dopo una generale apocatastasi implicherebbe qualcosa contro l'economia della creazione, cioè la ricreazione da parte di Dio della materia, necessaria per le nuove incorporazioni.

La realtà è che le affinità tra il discorso platonico e quello origeniano circa l'anima e le sue vicende vanno relativizzate ai rispettivi quadri, ma poi vanno disincagliate dalla troppo letterale fedeltà a questi.

* * *

Fin qui per quanto riguarda i pericoli ermeneutici di una troppo consequenziale mitizzazione della vicenda dell'anima in Platone e Origene; una mitizzazione che non tiene conto dell'ironia platonica e sopravvaluta la sistematicità di Origene, scandalizzandosi della versatilità ginnastica di lui.

Ma ora ci chiediamo: ci sono anche pericoli in una 'demitizzazione' di Platone e Origene per quanto riguarda la tematica delle vicende dell'anima e del suo assumere esistenze diverse e successive? Possiamo ritenere quella di Platone e quella di Origene solo una immaginosa trasposizione dall'attualità drammatica delle vicende dell'anima in questo mondo alla miticità tragica delle successive *ensomatosi*?

In altre parole: sarebbe l'anima nel suo integro stato di *νοῦς* non il mitico cittadino di una fantastica repubblica in cielo ma

¹⁹ *Com.Mt.* XIII, 1 (GCS X, 1935, p. 175, 15) e Panfilo, *Ap.Or.* 10 (PG 17, 612 A-C). Dorival, op. cit., p. 29.

l'anima dell'uomo pio ed ascetico che, in questa terra, vive una vita *ἀσώματος* e, per quanto può, si assimila a Dio? e sarebbe l'anima, quella appesantita, in realtà l'anima del mediocre o dell'empio, o del vizioso che, toccato il fondo, può riscattarsi in questa vita, senza che ciò escluda casi estremi — come quelli del tiranno in Platone, o del diavolo in Origene?

Questa operazione di demitizzazione (o, meglio, di 'de-ontologizzazione') è stata tentata da alcuni moderni²⁰. Origene aveva già fatto qualcosa di simile quando aveva interpretato in senso etico-allegorico testi che potevano sembrare in favore della me-

²⁰ J. Laporte, in *Kyriakon* (Festschr. Quasten), 1970, vol. I, pp. 322, 326 s., 332. Lo stesso il Laporte propone per Filone, utilizzando gli argomenti di Ch. Kannengiesser, in AA. VV., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, p. 293, cfr. p. 279 s. Analoghe tendenze interpretative, con sfumature e, talora, diacronizzazioni rispetto ai diversi periodi della vita di Origene, in R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935, p. 279 s. (v. *infra*); E. Corsini, *Origene, Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino 1968, p. 18, cfr. p. 13; A. Castagno Monaci, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9, 9-21*, in *Origeniana Secunda*, cit., pp. 69-78.

Una questione, che qui possiamo solo accennare, è quella di una possibile utilizzazione della tematica cosmologica come simbolica di eventi spirituali e interiori. Quispel, op. cit., p. 125 pensa che « le monde et l'histoire n'ont été pour Basilide que des symboles pour désigner un processus intérieur », e cita una frase di J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 167: « Toutes les expressions cosmologiques sont allégorisées chez Grégoire (de Nysse). Elles sont les symboles des étapes d'une ascension intérieure, qui est profondément réelle ... A cet égard nous avons chez Grégoire la même intériorisation de la conception du retour de l'âme à travers les sphères cosmiques que chez Plotin ou chez Augustin ». La stessa cosa, osserva Quispel (p. 126), sarebbe valida per gli gnostici, e cita Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris 1946, p. 591: per i valentiniani, « le point de départ est toujours l'homme ... Le centre de gravité du système, c'est notre salut ». Analoga, anche se più articolata, la posizione di H. Jonas nella sua analisi dello gnosticismo e della 'oggettivazione' mitica, e in ogni caso più allegorica che simbolica, di eventi interiori (cfr. *Myth and Mysticism*, in *Philosophical Essays*, Englewood Cliffs 1974, p. 291 ss.; e *Delimitation of the Gnostic Phenomenon*, in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967 [1970], pp. 93 e 101). E, cosa molto interessante, Quispel conclude con la stessa espressione usata da Cadiou (v. più avanti) per descrivere una delle supposte fasi dell'evoluzione della teologia di Origene: l'espressione *états d'âme*, che Cadiou contrappone alla nozione, più ontologica, di *états de l'âme*. « Les mythologèmes de Basilide, conclut Quispel, reflètent eux aussi des états d'âme du gnostique plutôt que des conceptions objectives ».

Da parte nostra, pur ammettendo che la cosmologia e la antropologia degli scrittori antichi fin qui menzionati possa talora prestarsi ad essere interpretata come una grande 'metafora' dell'esperienza spirituale, si deve tener fermo che esiste una dimensione ontologica (anzi, diverse dimensioni ontologiche) nelle relative dottrine e *esperienze*, dimenticare la quale signi-

tensomatosi in corpi animali²¹, e Platone, secondo noi, l'aveva preceduto in questo^{21bis}. Vero è che appare difficile trascrivere nel breve arco di una vita terrena tutta la speculazione del *de principiis* sulle *praecedentes causae* della *praecedens vita*²². Più facile — ma andrebbe controllato sui testi — un tentativo di demitizzazione dell'origeniano 'mito dell'anima' che sia fondato sull'ipotesi di una evoluzione del pensiero dell'Alessandrino su questo tema. Tale tentativo fu fatto dal Cadiou, in un articolo del 1933²³. Uno studioso, il Cadiou — sia detto per inciso —, al cui libro su Origene giovane²⁴ occorrerebbe tornare per riproporre il problema della fondatezza o meno di distinguere dall'Origene cristiano un altro Origene, pagano²⁵. Ebbene, il Cadiou ipotizza nell'articolo un evolvere del pensiero e della espressività teologica origeniana e si chiede come l'Alessandrino, venti anni dopo, avrebbe riscritto il *de principiis*. In questa ipotetica *retractatio*, quelli che erano gli 'stati dell'anima', *les états de l'âme* — cioè le sue alternative condizioni di corporeità eterea o pesante — sarebbero diventati — pensa il Cadiou — « stati d'anima », *états d'âme*^{25bis}, validi all'interno di un'unica vita e delle contraddittorie esperienze che possono farsi in questa, con eventi di caduta e riabilitazione. Con ciò, un addio alla metensomatosi e più in generale alla trasmigrazione; ma anche, dobbiamo pensare, un addio alla preesistenza delle anime, a Platone, e alla sua preoccupazione di salvare con la preesistenza delle anime l'innocenza' di Dio di fronte alle diversità delle condizioni d'esistenza di queste.

A mio avviso, tentativi di questo genere, fatti anche a pro-

fica ridurre arbitrariamente il loro pensiero. Tutti si sono chiesti 'chi siamo', 'dove veniamo' etc. e questo nel pieno di una problematica teologica, filosofica etc. di pieno diritto. Cfr. anche n. 5, n. 11 e n. 16.

²¹ Cfr. l'articolo, citato, di G. Dorival, particolarmente p. 25.

^{21bis} V. sopra e n. 16.

²² Rispettivamente *PArch.* II, 9, 6 e II, 9, 7). Cfr. anche III, 3, 6 (*antiores corporeae nativitatibus causae*), cfr. III, 9, 5 (*priores ... causae ... quibus antequam in corpore nascerentur animae aliquid culpa contraxerint in sensibus vel motibus suis ...*). E cfr. *ibid. liberi ... arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est ...* Inoltre, III, 1, 22 (greco e latino) (bis). Questi testi insistono sulla estraneità della Provvidenza divina e di Dio creatore ad ogni ingiustizia (III, 3, 5; II, 9, 5 e 6. Quest'ultimo testo esclude anche il caso, e la dottrina di più creatori).

²³ *Le développement d'une Théologie. Pression et aspiration*, RecSR 23 (1933) 411-429. V. le considerazioni di G. Dorival, art. cit., p. 20.

²⁴ *La jeunesse d'Origène*, cit.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 231-262.

^{25bis} Per l'uso di questa espressione in problematica analoga, v. sopra, n. 20.

posito di Filone di Alessandria²⁶, possono riuscire gravemente riduttivi.

Origene è troppo sensibile al tema platonico della innocenza di Dio rispetto ai mali, e al connesso, anzi identico tema della disparità tra creature ragionevoli che non sia causata da colpa²⁷. E questa disparità, pensa Origene, può non essere livellabile nello spazio di una sola esistenza, né, forse, in un solo ciclo cosmico²⁸.

Altrettanto urgente — anzi equivalente — è per lui il tema della Provvidenza, che per tutta l'età ellenistico-romana segna il confine tra gli uomini religiosi, cristiani e pagani, che l'ammettono, e uomini atei che la negano²⁹, oppure, come gli stoici, la fraintendono con il fatalismo, ad eliminare il quale non basta la distinzione, stoica, tra « ciò che è determinato » (τὸ καθ' εἰμαρμένην) e « ciò che è necessario » (τὸ ἐξ ἀνάγκης), cioè tra ciò che costringe e ciò che è in una serie causale in cui si inserisce un libero arbitrio (τὸ ἐφ' ἡμῶν) che è solo libertà di seguire il destino e di non esserne trascinati³⁰. Quanto agli gnostici, e intendiamo i valentiniani, essi articolano in maniera problematica il divino, e sulla crisi di un divino inferiore, femminile e periferico, Sophia³¹, moti-

²⁶ V. sopra, n. 20.

²⁷ Cfr. il nostro contributo Presupposti platonici e dualistici di Origene, *de principiis*, in *Origeniana Secunda*, cit., pp. 33-56, e U. Bianchi (ed.), *Archè e telos. L'antropologia di Origene e Gregorio di Nissa ...*, Milano 1981 [Studia Patristica Mediolanensia 12], pp. 21-27, con i testi ivi discussi e comparati. Ai quali si aggiungano I, 2, 4, dove il cambiamento dei *noes* come struttura e motivazione tipica dell'antropologia e cosmologia origeniana è quello verso il basso, confermato da *PArch.* II, 2, 1: *quam causam aliam dici oportebit qua mundus extiterit ... quam aliam, ut diximus, causam putabimus tantam huius mundi diversitatem ac varietatem motuum atque prolapsum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt ...* Risulta dunque che la varietà come tale è legata — almeno quella dei corpi e quella del mondo — alla perdita di livello dei *noes*, e che quindi non solo diverso ma specifico è lo statuto ontologico della caduta rispetto a quello di un eventuale progresso di *noes* non caduti.

²⁸ Cfr. sopra, e, dello scrivente, *Some Reflexions on the Ontological Implications of Man's Terrestrial Corporeity According to Origen*, in R.P.C. Hanson e H. Crouzel (edd.), *Origeniana Tertia*, Roma 1985, pp. 153-158.

²⁹ *PArch.* I, 3, 1. H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin-Leipzig 1932, particolarmente p. 96 ss. (Die Theodizee), con le relative implicanze, dualistiche (p. es., contrapposizione tra i regimi della Pronoia e della Ananke) o meno. Se parliamo, in un ben determinato senso, di una cosmologia e antropologia dualistica di Origene (cfr. sopra, n. 27), non ne parliamo certo nel senso di una contrapposizione tra Dio e Ananke o di una dottrina di Dio e della materia increata.

³⁰ Si vedano le considerazioni di J. Hani, in *Plutarque, Oeuvres morales*, T. VIII 1980, *De Fato*, p. 6 ss. (La paternità plutarchea dell'opera è controversa).

vano l'esistenza delle tre nature, al che Origene, ma con lui anche i platonici, frontalmente si oppone.

Ma ecco che proprio l'innocenza o giustizia di Dio, e insieme la sua unità, e il libero arbitrio della creatura razionale, portano Origene su un terreno di speculazione tardo-antica già percorso da platonici, gnostici ed ermetisti e che sarà una delle cause delle sue sfortune, non subito, ma future: la preesistenza delle anime. Le anime ora sono in situazione dispari, più o meno appesantite, ma originariamente esse, o meglio i *νόες*, erano uguali³². Qui Origene vede l'alternativa alla dottrina volentiniana della differenza delle nature, dottrina che rovina la giustizia di Dio e l'assolutezza del libero arbitrio. Comprensibilmente ma platonicamente egli sostituisce a questa graduazione sostanziale e sincronica tra anime, operata da Valentino, la diacronica verticalità di una graduazione sopravvenuta e accidentale tra *νόες* variamente raffreddati e discesi: — e con questo egli paradossalmente si rifà alla nozione già orfica e pitagorica, e poi platonica, di una 'colpa antecedente', anteriore all'esistenza terrena, nozione intanto ereditata anche dal neoplatonismo, gnosticismo ed ermetismo³³. Ora, proprio questa nozione di colpa antecedente doveva apparire a molti come nesso logico tra preesistenza delle anime e loro differenziata e magari ripetuta incorporazione.

* * *

Questo ci porta ad un cenno comparativo concernente uno degli gnostici, Basilide³⁴, che aveva posto — o si diceva avesse posto — un problema di metensomatosi³⁵, collegandolo, secondo

³¹ Cfr. il nostro contributo *Religio-Historical Observations on Valentinianism*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, Leiden 1980, pp. 103-111.

³² Cfr. n. 27. Abbiamo bensì il testo di *PArch.* I, 8, 3 (*si dicimus nullam esse naturam, quae non possit accipere malum, non tamen continuo* (= nécessairement, Crouzel) *etiam recepisse malum designatur* ...; e analogamente vale per il bene); ma resta che caso tipico (almeno ai fini della dottrina dell'anima come *nous* raffreddato, dell'uomo come distinto dall'angelo e dal demonio, dell'esistenza stessa del mondo) è quello della caduta, che è manifestazione per eccellenza di mutabilità.

³³ U. Bianchi, *Péché originel et péché antécédent* RHR 170,2 (1966) 117-126, e *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriesophy*, Leiden 1978 [Supplements to *Numen* 38], pp. 177-186.

³⁴ W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, pp. 38-44.

³⁵ Così pensa, dopo Clemente (*Strom.* IV, 83, 2, cfr. *Exc. ex Theodoto* 28), Origene, *Com.Rom.* V, 1 e *Com.Mt.* XIII, 1. P. Nautin, *Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie*

Clemente³⁶, al tema della innocenza di Dio e della Provvidenza³⁷, e, ancora, del libero arbitrio³⁸. Si tratta di quel Basilide il cui figlio Isidoro aveva parlato delle passionali 'accrezioni' che affliggono l'anima³⁹ e — come aveva detto Platone⁴⁰ — la rendono un Glauco sfigurato e incrostato di conchiglie e simile a qualche bestia diversa dalla sua prima natura; ed aveva pur protestato contro chi ne traeva motivo per dire « sono stato costretto, sono stato tratto, controvolgia ho fatto, senza volere ho operato »⁴¹; — quel Basilide che aveva protestato contro l'attribuzione di qualche colpa dei mali a Dio e alla Provvidenza⁴².

Nel suo articolo sui frammenti di Basilide circa la sofferenza, P. Nautin conclude che « contrairement à ce que l'on croit d'ordinaire, rien dans l'état actuel de notre documentation, ne permet d'affirmer que Basilide ait enseigné la préexistence des âmes et la métempsotose; c'est seulement Clément qui le lui fait dire »⁴³.

et Origène, in *Mélanges H.-Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 393-403, esclude che Basilide abbia in realtà professato la metempsotosi (tesi, quella del Nautin, accolta senz'altro dal Dorival, *op. cit.*, p. 24).

³⁶ V. la nota precedente e il testo di *Strom.* IV ivi citato.

³⁷ Apud Clem. Al., *Strom.* IV, 82, 2 (πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ e 83,1: ἄνθρωπον ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν. καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς, ὡσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ρύπου.). Notevole la estensione del *rhypos* a ogni uomo, compreso, se è vera l'interpretazione massimale del passo, lo stesso Cristo. Ciò richiama la dottrina origeniana delle *sordes* o *rhypos*, che però Origene distingue dal peccato (G. Sfameni Gasparro, *Origene*, Roma 1984, pp. 193-252, v. anche *Origeniana Tertia*, cit., pp. 167-183), mentre Basilide introduce il concetto dello *hamartetikon*, o peccato virtuale, che dichiara universale nell'umanità. V. il nostro contributo Basilide o del tragico, in *Selected Essays*, cit., pp. 78-83.

³⁸ Cfr. *infra*, n. 41.

³⁹ Clem. Al., *Strom.* II 113, 4 s., cfr. 113,3 e 112,1. Queste appendici (*prosmartemata*) dell'anima e questa 'anima concresciuta' (*prospheyes*) hanno molto di simile a quelle 'nature' (*physeis*) - istinti che a loro volta, sempre secondo i basilidiani, *prosepiphyontai* all'anima, e che hanno caratteri teriomorfici. Come già osservato, questo è un luogo comune della psicologia dualistica, gnostica e anche non gnostica (v. sopra, n. 5), ivi compreso il dualismo platonico (cfr. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1925, p. 46): *Resp.* X 611 C - 612 A; cfr. *Phaedr.* 251 B; e cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963, p. 159 n. 13, il quale osserva come Platone usi per queste accrezioni dell'anima προσφυσῶν οὐ συμφυεῖν. Basilide motiva le accrezioni con la nozione di un 'turbamento' o una 'confusione' iniziale negli elementi (Clem. Al., *Strom.* II, 112, 1). Per Origene si tratta di una declinazione volontaria anche se in qualche modo iscritta nel sistema e nei suoi presupposti ontologici (cfr. sopra, nn. 27 e 32).

⁴⁰ V. la nota precedente.

⁴¹ *Strom.* II, 113,4 (Völker p. 41).

⁴² Sopra, n. 37.

⁴³ Pag. 403 dell'art. cit., sopra, n. 35, *in fine*.

Neppure il passo relativo ai basilidiani contenuto negli *Excerpta ex Theodoto* (§ 28), dove si parla esplicitamente dell'accettazione da parte di questi eretici della dottrina delle reincarnazioni, sarebbe attendibile, ma solo un prolungamento di quanto Clemente attribuisce a Basilide nello stromate IV, 83,2⁴⁴, che cioè Basilide ammettesse la reincarnazione, come mezzo di punizione per colpe commesse in una vita precedente.

Lasciamo da parte per un momento se Clemente abbia davvero errato nell'attribuire a Basilide l'idea che le anime pagano qui il fio di colpe anteriori, e conseguentemente, secondo un'equazione posta dal Nautin, l'idea della metensomatosi. Osserviamo invece che della cosa parla anche Origene sia nel Comm. Matteo XIII, 1 che nel Comm. Rom. V, 1⁴⁵. Secondo il primo testo, Basilide avrebbe affermato che « non ci sono altri castighi dei peccati che le reincarnazioni dopo la morte »; il secondo testo dice che Basilide ha male interpretato Rom. VII,9 (« Io vivevo una volta senza la legge ») allorché ha fondato su questo testo la dottrina della metensomatosi, quasiché l'apostolo avesse inteso dire che prima della venuta in questo corpo egli aveva vissuto « in un corpo che non era sottomesso alla legge, cioè il corpo di un animale o di un uccello »; interpretazione errata, dice Origene, perché Basilide non vede che il testo paolino ha la seguente continuazione: « Poi, quando è venuto il precetto, il peccato ha ripreso vita ».

Il Nautin esclude che Origene abbia qui come fonte gli *Exegetika* di Basilide. Sola sua fonte sarebbe il già citato IV stromate di Clemente⁴⁶, che riporta, come è noto, il passo basilidiano relativo al martirio e alla colpevolezza anteriore del martire; colpevolezza che — secondo il Nautin — spinge Clemente ad attribuire arbitrariamente a Basilide l'idea di una vita precedente del martire, nella quale questi avrebbe commesso quei peccati di

⁴⁴ Sopra, n. 35.

⁴⁵ Cfr. n. 35. Origene così definisce il μετασσωματώσεως δόγμα (*Com. Rom. V, 1, cit.*); *id est*, traduce Rufino, *quod animae in alia atque alia corpora transfundantur*. Si noti il 'transfundere', che suppone la discesa in un corpo completamente diverso dal precedente. Altro è la *transmutatio* origeniana. Intermedia, in qualche modo, e non coinvolta con problemi di continuità corporea (legati al concetto cristiano di creature e di resurrezione), la *metabolè* di Platone e di Plotino. Basilide avrebbe inoltre secondo Origene predicato la metensomatosi in corpi animali, che è l'accezione fondamentale del termine *metensomatosis* nei testi cristiani, che rifiutano simile concetto, mentre esso è teoria accettata da alcuni neoplatonici e rifiutata da altri.

⁴⁶ V. nota 35.

cui ora egli proprio tramite il mezzo privilegiato del martirio subisce le conseguenze. Anzi, per il Nautin ambedue i passi di Origene avrebbero come fonte il IV stromate di Clemente, e nulla di più egli saprebbe di Basilide e della sua pretesa dottrina della preesistenza e della metensomatosi.

Ma qui troviamo una prima difficoltà. Infatti, il secondo testo di Origene, quello del *Com. Rom.*, non si riferisce alla tematica del martirio, con cui è strettamente connesso l'argomento esegetico di Clemente, ma si riferisce all'esegesi di un passo difficile di Paolo. Si può dunque pensare che in questo caso egli abbia una fonte diversa dal IV stromate. Pensare che tutto il discorso sulla credenza di Basilide nella metensomatosi nasca da un controsenso esegetico di Clemente è una ipotesi su cui non si può appoggiare una conclusione di ritorno. Di più, mentre la metensomatosi menzionata nel testo origeniano del *Com. Mt.* — quello che avrebbe come fonte il IV stromate — concerne punizioni delle quali nulla dice che abbiano consistito anche nella possibilità di reincarnazioni in corpi di animali, questa possibilità è invece alla base dell'attribuzione a Basilide dell'idea di reincarnazione nel secondo testo di Origene, dove questi critica l'idea di precedenti vite in corpi di animale e di uccello. Sono dunque due prospettive del tutto diverse: la prima è blasfema perché compromette la santità del martirio, ed è bollata da Clemente e, sulla base di Clemente, da Origene. La seconda, che non ha nulla a che fare con il martirio, sembra invece corrispondere a una discussione tipicamente origeniana, quella che Origene dirige contro l'idea di metensomatosi in corpi di animali, su cui Origene torna più volte, appunto per combatterla⁴⁷; ma la combatte perché passibile di (ingiustificata) confusione con la sua tematica della preesistenza delle anime e della vicenda di discesa cui *noes* e anime sono sottoposti.

Su quale argomentazione si sarebbe basato Clemente per erroneamente attribuire a Basilide la dottrina della metensomatosi? metensomatosi, notiamo, umana, perché legata alla tematica delle sofferenze del bambino, del giusto sofferente e del martire, anzi, pare, dello stesso Cristo⁴⁸? metensomatosi, notiamo ancora, orientata sul tema della sofferenza, riservata a una seconda vita, quella appunto dove bambino, uomo giusto e martire incontrano la sofferenza loro dovuta?

Ebbene, Clemente si sarebbe basato su delle considerazioni che — come abbiamo detto — così il Nautin formula: « Préexis-

⁴⁷ Dorival, art. cit.

⁴⁸ Se tale è l'allusione nella testimonianza apud Clem. Al., *Strom.* IV, 83, 1 (cfr. sopra, n. 37).

tence des âmes et réincarnations vont en effet ensemble, puisqu'on admet dans les deux cas que les âmes viennent dans un corps pour expier des fautes qu'elles ont commises dans une vie précédente»⁴⁹. In realtà, sempre secondo Nautin, Clemente già si sarebbe sbagliato nell'attribuire a Basilide l'idea di vite precedenti. Cadrebbe così ogni presupposto per ammettere che Basilide predicasse la metensomatosi, anche solo quella umana. Noi invece non siamo affatto sicuri che i testi di Basilide citati alla lettera da Clemente escludano l'idea di precedenti vite e di quelle 'colpe anteriori' che in esse sarebbero state compiute.

C'è, è vero, un'alternativa in Basilide, alla quale si riferisce il Nautin: è il cosiddetto *hamartetikón*⁵⁰, cioè la peccaminosità, il peccato virtuale attribuibile a bambino e a giusto, la disposizione a peccare, qui identificata con l'intenzione del peccato, se non addirittura con la possibilità del peccato. Ma non si vede come questa virtualità, che — parrebbe — non può non essere comune a tutti — quasi come comune a tutti ed equamente suddiviso è un 'peccato originale' — possa poi motivare proprio quelle diverse esperienze di ciascuno che sono la fonte dello scandalo: appunto i dolori, non di ogni bambino, ma del bambino che soffre, non di ogni uomo, ma del giusto sofferente, non di ogni cristiano ma del martire. Perché tutto il discorso si fonda sulla disparità dei destini e sulla differenziale loro motivazione, che qui non può identificarsi con uno stato di implicita peccaminosità a tutti comune. E' quindi giocoforza risalire dall'*hamartetikón* basilidiano alla «colpa antecedente», alle diverse colpe di ciascuno, quelle di una vita precedente, e naturalmente, nel caso dell'adulto, anche della presente.

* * *

Tornando a Origene: ci chiediamo se questa affermata coimplicanza di vite anteriori, colpa antecedente e metensomatosi è sempre vera e vale anche per Origene, nonostante le sue smentite — quell'Origene che conosceva bene anche la possibilità alternativa, che la bontà della Provvidenza assegnasse, con o senza il loro

⁴⁹ Art. cit., p. 398. Già Gregorio di Nissa, *de hom. opif.* 28, PG 44, cc. 232 B - 233 B fa della dottrina della trasmigrazione anche animale una conseguenza logica della dottrina della preesistenza delle anime. Ma così egli va al di là del segno, non tenendo conto della differenza tra *logikoi* e *aloga*. Vero è che il suo ragionamento è per assurdo, come dimostra la fine della argomentazione, che prefigura, *ad hominem*, un finale annientamento dell'anima.

⁵⁰ Clem. Al., *Strom.* IV, 82, 1. Cfr. l'art. cit. alla n. 37.

consenso, alcuni spiriti innocenti alla corporeità terrena loro non spettante, e ciò al fine di assegnare questi spiriti a guida e aiuto dei comuni mortali; e conosceva anche il tema, collegato, della prescienza divina dei meriti.

Ebbene, per Origene non possiamo dire che la connessione logica tra preesistenza delle anime e successive vite in creature ragionevoli abbia funzionato così pacificamente come alcuni hanno voluto. Le prove addotte dall'Apologia di Panfilo — anche se per lo più si riferiscono agli ultimi tempi della attività dell'Alessandrino —⁵¹ sono esplicite. Ma non si può negare che abbia funzionato in Origene — e quanto! — la nozione della 'colpa antecedente': quella colpa di *noes* o di anime che precede e causa le condizioni attuali di vita, l'umanità terrena, l'*ensomatosis*. Di tutto questo Origene, e non solo quello del *de principiis*, è esplicito testimone. E si noti che proprio la nozione di « colpa antecedente », di questa specie di « prologo in cielo », fonda in Origene la diversità delle anime e del mondo (*PArch.* I, 8, 2), diversità necessaria perché il mondo sussista; — dal che emerge la qualità di principio o causa da attribuirsi alla colpa medesima, causa non efficiente, certo, ma causa motivante Dio alla creazione di un mondo fatto di varietà corrispondenti alla varietà delle cadute dei *noes*⁵²

La « colpa antecedente » è qui concetto dominante: *Quoniam ista diversitas non est creaturae principium, sed ex praecedentibus causis pro meriti dignitate diversum singulis a conditore ministerii paratur officium* (II, 9, 7); e già al capitolo precedente (II, 9, 6): *ex praecedentis ... vitae meritis*⁵³. E' qui che Origene vede un'alternativa all'idea marcionita dei due creatori e all'idea valentiniana delle diverse nature dell'anima, e, insieme, una alternativa — l'unica che riesce a vedere — all'idea blasfema di una 'ingiustizia' di Dio.

C'è dunque un legame infrangibile tra vita precedente, colpa antecedente e incorporazione (*ἐνσωμάτωσις*). Vorremo anche parlare di *metensomatosis*, nonostante la *fin de non recevoir* opposta da Origene in luoghi classici (Elia che alcuni dicevano aver rivissuto in Giovanni; Giacobbe ed Esaù; il conflitto tra continua metensomatosi e fine del mondo)⁵⁴? Preferiamo di no per tre motivi: 1°, perché il termine è compromesso, come risulta da Ori-

⁵¹ Dorival, art. cit., p. 20.

⁵² Cfr. n. 27.

⁵³ *Si causas diversitatis unusquisque vel caelestium vel terrestrium vel infernorum in semetipso praecedentes nativitatem corpoream habere dicatur* (II, 9, 7). V. nota 22.

⁵⁴ V. sopra e n. 19.

gene stesso e dalle citazioni di Panfilo, che condannano la dottrina della *metensomatosis*, assurda *transmigratio* o *translatio* di anime umane in altri uomini o in animali bruti, o — che è lo stesso — come attribuzione di anime razionali a muti animali; 2°, perché l'assonanza di *metensomatosis* è in questi autori negativa, implicando punizione di colpe di una vita precedente, e non mai incorporazione per una vita più elevata; 3°, perché la nozione di *metensomatosis* può implicare la cessazione totale della sostanza di un corpo, e non solo di una sua *qualitas*, e l'accesso dell'anima ad altra e diversa sostanza, che comprometterebbe la realtà della risurrezione, secondo la visuale di Origene. Ma non si dimentichi che Platone parlava già di aggiunte e sottrazioni alla massa corporea, fatta dei quattro elementi, che aderisce all'anima incorporata⁵⁵, e che tale sembra essere anche la posizione di Origene quando rifiuta la nozione di una quintessenza eterea che fosse alternativa alla corporeità dei quattro elementi — e ciò, pur parlando di una *qualitas* eterea del corpo glorificato.

Ma a questo punto la questione terminologica non è più tanto essenziale, se a una prima vita e a una prima corporeità eterea ne succede un'altra con corporeità pesante: questa *ensomatosis* sarà in qualche modo una *metensomatosis*, se la preesistenza dei *noes* implicava già in essi, come creature, una certa corporeità e se l'incorporeità è solo di Dio; — e ciò anche a prescindere dalla nozione di successivi cicli cosmici, dalla nozione di una commutazione tra natura angelica, umana e demoniaca, e dalla nozione di possibili ricadute dell'anima, tutte nozioni che forse sono legate solo a un determinato momento della riflessione origeniana.

Di più, la distinzione tra sostanza corporea e sua mutevole *qualitas* sarà qui a doppio uso, se una *qualitas* corporea diversa basterà a differenziare un sostrato o sostanza corporea (*PArch.* II, 1, 4) che è la medesima nel *nous* originario e nell'anima incarnata, al punto che, come dice Origene, « questa sostanza materiale ha una natura atta a *trasformarsi* di tutto in tutto » (II, 2, 2 cf. II, 1, 4); parleremo dunque di *transformatio*, mentre Platone parlava di *μεταβολή*, e ricorderemo come anche Plotino parli in IV, 8, 4 di anime *μεταβάλλουσαι* a causa della mutevolezza loro essenziale — senza poi dimenticare che la *transformatio* poteva per Origene allearsi alla *immutatio* di cui parla Paolo a proposito della risurrezione⁵⁶.

Tutto sommato Origene ha parlato davvero, e senza ironia

⁵⁵ Cfr. sopra e n. 12.

⁵⁶ *Origeniana Secunda*, cit., p. 41 s.

o metafora, di una 'repubblica' di anime preesistenti⁵⁷ come *noes*, vittime di una colpa antecedente e comunque soggetti di una *ensomatosis* e di una *transformatio* (μεταβολή indicando piuttosto, in Origene, cambiamento di vita, in senso etico), — e ciò con eventuale possibilità di iterazione del processo in cicli cosmici successivi. Ciò apparirà scontato: ma non lo è, se si considera che questa non è una escrescenza del suo pensiero ma un dato essenziale della sua teologia, anzi della sua teodicea. Proprio ciò che egli ha obiettato ai valentiniani — l'innocenza di Dio e la parità originaria dei *noes*, alleata della sua dottrina della mutevolezza creaturale che è qualcosa di più specifico rispetto alla cristiana nozione della creaturalità⁵⁸ — lo ha reso cittadino di un'altra repubblica, quella dei confessanti la *pronoia* contro il *fato*⁵⁹, che comprendeva greci, giudei e cristiani, e anche il Basilide dei frammenti, una repubblica in cui circolava ampio il dualismo platonico, antropologico e cosmologico.

Certo, fonte essenziale e primaria di lui sono Bibbia, Chiesa, e teoria e pratica dell'ascesi — questo rimane inconcusso; e quanto alla sua teologia ci si può solo chiedere se una tendenza platonico-alessandrina alla graduata verticalità delle manifestazioni ipostatiche di Dio abbia influito sul suo del resto innocente subordinazionismo.

UGO BIANCHI

Università di Roma

⁵⁷ Gregorio di Nissa, *de hom. op.* cit., 28, PG 44, c. 229 B: καθάπερ τινὰ δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχάς...; cfr. c. 232 B.

⁵⁸ V. sopra n. 27.

⁵⁹ *PArch.* I, 3, 1: *omnes quidem qui quoquo modo providentiam esse sentiunt ...*