

# Origene a Cambridge nel Seicento: Henry More e *Genesi* 1,1

Vito Limone\*

(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)

limone.vito@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/12/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: Origen in Cambridge in the seventeenth century: Henry More and *Genesis* 1,1

Abstract: As is well known, the reception of Origen of Alexandria plays a key role in the formation of the so-called “Cambridge Platonism” at the University of Cambridge during the seventeenth century. The chief objective of this paper is to explore further the presence of Origen’s doctrines and writings in this context, with particular attention to the case of one of the main intellectual personalities of “Cambridge Platonism”, namely, Henry More. In this respect, the paper focuses on More’s exegesis of *Gen.* 1,1 and demonstrates that it is deeply influenced by his reading of Origen. This paper consists of three main sections: first, it formulates an overview of “Cambridge Platonism” and outlines its interest in the theology of the Alexandrine; then, it considers Origen’s interpretation of *Gen.* 1,1, in particular of “heaven”, “earth”, and the “beginning”, which is contained in the first of his homilies on *Genesis*, as transmitted in the Latin translation of Rufinus; finally, it examines More’s reading of *Gen.* 1,1 in his *Conjectura Cabbalistica*, originally published in 1653, and evidences the debts of his reading to Origen’s interpretation.

Keywords: University of Cambridge, Origen of Alexandria, Henry More, *Genesis* 1,1, Cambridge Platonism

## §1. *Origene e il “platonismo di Cambridge” nel secolo XVII*

Nel secolo XVII l’Università di Cambridge è stata una sede importante per la diffusione dell’opera e del pensiero dell’alessandrino Origene (ca. 185–ca. 254/255) in età moderna. In particolare, quel circolo di intellettuali attivi prin-

\* Ringrazio Andrea Bianchi, Marilyn Lewis ed Enrico Moro per i preziosi consigli.

cialmente, ma non esclusivamente, a Cambridge, fra il primo trentennio e l'ultimo ventennio del Seicento, notoriamente definiti "platonici di Cambridge"<sup>1</sup>, riconoscono a tal punto nel maestro cristiano un'autorità filosofica e teologica che, in tempi recenti, sono stati rubricati persino come "platonici origeniani"<sup>2</sup>, od "origenisti di Cambridge"<sup>3</sup>. Questo interesse nei confronti di Origene è motivato da almeno due fattori significativi: da un lato, sotto la dinastia dei Tudor, il cosiddetto "illuminismo di Cambridge" si distingue per il tentativo di operare una armonizzazione fra la speculazione razionale e la componente religiosa, già rintracciato nella tradizione platonica, in cui è incorporato Origene<sup>4</sup>, e quindi per una considerevole attenzione verso il platonismo, in continuità con la rinascita dello stesso operata in Europa da Marsilio Ficino; dall'altro lato, nella prima metà del Seicento, nella chiesa d'Inghilterra si accende un vivace dibattito teologico sulle categorie di grazia e di predestinazione, e a Cambridge prevale un orientamento calvinista-agostiniano, rispetto al quale la reazione contraria dei platonici di Cambridge, che attribuisce alla libertà umana un ruolo primario nella salvezza, riconosce in Origene e nel suo tentativo di mediare fra l'azione di Dio e la libertà dell'uomo una fonte patristica privilegiata<sup>5</sup>. Per altro, questa sen-

<sup>1</sup> Questa definizione risale a John Tulloch nel 1872, cfr. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 voll., Blackwood & Sons, Edinburgh-London 1872, in particolare vol. II: *The Cambridge Platonists*.

<sup>2</sup> Questa espressione, utilizzata a proposito della dottrina origeniana da John Beale, Fellow della Royal Society, in una lettera del 31 ottobre 1666 indirizzata a Robert Boyle a proposito dell'opera del collega Joseph Glanvill, amico e allievo di Henry More, come si dirà più in dettaglio, è stata di recente riferita non solo allo stesso Glanvill ma, per esteso, al "platonismo di Cambridge", cfr. R. Lewis, *Of "Origenian Platonism": Joseph Glanvill on the Pre-existence of Souls*, in «Huntington Library Quarterly», 69/2, 2006, pp. 267-300. Per la suddetta lettera di J. Beale a R. Boyle: *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. III (1666-7), eds. M. Hunter, A. Clericuzio e L.M. Principe, Routledge, London 2001, p. 260.

<sup>3</sup> Si deve questa formula ad Alfons Fürst e Christian Hengstermann, cfr. *Die Cambridge Origenisten. George Rusts "Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions"*, eds. A. Fürst e C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2013 (Adamantiana, 4), e: *Origenes Cantabrigensis. Ralph Cudworth, "Predigt vor dem Unterhaus" und andere Schriften*, eds. A. Fürst e C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2018 (Adamantiana, 11). Negli ultimi anni molta attività di ricerca in questa direzione è stata sviluppata dalla *Forschungsstelle Origenes* della Katholisch-Theologische Fakultät, presso la Westfälische Wilhelms-Universität di Münster, e dal *Cambridge Centre for the Study of Platonism* della Faculty of Divinity, presso l'Università di Cambridge.

<sup>4</sup> L'espressione: «illuminismo di Cambridge» (*Cambridge Enlightenment*) è ripresa da: S. Hutton, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 136-159. Per una panoramica sui "platonici di Cambridge" cfr. C.A. Patrides, *Introduction - "The High and Aery Hills of Platonism": An Introduction to the Cambridge Platonists*, in: *The Cambridge Platonists*, ed. C.A. Patrides, Arnold, London 1969 (The Stratford-upon-Avon Library, 5), pp. 1-41. Cfr. anche: D. Hedley, *The Cambridge Platonists and the "Miracle of the Christian World"*, in: *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, eds. A. Fürst e C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2012 (Adamantiana, 2), pp. 185-197. A proposito della ricezione del platonismo a Cambridge nel secolo XVII cfr. la recente miscellanea: *Revisioining Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, eds. D. Hedley e D. Leech, Springer, Cham 2019 (International Archives of the History of Ideas = IAHI, 222).

<sup>5</sup> A Cambridge l'orientamento calvinista-agostiniano è avviato da William Perkins, Fellow di Christ's College, con la pubblicazione di *De predestinationis modo et ordine*, nel 1598, e di *God's*

sibilità per l'opera dell'Alessandrino a Cambridge è documentata dalla pubblicazione, nel 1658, da parte di William Spencer, Fellow del Trinity College, della edizione bilingue, in greco con la traduzione latina di Sigismund Gelenius, del *Contro Celso* di Origene e della *Filocalia*, l'antologia di testi origeniani compilata verso la metà del secolo IV da Basilio di Cesarea e Gegorio di Nazianzo<sup>6</sup>.

La natura dell'ambiente intellettuale dei platonici di Cambridge è espressa in modo efficace dalla categoria di "costellazione", introdotta a questo proposito da Sarah Hutton<sup>7</sup>, secondo la quale nel secolo XVII a Cambridge avrebbe preso forma una articolata comunità di personalità filosofiche e teologiche, profondamente radicata nel sistema educativo dell'Università di Cambridge<sup>8</sup>, le quali, nonostante le reciproche differenze che rendono ciascuna di esse identificabile rispetto alle altre, condividono alcuni autori fondamentali e alcuni temi di riflessione. Nello specifico, per quanto la polimorfia di questa comunità filosofico-teologica scoraggi da qualsiasi generalizzazione, ne si può riconoscere Origene come un autore essenziale, e le teorie origeniane della protologica preesistenza delle anime e della escatologica salvezza universale, la cosiddetta "apocatastasi", come le due principali dottrine oggetto di discussione da parte di questa comunità<sup>9</sup>. Come è noto, quattro sono le figure più rappresentative di questo indirizzo filosofico-teologico, che costituiscono, fra l'altro, la prima generazione dei platonici di Cambridge. La prima è Benjamin Whichcote (1609-1683), Fellow dell'Emmanuel College negli anni 1633-1645, considerato il padre del

*Free Grace and Man's Freewill*, nel 1602. Su questo argomento cfr. S. Hutton, *Ralph Cudworth's "Sermon before the House of Commons" in Theological and Political Context*, in: *Origenes Cantabrigiensis*, cit., pp. 35-49.

<sup>6</sup> *Ἐπιγένης κατὰ Κέλσου, ἐν τόμοις ἡ'. Τοῦ αὐτοῦ Φιλοκαλία / Origenis Contra Celsum libri octo. Ejusdem Philocalia*, ed. W. Spencer, Cambridge 1658. La prefazione di questa edizione, accompagnata dalla traduzione tedesca a cura di A. Fürst e dalle note di commento, è stata di recente pubblicata in: *Die Cambridge Origenists*, cit., pp. 221-231. Cfr. M. Lewis, *Expanding the Origenist Moment*, in: *That Miracle of the Christian World. Origenism and Christian Platonism in Henry More*, ed. C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2021 (Adamantiana, 12), pp. 234-238, in particolare p. 237.

<sup>7</sup> Cfr. S. Hutton, *Eine Cambridge-Konstellation? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge*, in: *Konstellationsforschung*, eds. M. Mulsow e M. Stamm, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005, pp. 349-358; questa categoria è applicata da S. Hutton già nella sua monografia su Anne Conway, cfr. Ead., *Anne Conway: A Woman Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>8</sup> Il contributo del sistema educativo dell'Università di Cambridge nella formazione del gruppo dei "platonici di Cambridge" è stato dimostrato ed esaminato in dettaglio da M. Lewis nella sua tesi di dottorato, *The Educational Influence of Cambridge Platonism: Tutorial Relationships and Student Networks at Christ's College, Cambridge, 1641-1688*, discussa presso Birkbeck, University of London, nel 2010, i cui principali risultati sono stati pubblicati in seguito anche in: Ead., "Educational Influence": *A New Model for Understanding Tutorial Relationships in Seventeenth-Century Oxbridge*, in: «History of Universities» 27/2 (2013), pp. 70-104 + Appendix I-III.

<sup>9</sup> Per una panoramica: A. Fürst, *Concepts of Origenism from Late Antiquity to Modern Times. Freedom between Pre-existence and Apokatastasis*, in: *Origen's Philosophy of Freedom in Early Modern Times. Debates about Free Will and Apokatastasis in 17th-Century England and Europe*, ed. A. Fürst, Aschendorff, Münster 2019 (Adamantiana, 13), pp. 11-44, in particolare 21-33.

platonismo di Cambridge<sup>10</sup>. La seconda è John Smith (1618-1652), allievo di Whichcote all'Emmanuel College negli anni 1636-1644, Fellow del Queen's College dal 1644 al 1652 e autore di dieci *Select Discourses*, pubblicati postumi nel 1660<sup>11</sup>. Una considerazione a parte meritano Ralph Cudworth (1617-1688) ed Henry More (1614-1687), la cui produzione non nasconde dei debiti profondi verso la speculazione origeniana.

Cudworth, Fellow dell'Emmanuel College dal 1639, eletto Master di Clare Hall nel 1645 e di Christ's College nel 1654, nell'unica opera, per altro incompleta, da lui pubblicata in vita, nel 1678, *True Intellectual System of the Universe*<sup>12</sup>, riprende fedelmente la dottrina origeniana del libero arbitrio e della salvezza come risultato dell'azione congiunta dell'uomo e di Dio quale emerge soprattutto dal trattato *Sul libero arbitrio* con cui si apre il libro III de *I principi* (1, 1-24)<sup>13</sup>, servendosi delle tesi dell'Alessandrino come di argomenti anti-deterministici ed anti-ateistici<sup>14</sup>. Inoltre, la massiccia presenza delle idee origeniane nel pensiero di Cudworth è ulteriormente documentata sia dal ruolo centrale affidato all'«egemonico dell'anima» nelle decisioni individuali<sup>15</sup>, sia

<sup>10</sup> Questa immagine è delineata da J.D. Roberts nello studio attualmente più approfondito su B. Whichcote: *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*, Nijhoff, The Hague 1968, pp. 206-256. Per una discussione critica circa le diverse letture relative alla "paternità" di B. Whichcote rispetto al "platonismo di Cambridge" cfr. M. Lewis, *The Educational Influence*, cit., pp. 19-20.

<sup>11</sup> La più recente edizione di quest'opera è: J. Smith, *Select Discourses*, ed. H. Griffin Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2014, che riproduce l'edizione del 1859, quarta successiva a quella dell'originale 1660.

<sup>12</sup> R. Cudworth, *True Intellectual System of the Universe*, Richard Royston, London 1678 (rist.: Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964). Il motto di quest'opera è tratto da: Origene, *Contra Celsum*, VI, 13 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1969 [Sources Chrétiennes = SCh, 147], pp. 210-211).

<sup>13</sup> Circa la identificazione de *I principi* come una fonte importante dell'opera di Cudworth cfr. J.-L. Breteau, *Origène était-il pour Cudworth le modèle du philosophe Chrétien?*, in: "Mind Senior to the World". *Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, ed. M. Baldi, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 127-147, in particolare pp. 140-144. Nello specifico, una eco della teoria origeniana si attesta nella discussione di Cudworth su «ciò che dipende da noi» (ἐφ' ἡμῖν) nel capitolo I di *A Treatise of Free Will*, originariamente parte del progetto di *True Intellectual System of the Universe*, ma pubblicato postumo nel 1838, e ora in: R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, With a Treatise of Free Will*, ed. S. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 155-209, cfr. in particolare p. 155, n. 1.

<sup>14</sup> Su ciò cfr. C. Hengstermann, *Platonismus und Panentheismus bei Ralph Cudworth*, in: *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, eds. F. Meier-Hamidi e K. Müller, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010 (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie – Ratio Fidei, 40), pp. 192-211; Id., *Die "Cambridge Platonists". Freiheitsmetaphysik und All-Einheitsspekulation im neuzeitlichen Christentum*, in: *Anne Conways "Principia Philosophiae". Materialismuskritik und Alleinheits-Spekulation im neuzeitlichen England*, eds. C. Hengstermann e U. Weichert, Lit, Berlin 2012 (Pontes, 52), pp. 13-39.

<sup>15</sup> L'idea origeniana di «egemonico dell'anima» è ampiamente documentata in: R. Cudworth, *A Treatise of Free Will*, 7-10 (ed. S. Hutton, pp. 170-182). Proprio a questa idea fa riferimento la citazione da parte di Cudworth, cfr. *Ibi*, 9 (ed. S. Hutton, p. 175), del passo: Origene, *Contra Celsum*, IV, 66 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1968 [SCh, 136], pp. 348-349), in traduzione latina. Occorre segnalare che Cudworth segue, in sostanza, l'edizione del *Contro Celso* di Origene curata da W. Spencer (cfr. *supra*, n. 6), di cui egli stesso possiede una copia; su ciò: G. Musca, "Omne

dal rifiuto della nozione stoica di palingenesi, che elimina la libertà del singolo in funzione di una visione necessaristica<sup>16</sup>. In quanto a More, Fellow di Christ's College dal 1641, al quale si rivolge la presente ricerca, egli è senz'altro quello fra i quattro progenitori del "platonismo di Cambridge" che riprende maggiormente l'opera di Origene e che, inoltre, dà forma a una vera e propria scuola i cui allievi ereditano e anzi rilanciano l'originesimo del loro maestro: ad es., a George Rust, allievo di More al Christ's College dal 1647 e Fellow egli stesso dal 1649 al 1659, si devono sia la celebre omelia su *1Gv. 4,16* («Dio è amore»), tenuta a St. Mary nel 1658, in cui la tesi della salvezione universale è origenianamente fondata sull'infinita misericordia di Dio<sup>17</sup>, sia la *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, del 1661, in cui le teorie origeniane sulla Trinità, sulla preesistenza delle anime e sull'apocatastasi sono difese dalla accusa di eresia<sup>18</sup>; inoltre, il tema origeniano dello stato prelapsario delle anime ricorre anche in Joseph Glanvill, amico di More, anche se educato a Oxford<sup>19</sup>, e in Anne Conway, allieva prediletta di More, che recepisce anche la tesi dell'apocatastasi<sup>20</sup>.

*genus animalium*". *Antichità e Medioevo in una biblioteca privata inglese del Seicento*, in: «Quaderni Medievali» 25 (1988), pp. 25-76.

<sup>16</sup> Quanto alla critica nei riguardi della dottrina stoica della palingenesi, cfr. R. Cudworth, *A Treatise of Free Will*, 3 (ed. S. Hutton, pp. 160-163), in cui, per altro, l'autore cita un noto brano di Origene su questo tema, cfr. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 67-68 (ed. M. Borret [Sch, 136], pp. 348-352). Bisogna notare che Origene è citato di frequente da Cudworth, cfr. *A Treatise of Free Will*, 3; 9; 14 (ed. S. Hutton, pp. 161, 175-176, 186).

<sup>17</sup> Questa omelia è pubblicata da un allievo di Rust, Henry Hallywell, nel 1686: *The Remains of That Reverend and learned Prelate, Dr. George Rust, Late Lord Bishop of Dromore, in the Kingdom of Ireland, collected and published by Henry Hallywell*, M. Fleisher, London 1686, pp. 1-20 (una recente edizione di questo testo, accompagnata dalla traduzione tedesca e da un ampio commento, si trova in: *Die Cambridge Origenists*, cit., pp. 232-267).

<sup>18</sup> [G. Rust], *A Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, London 1661 (rist.: Columbia University Press, New York 1933). Sulla presenza di materiale origeniano in questo scritto cfr. C. Hengstermann, *George Rusts "Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions"*. *Manifest eines neuzeitlichen Origenismus*, in: *Die Cambridge Platonists*, cit., pp. 11-45.

<sup>19</sup> A Joseph Glanvill si devono due scritti significativi in questo senso, ambedue risalenti al 1662: il primo è *A Letter Concerning the Pre-Existence of Souls*, pubblicato in: C.F. Mullett, *A Letter by Joseph Glanvill on the Future State*, in: «Huntington Library Quarterly» 1/4 (1938), pp. 447-456, in particolare pp. 450-456 (ripubblicato più di recente in: R. Lewis, *Of "Origenian Platonisme"*, cit., pp. 292-300, e, accompagnato dalla traduzione tedesca e dal commento, in: *Die Cambridge Platonists*, cit., pp. 286-305); il secondo è *Lux Orientalis, or An Inquiry into the Opinion of the Eastern Sages Concerning the Pre-existence of Souls*, pubblicato dallo stesso More nel 1682, insieme all'opera di Rust *A Discourse of Truth*.

<sup>20</sup> Questo risulta soprattutto dal suo *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, composto negli anni 1670-1679, originariamente in inglese, ma pubblicato in traduzione latina nel 1690, in modo anonimo: [A. Conway], *Principia philosophiae antiquissimae & recentissimae de Deo, Christo & Creatura id est de Spiritu & materia in genere*, in: *Opuscula philosophica quibus continentur, principia philosophiae antiquissimae & recentissimae ac philosophia vulgaris refutata quibus junctur sunt C.C. problemata de revolutione animarum humanorum*, Amsterdam 1690, e ripubblicato, in inglese, due anni dopo, nel 1692: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy: Concerning God, Christ, and the Creature; that is, concerning Spirit and Matter in General*, ed. J.C.,



Venendo a More, la centralità che Origene ha nel suo pensiero è uno degli aspetti che sono stati più messi in evidenza nella letteratura, non da ultimo nella recente miscellanea curata da Christian Hengstermann: *“That Miracle of the Christian World”*. *Origenism and Christian Platonism in Henry More*<sup>21</sup>. In particolare, che Origene sia una fonte patristica molto presente nell’opera di More è documentato non solo dal giudizio positivo che More esprime di frequente nei confronti del maestro alessandrino, definendolo appunto «miracolo del mondo cristiano»<sup>22</sup>, o «la più grande luce e baluardo che la cristianità antica abbia avuto»<sup>23</sup>, ma specialmente dalla ripresa da parte di More della dottrina origeniana della preesistenza delle anime<sup>24</sup>. Questa dottrina, che attraversa tutta la produzione di More, dal poema *The Preexistence of the Soul*, del 1647, fino al trattato *The Immortality of the Soul*, del 1659<sup>25</sup>, e che è il principale motivo di ostilità da parte della chiesa anglicana nei confronti di More negli anni ’60 del Seicento<sup>26</sup>, è il dispositivo concettuale con cui More

London 1692. Sia il testo latino sia quello inglese sono stati raccolti in: A. Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. P. Loptson, Nijhoff, The Hague 1982 [IAHI, 101], e il solo testo inglese è stato di recente “modernizzato” e ripubblicato in: A. Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, eds. A.P. Coudert e T. Corse, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, n. 6.

<sup>22</sup> H. More, *The Preface General*, in: Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, vol. I, J. Flesher, London 1662, p. xxi; Id., *Praefatio generalis*, in: Id., *Opera omnia*, vol. II/2, J. Maycock, London 1679, p. 12.

<sup>23</sup> Id., *The Immortality of the Soul*, II, XII, 11 (ed. A. Jacob, Nijhoff, Dordrecht 1987 [IAHI, 122], p. 150.37-38).

<sup>24</sup> In proposito si segnalano i seguenti studi: J. van den Berg, *Menasseh ben Israel, Henry More and Johannes Hoornbeeck on the Pre-existence of the Soul*, in: *Menasseh ben Israel and his World*, eds. Y. Kaplan, H. Méchoulan e R.H. Popkin, Brill, Leiden 1989 (Brill’s Studies in Intellectual History, 15), pp. 98-116; P.C. Almond, *The Journey of the Soul in Seventeenth-Century English Platonism*, in: «History of European Ideas» 13/6 (1991), pp. 775-791; S. Hutton, *Henry More and Anne Conway on Preexistence and Universal Salvation*, in: *“Mind Senior to the World”*, cit., pp. 113-125; D.W. Dockrill, *The Heritage of Patristic Platonism in Seventeenth-century English Philosophical Theology: Politics, Metaphysics and Religion*, eds. G.A.J. Rogers, J.M. Vienne e Y.C. Zarka, Springer, Dordrecht 1997 [IAHI, 150], pp. 55-77; R. Crocker, *Henry More and the Preexistence of the Soul*, in: *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, ed. R. Crocker, Springer, Dordrecht 2001 [IAHI, 180], pp. 77-96 (ripreso in: Id., *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Springer, Dordrecht 2003 [IAHI, 185], pp. 111-125); per una sintesi: C. Hengstermann, *Pre-existence and Universal Salvation – the Origenian Renaissance in Early Modern Cambridge*, in: «British Journal for the History of Philosophy» 25/5 (2017), pp. 971-989.

<sup>25</sup> H. More, *The Preexistence of the Soul*, in: *The Complete Poems of Dr. Henry More*, ed. A.B. Grosart, Edinburgh University Press, Edinburgh 1878, pp. 117-128; quanto a *The Immortality of the Soul*, cfr. *supra*, n. 23.

<sup>26</sup> Il caso più rappresentativo è costituito dai due trattati di Samuel Parker, *A Free and Impartial Censure of Platonik Philosophie ed An Account of the Nature and Extent of the Divine Dominion of Goodness, Especially as they refer to the Origenian Hypothesis concerning the Preexistence of Souls*, ambedue pubblicati nel 1666. Parker, in qualità di consulente dell’arcivescovo di Canterbury, controlla le pubblicazioni e, nel 1668, costringe More ad emendare i suoi *Divine Dialogues* dei riferimenti alla dottrina sulla preesistenza, come risulta da una lettera dello stesso More a Conway nel 12 maggio 1668, cfr. *The Conway Letters*, ed. M.H. Nicolson, rev. S. Hutton, Oxford University

si posiziona nel dibattito di allora sulla psicogenesi, reagendo sia alla tesi creazionista dei calvinisti sia a quella traducianista dei luterani, e ammette l'esistenza di uno stato prelapsario dell'anima in cui essa è creata da Dio libera e perfetta, salvaguardando, da un lato, la libertà individuale dell'anima e, dall'altro lato, la bontà di Dio<sup>27</sup>.

Il presente contributo intende approfondire ulteriormente la conoscenza da parte di More della dottrina origeniana della preesistenza delle anime, in particolare mettendo in luce un aspetto finora inesplorato, cioè che la interpretazione di More di *Genesi* 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra» non solo ruota attorno a questa dottrina, ma addirittura riprende l'esegesi origeniana di questa pericope biblica. A questo proposito, bisognerà innanzitutto ripercorrere brevemente la spiegazione che il maestro alessandrino elabora di *Gen.* 1,1, con una particolare attenzione alla prima delle sue sedici omelie sulla *Genesi*; quindi, sarà presa in considerazione la lettura di *Gen.* 1,1 che More formula nello scritto da lui dedicato alla interpretazione dell'esamerone, cioè la *Conjectura Cabbalistica* del 1653. Dalla comparazione fra le due proposte ermeneutiche di *Gen.* 1,1 risulterà, come anticipato, che More ripropone la spiegazione dell'Alessandrino del passo e, contestualmente, ne recupera la categoria di preesistenza delle anime.

## § 2. Origene e *Gen.* 1,1: il cielo e la terra primordiali

Cominciando proprio da Origene, occorre prima di tutto ricordare che la sua interpretazione dell'esamerone è affidata a due opere esegetiche: in primo luogo, un commentario in tredici libri, di cui i primi otto composti ad Alessandria prima del 232 e gli ultimi cinque a Cesarea di Palestina prima della persecuzione di Massimino del 235, più precisamente entro il 233-234, contenente una spiegazione di *Gen.* 1,1-5,1 in chiave antignostica, eppure restituito in modo molto lacunoso da frammenti e testimonianze<sup>28</sup>; in secondo luogo, un *corpus* di sedici omelie, predicate a Cesarea di Palestina negli anni '40 del secolo III, sopravvis-

Press, Oxford 1992, pp. 293-295 (= lettera 174 di More, cfr. R. Crocker, *Henry More*, cit., p. 249).

<sup>27</sup> Questo dibattito è acceso dalla pubblicazione, nel 1648, di *Ad Philosophiam Teutonicam Manuductio* di C. Hotham, Fellow di Peterhouse e amico di More, di cui nel 1650 è pubblicata la traduzione inglese, *An Introduction to the Teutonick Philosophie*.

<sup>28</sup> Sul profilo antignostico di questo commentario: R.E. Heine, *Origen's Alexandrian "Commentary on Genesis"*, in: *Origeniana Octava*, vol. 1, ed. L. Perrone, Peeters, Leuven 2003 (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 164), pp. 63-73. I frammenti e le testimonianze relativi a questo commentario, già studiati da: R.E. Heine, *The Testimonia and Fragments Related to Origen's Commentary on Genesis*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 9/1 (2005), pp. 122-142, e: K. Metzler, *Weitere Testimonien und Fragmente zum Genesis-Kommentar des Origenes*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 9/1 (2005), pp. 143-148, sono stati recentemente raccolti in unica edizione: *Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis*, ed. K. Metzler, De Gruyter / Herder, Berlin-New York – Freiburg-Basel-Wien 2010 (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung, 1/1).

sute nella traduzione latina di Rufino di Aquileia, risalente agli anni 400-404<sup>29</sup>, ma integrate da alcuni frammenti greci<sup>30</sup>. Come anticipato, l'esegesi origeniana di *Gen.* 1,1 è restituita dalla prima delle sedici omelie dell'Alessandrino sulla *Genesi*; pertanto, la presente sezione si concentrerà sul contenuto di questa omelia, senza trascurare quanto il maestro cristiano dice sul primo versetto di *Genesi* anche altrove, ad es. ne *I principii* (II, 9, 1-2).

Come è noto, Origene interpreta l'esamerone in senso allegorico, reputando che il racconto genesiaco relativo alla creazione del mondo esprima dei significati ulteriori rispetto a quelli letterali<sup>31</sup>. In relazione a *Gen.* 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra», l'interesse dell'Alessandrino si concentra prima di tutto sul lemma «principio» (ἀρχή), che egli non intende come inizio temporale, bensì come causa demiurgica e, quindi, come il Figlio divino, che è il soggetto primo della creazione dell'universo, come Origene stesso ricava da *Col.* 1,15, in cui Cristo è definito «il primogenito di tutta la creazione», e specialmente da *Gv.* 1,1-3: «In principio era il Logos etc.», ed è anche il soggetto ultimo della salvezione di tutti gli esseri, come l'Alessandrino rileva, invece, da *1Tim.* 4,10, in cui Cristo è detto «salvatore di tutti»<sup>32</sup>. In sostanza, il “principio” di *Gen.* 1,1, per Origene, non è un tempo in cui Dio crea l'universo, ma è il Figlio, atemporale causa cosmogonica. Questa interpretazione, che è esposta in modo sintetico nella prima omelia origeniana sulla *Genesi*, è confermata anche da altri testi dell'Alessandrino: ad es., nel libro I del commento al quarto Vangelo, nello specifico nell'ambito della spiegazione di *Gv.* 1,1a («In principio era il Logos»), Origene riporta una sequenza di sette definizioni del lemma «principio», tutte derivate dal libro  $\Delta$  della *Metafisica* di Aristotele, e perviene ad identificare il “principio” del prologo di Giovanni con la causa della creazione e, quindi, con il Figlio, o Sapienza, che

<sup>29</sup> L'edizione critica di riferimento è quella di W.A. Baehrens in: *Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Hinrichs, Leipzig 1920 (Griechischen Christlichen Schriftsteller, 29; Origenes Werke, 6), pp. 1-144, ripresa da L. Doutreleau in: *Origène. Homiliés sur la Genèse*, Cerf, Paris 2003<sup>2</sup> (SCh, 7bis) e di recente rivista da P. Habermehl in: *Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis (Homilien in Genesis)*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 (Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge, 17; Origenes Werke, 6). Si segnalano le seguenti edizioni: *Origene. Omelie sulla Genesi*, ed. M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1978 (Collana di Testi Patristici, 14), la cui traduzione italiana è stata ripresa in: *Origene. Omelie sulla Genesi*, ed. M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2002 (Opere di Origene, 1); *Origene. Homilies on Genesis and Exodus*, ed. R.E. Heine, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1982 (The Fathers of the Church, 71); *Origenes. Die Homilien zum Buch Genesis*, ed. P. Habermehl, De Gruyter / Herder, Berlin-New York – Freiburg-Basel-Wien 2011 (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung, 1/2).

<sup>30</sup> Relativi specialmente alla seconda omelia sulla *Genesi*, cfr. L. Doutreleau, *Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse*, in: «Revue d'histoire des textes» 5 (1975), pp. 13-44.

<sup>31</sup> Cfr. a questo proposito: Origenes, *De principiis*, IV, 3, 1 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti, Cerf, Paris 1980 [SCh, 268], pp. 342-347). Proprio le difficoltà provenienti dalla esegesi letterale di *Genesi* e la necessità di una spiegazione allegorica sono oggetto di discussione fra il medioplatonico Celso e l'Alessandrino, cfr. Id., *Contra Celsum*, I, 17 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1967 [SCh, 132], pp. 120-121); I, 20 (ed. M. Borret [SCh, 132], pp. 126-129); IV, 37-40 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1968 [SCh, 136], pp. 276-290).

<sup>32</sup> Origenes, *Homilia I in Genesim*, 1 (ed. W.A. Baehrens, p. 1.1-10).



in *Prov.* 8,22 è detto «principio»<sup>33</sup>; inoltre, un escerto del libro I del commento alla *Genesi*, trasmesso da Eusebio e Panfilo di Cesarea, riferisce che, nell'ambito della esegesi di *Gen.* 1,1, Origene sostiene la co-eternità del Padre e del Figlio divini e, dunque, la eterna generazione del Figlio, da cui deriverebbe che la creazione di cui è soggetto il Figlio non è temporale<sup>34</sup>.

Perciò, al Figlio, che è il principio, Origene attribuisce la creazione del cielo e della terra. Innanzitutto, l'Alessandrino nota proprio nei versetti incipitari della *Genesi* due casi di omonimia: infatti, la Scrittura chiama «cielo» sia ciò che è fatto «in principio», cioè nel primo giorno, sia il firmamento che è creato nel secondo giorno (*Gen.* 1,6-8), e chiama «terra» sia ciò che è fatto «in principio» sia l'asciutto creato nel terzo giorno (*Gen.* 1,9-10)<sup>35</sup>. Questa equivocità suggerisce ad Origene che il cielo e la terra di cui la Scrittura dice in *Gen.* 1,1 non denotino il firmamento e l'asciutto di cui si dice rispettivamente in *Gen.* 1,6-8 e 1,9-10, bensì debbano essere interpretati in senso allegorico. In particolare, a proposito di *Gen.* 1,6-7 («E Dio disse: “Sia il firmamento in mezzo all'acqua, e divida acqua da acqua”. E così fu; e Dio fece il firmamento») Ori-

<sup>33</sup> Le definizioni menzionate da Origene sono le seguenti: 1) principio di cambiamento; 2) principio di generazione; 3) ciò-da-cui, ovvero la materia sottostante; 4) ciò-secondo-cui, ovvero la forma; 5) principio della conoscenza, ovvero i primi elementi; 6) principio di un'attività; 7) ciò-per-cui, ovvero l'agente; cfr. Origenes, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, I, 16-19 (ed. C. Blanc, Cerf, Paris 1966 [Sch, 120], pp. 106-119). Un'analisi dettagliata di questo passo è fornita da: E. Früchtel, *Αρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes*, in: *Studia Patristica*. XIV, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1976, pp. 122-144. Secondo R. Cadiou (*Dictionnaires antiques dans l'oeuvre d'Origène*, in: «Revue des Études Grecques» 45/212 [1932], pp. 279-281), la fonte da cui l'Alessandrino deriverebbe questa sequenza di definizioni sarebbe aristotelica; questa ipotesi è stata di recente discussa da: B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, vol. 2, Reinhardt, Basel 1987 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 18/2), p. 404, n. 66, e: V. Limone, *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Morcelliana, Brescia 2018 (Letteratura cristiana antica, 30), pp. 247-250.

<sup>34</sup> Eusebius, *Contra Marcellum*, I, 4 (ed. E. Klostermann, Hinrichs, Leipzig 1906 [Griechischen Christlichen Schriftsteller, 14], p. 22.6-18), e: Pamphilus, *Apologia pro Origene*, 47-48 (eds. R. Amacker e É. Junod, Cerf, Paris 2002 [Sch, 464], pp. 106-109) = Origenes, *Commentarius in Genesim*, I, D4 (ed. K. Metzler, pp. 66-69). Occorre notare che questa interpretazione origeniana di “principio” come la Sapienza si rintraccia sia in un passo del commento al *Timeo* di Calcidio (secolo IV) nel quale, sulla base della lettura di alcuni *Hebraei* accolta dal maestro cristiano, il “principio” non è inteso in senso temporale, ma come la Sapienza di Dio che precede il “cielo” e la “terra”, cfr. Calcidius, *Commentarius in Timaeum*, 276 (ed. C. Moreschini, Bompiani, Milano 2012<sup>2</sup>, pp. 564-569) = Origenes, *Commentarius in Genesim*, I-II, C II 1 (ed. K. Metzler, pp. 46-51), sia nel commento di Giovanni Filopono (secolo VI) all'esamerone, in particolare in quel passo in cui, a proposito di *Gen.* 1,1, questi riporta la posizione di “alcuni” (τινέες) che ritengono che il “principio” significhi la Sapienza, passo che, secondo R.E. Heine (*The Testimonia and Fragments*, cit., pp. 124-125), si riferirebbe al contenuto del libro I del commento alla *Genesi*.

<sup>35</sup> Origenes, *Homilia I in Genesim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, pp. 2.21-5.20). Cfr. anche: Id., *De principiis*, II, 3, 6 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti, Cerf, Paris 1978 [Sch, 252], pp. 268-269 = A I 2 [ed. K. Metzler, pp. 28-29]); II, 9, 1 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti [Sch, 252], pp. 354-355); III, 6, 8 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti [Sch, 268], pp. 250-253); *Homilia V in Ps.* 36, 4 (ed. E. Prinzivalli, Cerf, Paris 1995 [Sch, 411], pp. 234-239); *Contra Celsum*, VI, 49 (ed. M. Borret [Sch, 147], pp. 302-303 = A I 1 [ed. K. Metzler, pp. 28-29]); VII, 31 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1969 [Sch, 150], pp. 82-85).

gene precisa che il cielo di *Gen.* 1,1 è diverso dal firmamento di *Gen.* 1,6-8, che pure è chiamato «cielo», e spiega che il cielo fatto «in principio» è immagine degli esseri intellegibili archetipici, propriamente «la sostanza spirituale tutta» (*omnis spiritalis substantia*), che è «prima di ogni cosa» (*ante omnia*), mentre il firmamento, creato nel secondo giorno, rappresenta gli esseri corporei che, pur risultando dalla caduta di quelli intellegibili archetipici, partecipano di essi e, perciò, possono equivocamente dirsi «cielo»<sup>36</sup>. Insomma, Origene spiega il cielo di *Gen.* 1,1 con il ricorso alla dottrina della preesistenza delle anime, secondo la quale ogni essere sarebbe stato protologicamente creato dal Figlio come una entità intellegibile e in perfetta comunione con Dio e, dunque, sarebbe preesistito in uno stato prototipico, sicché appunto il cielo di *Gen.* 1,1 significherebbe la totalità degli esseri noetici, creati originariamente dal Figlio, nel primordiale stato di unità con Dio.

Quanto alla terra di *Gen.* 1,1, Origene parte innanzitutto da *Gen.* 1,7-8, in cui si racconta che, nel secondo giorno, dopo la creazione del firmamento, Dio separa le acque in «acque sopra il firmamento» e «acque sotto il firmamento», e spiega che le prime rappresentano le realtà intellegibili, mentre le seconde quelle sensibili; quindi, argomenta che l'asciutto, che è creato nel terzo giorno, significa quella facoltà dell'uomo per la quale questi, rigettate le «acque sotto il firmamento», ossia le realtà sensibili, si predispone a partecipare delle «acque sopra il firmamento», cioè delle realtà intellegibili, e così dare frutto e diventare «terra»<sup>37</sup>. Questa spiegazione di Origene, pur chiarendo la ragione per cui in *Gen.* 1,10 l'asciutto sia equivocamente detto «terra», tiene sullo sfondo la definizione di «terra» come quella «facoltà di portare frutti» che riguarda anche la terra che è «in principio». Dunque, per Origene il cielo «in principio» significa la totalità degli esseri noetici creati dal Figlio in perfetta comunione con Dio, mentre la terra «in principio» rappresenta la libertà, di cui questi esseri sono dotati dal Figlio sin dalla loro creazione noetica, di partecipare di Dio.

Il concetto di terra primordiale, cui Origene si riferisce brevemente nella prima omelia sulla *Genesi*, è espresso con maggiore chiarezza nel libro II de *I principi* (9, 1-2)<sup>38</sup>. Nel contesto della discussione attorno all'inizio della creazione da parte di Dio, Origene precisa che la prima realtà che sia stata creata sono gli esseri noetici, finiti numericamente, e commenta *Sap.* 11,20, per la quale Dio ha creato tutto «secondo numero e misura», sostenendo che il «numero» rappresenta gli esseri noetici, creati dal Figlio in unità con Dio, e la «misura» il principio materiale che ad essi appartiene. Dopodiché menziona proprio *Gen.* 1,1, spiegando che il cielo è allegoria degli esseri noetici, protologicamente creati dal

<sup>36</sup> Origenes, *Homilia I in Genesim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, p. 3.5-9). Anche Calcidio riferisce che il cielo e la terra di *Gen.* 1,1 esprimono il medesimo concetto denotato rispettivamente da *Gen.* 1,6-8 e 1,9-10, cfr. Calcidius, *Commentarius in Timaeum*, 277 (ed. C. Moreschini, pp. 568-569).

<sup>37</sup> Origenes, *Homilia I in Genesim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, pp. 4.13-5.20).

<sup>38</sup> Id., *De principiis*, II, 9, 1-2 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti [SCh, 252], pp. 352-357).

Figlio in unità con Dio, mentre la terra, ovvero la materia, rappresenta quella libertà che gli esseri intellegibili ricevono da Dio nell'atto atemporale della creazione noetica, e per la quale essi sono non soltanto capaci di perdurare nell'unità con Dio, ma finanche di allontanarsene e, quindi, di decadere dallo stato noetico prelapsario e incorporarsi nella creazione sensibile. In sostanza, la terra, o la materia, primordiale sarebbe, per Origene, quella libertà di cui gli esseri noetici sono dotati sin dalla creazione «in principio», e per la quale essi possono persistere nella primitiva comunione con Dio, o separarsi da essa.

L'esegesi di Origene di *Gen. 1,1*, quale risulta dalla prima omelia sulla *Genesis*, integrata da ciò che egli dice nel brano de *I principi* appena citato, stabilisce che il cielo e la terra primordiali sono allegorie rispettivamente della creazione noetica tutta, cioè degli esseri intellegibili creati dal Figlio/principio, e della libertà, che ad essi appartiene sin dall'origine, e che ne esprime la defettibilità<sup>39</sup>.

### § 3. Henry More e la creazione spirituale: una lettura origeniana di *Gen. 1,1*

L'opera in cui More non solo espone la propria interpretazione dell'esame-  
rone, ma anche propone una spiegazione del cielo e della terra «in principio»  
che riprende quella, appena considerata, di Origene è la *Conjectura Cabbal-  
istica. Or, A Conjectural Essay of Interpreting the minde of Moses, according to  
a Threefold Cabbala: viz., Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*,  
pubblicata nel 1653 e dedicata a Cudworth, allora Master di Clare Hall e He-  
brew Professor della Università di Cambridge, successivamente rivista e ripub-  
blicata tre volte: nel 1662 in *A Collection of Several Philosophical Writings*; in  
latino, nel secondo tomo degli *Opera Omnia*, nel 1679; infine, nella riedizione  
del 1712 di *A Collection of Several Philosophical Writings*<sup>40</sup>. Prima di esplorare  
la lettura che More propone di *Gen. 1,1*, ed evidenziarne i debiti verso quella  
origeniana, occorre premettere delle osservazioni generali relativamente all'ap-

<sup>39</sup> L'interpretazione origeniana di *Gen. 1,1*, quale è stata sommariamente ripercorsa in questa sezione, è stata oggetto di diversi e approfonditi studi, fra i quali si segnalano in particolare: C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilios und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 56), pp. 224-311; P. Martens, *Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 16/3 (2013), pp. 516-549, in particolare pp. 523-528; G. Lettieri, «Dies una». *L'allegoria di «coelum et terra in Principio» ricapitolazione del sistema mistico-speculativo di Origene*, in: «Adamantius» 23 (2017), pp. 45-84.

<sup>40</sup> H. More, *Conjectura Cabbalistica. Or, A Conjectural Essay of Interpreting the minde of Moses, according to a Threefold Cabbala: viz., Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*, Flesher, London 1653; ripubblicata in: Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, Flesher, London 1662, che incorpora *An Appendix to the Defence of The Philosophik Cabbala* (pp. 99-151), quindi in latino in: *Henrici Mori Opera Omnia*, vol. II, Norton, London 1679, pp. 461-643, con scoli, e infine nuovamente in: Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, Downing, London 1712, con la traduzione inglese degli scoli della precedente edizione.

proccio di More nei confronti della cabbala ebraica e alla sua propria idea di cabbala nello scritto del 1653.

Innanzitutto, come è stato già dimostrato<sup>41</sup>, la circostanza a partire da cui More comincia ad acquisire una conoscenza approfondita della cabbala, ovvero di quel patrimonio della tradizione mistica ebraica sviluppatasi a partire dai secoli XII-XIII, in particolare degli insegnamenti di Yiṣḥaq Luria (1534-1572), è l'incontro con il cabbalista cristiano Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698), proprio a Cambridge, nell'ottobre del 1670. Grazie a van Helmont, More entra in contatto anche con il maggiore cabbalista cristiano del Seicento, il barone Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), amico e maestro dello stesso van Helmont, che sostiene la compatibilità fra i testi mistici ebraici e la teologia cristiana, e More resta a tal punto affascinato dalle dottrine di Rosenroth che ne incoraggia la pubblicazione della *Kabbala denudata*, la più ampia collezione di trattati cabbalistici in latino fino ad allora conosciuti, incluso lo *Zohar*, alla quale egli stesso contribuisce<sup>42</sup>. Dunque, è a partire da questa occasione che More inizia a conoscere in modo sempre più approfondito i testi e le dottrine della cabbala ebraica e cristiana.

Ciò detto, l'idea di cabbala che è al centro della *Conjectura Cabbalistica*, la cui prima edizione precede di diciassette anni l'incontro con van Helmont, presuppone una visione di More della tradizione cabbalistica diversa da quella che avrebbe sviluppato a partire dagli anni '70 del Seicento. Come lo stesso More avverte in *The Preface to the Reader*, per cabbala egli intende «una tradizionale dottrina o esposizione del Pentateuco che Mosè ricevette dalla bocca di Dio, mentre era sul monte con lui»<sup>43</sup>, cioè quella sapienza anticamente rivelata da Jhwh a Mosè, eredi-

<sup>41</sup> Cfr. A. Coudert, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, in: «Journal of the History of Ideas» 36/4 (1975), pp. 633-652; S. Brown, *Leibniz and More's Cabbalistic Circle*, e: D.S. Katz, *Henry More and the Jews*, in: *Henry More (1614-1687). Trecentenary Studies*, ed. S. Hutton, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1990 (IAHI, 127), rispettivamente pp. 77-95 e pp. 173-188; A. Coudert, *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*, in: *Philosophy, Science, and Religion in England. 1640-1700*, eds. R. Kroll, R. Ashcraft e P. Zagorin, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 31-67; S. Hutton, *Henry More, Anne Conway and the Kabbalah: A Cure for the Kabbalistic Nightmare*, in: *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638-1713)*, eds. A. Coudert, S. Hutton, R.H. Popkin e G.M. Weiner, Springer, Dordrecht 1999 (IAHI, 163), pp. 27-42; R. Bondi, *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001, in particolare pp. 61-130 (cap. II: *La "qabbalah" restaurata*).

<sup>42</sup> *Kabbala denudata seu doctrina hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus resertissimum*, vol. I-II (parte I), Lichtenhaler, Sulzbach 1677; vol. III (parte II), Zunner, Frankfurt 1684 (rist.: 2 voll., Olms, Hildesheim-New York 1974).

<sup>43</sup> H. More, *The Preface to the Reader*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit. Secondo M.H. Nicolson, tale idea di cabbala si sarebbe largamente sviluppata in Inghilterra nel secolo XVII, cfr. *Milton and the "Conjectura Cabbalistica"*, in: «Philological Quarterly» 6/1 (1927), pp. 1-18. Questa visione della cabbala, diversa da quella che More avrebbe sviluppato successivamente grazie alla conoscenza più approfondita della tradizione cabbalistica ebraica e cristiana, emerge da una lettera dello stesso More a Conway, risalente al 9 agosto 1653, in cui egli precisa che il contenuto della cabbala è il risultato della sua speculazione, e che suoi "padrini" sono gli antichi filosofi e i padri

tata dai greci specialmente per il tramite di Pitagora e Platone, che contiene tutte le verità della fisica, ad es. i risultati della scienza moderna, come la teoria eliocentrica di Copernico, e della metafisica, ad es. la dottrina della preesistenza delle anime. Queste verità, secondo More, sono espresse già nei primi tre capitoli della *Genesi*, dei quali la *Conjectura Cabbalistica* si presenta come la interpretazione secondo tre livelli: letterale, filosofico e morale, corrispondenti a tre distinte sezioni dell'opera<sup>44</sup>.

Venendo, a questo punto, alla spiegazione che More offre di *Gen.* 1,1, dopo averne messo in evidenza il significato letterale nella sezione relativa a *The Literal Cabballa*, egli rileva il significato allegorico di questo passo biblico in apertura della sezione relativa a *The Philosophick Cabballa*<sup>45</sup>. Innanzitutto, More presuppone la differenza fra il cielo e la terra di *Gen.* 1,1, da un lato, e il firmamento fatto nel secondo giorno, che è detto «cielo», e l'asciutto fatto nel terzo giorno, che è detto «terra», dall'altro lato, e sovrappone il cielo creato «in principio» con la luce, di cui si parla in *Gen.* 1,3-5, e che, come il cielo e la terra primordiali, è anch'essa creata nel giorno uno. Quindi, egli specifica che il cielo, o la luce, e la terra «in principio» sono allegorie, rispettivamente, della «totale comprensione degli spiriti intellettuali» (*whole comprehension of intellectual Spirits*), cioè degli archetipi intellegibili e delle forme seminali di tutti gli esseri, che egli definisce anche «mondo della vita» (*The world of Life*), e «della potenzialità, o capacità dell'esistenza della creazione esteriore» (*Potentiality, or Capability of the Existence of the outward Creation*), e che ambedue queste realtà primordiali sono create da Dio «in principio», cioè per mezzo del Figlio, che è l'«eterna Sapienza» e il «Logos interiore». Dunque, More identifica il cielo e la terra «in principio», cioè fatti dal Figlio, come la totalità degli esseri noetici e come la materia prima<sup>46</sup>, cioè quella potenzialità che appartiene agli esseri noetici sin dalla loro creazione intellegibile, e in ragione della quale possono decadere dallo stato di preesistenza, incorporarsi e così originare la creazione sensibile. Già da questi dati emerge l'analogia dell'esegesi di *Gen.* 1,1 di More con quella di Origene: sia per l'uno che per l'altro il cielo e la terra «in principio» rappresentano la creazione noetica da parte della Sapienza/principio e la libertà, o potenzialità, che appartiene a questa creazione sin dall'origine, e che ne è anche la causa della defettibilità. Al contrario dell'Alessandrino, però, More ritiene che la terra primordiale sia non solo la causa della caduta degli esseri noetici dal loro stato prelapsario, ma anche quell'origine da cui essi vengono all'esistenza noetica: infatti, nella edizione della *Conjectura Cabbalistica* del 1662 egli aggiunge la definizione della terra, ovvero

della Chiesa, cfr. *The Conway Letters*, ed. M.H. Nicolson, cit., p. 83 (= lettera 56 di More, cfr. R. Crocker, *Henry More*, cit., p. 244).

<sup>44</sup> Cfr. H. More, *The Preface to the Reader*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit.

<sup>45</sup> Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., rispettivamente pp. 1-2 e pp. 22-25 (su questa porzione di testo sarà concentrata la presente sezione).

<sup>46</sup> Sulla visione di More circa la terra "in principio" come materia prima e, in generale, sulla sua idea di materia prima cfr. J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2012 (IAHI, 207), pp. 88-95.



della materia prima, come «impossibilità e incommensurabilità delle cose» (*the Impossibility and Incommensurability of things*)<sup>47</sup>.

Questa lettura di *Gen.* 1,1 esposta nella versione della *Conjectura Cabbalistica* del 1653 e l'uso da parte di More di materiale origeniano sono ulteriormente confermati dalle glosse di More al suo commento, contenute in *The Defence of the Philosophick Cabbala*, che accompagna la *Conjectura Cabbalistica*, e in *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala* (cap. VII. 4), che è aggiunta nella edizione del 1662 della *Conjectura Cabbalistica*. In *The Defence of the Philosophick Cabbala*, nell'ambito delle glosse relative alla sua spiegazione del cielo e della terra «in principio» offerta nella *Conjectura Cabbalistica*, More sostiene che la sua interpretazione del cielo come creazione intellegibile e della terra come materia prima sia stata già anticipata da Filone, che in *La creazione del mondo* distingue il cielo e la terra “in principio” dal cielo/firmamento di *Gen.* 1,6-8 e dalla terra/asciutto di *Gen.* 1,9-10 e li intende come l'universo eidetico e la materia primigenia<sup>48</sup>, e da Agostino, che identifica il cielo di *Gen.* 1,1 con la luce di *Gen.* 1,3, interpretandolo come la creazione angelica, e la terra di *Gen.* 1,1 con la materia prima<sup>49</sup>. Quindi, rivolgendo l'attenzione alla espressione «in principio», More sottolinea di intendere il principio come il Figlio e di seguire, a questo proposito, l'esegesi di Ambrogio, di Basilio e di Origene, citando per altro *Col.* 1,15-16 in cui Cristo è detto «primogenito di tutta la creazione»<sup>50</sup>. Benché More ometta i riferimenti testuali di queste fonti menzionate, si può supporre che le opere che prende in considerazione in questa circostanza siano proprio le omelie sulla *Genesi* di Origene, nonché le omelie sull'esamerone di Basilio, predicate a Cesarea attorno al 378, e quelle di Ambrogio, risalenti alla quaresima del 387, che dipendono dalla esegesi dell'Alessandrino<sup>51</sup>. Inoltre, la strategia argomentati-

<sup>47</sup> H. More, *Conjectura Cabbalistica* (1662), cit., p. 16.

<sup>48</sup> Id., *The Defence of the Philosophick Cabbala*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., p. 138. Cfr. Philo, *De opificio mundi*, 7-29 (eds. F.H. Colson e G.H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1981 [The Loeb Classical Library], pp. 8-23).

<sup>49</sup> H. More, *The Defence of the Philosophick Cabbala*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., p. 138. More si riferisce ad una delle diverse interpretazioni che Agostino elabora di *Gen.* 1,1-3, in particolare quella secondo la quale il cielo di *Gen.* 1,1 designerebbe la materia informe spirituale che si forma attraverso un atto di conversione al Creatore, facendosi luce (*Gen.* 1,3) e costituendosi come creazione angelica, mentre la terra di *Gen.* 1,1 rappresenterebbe la materia corporea informe, cfr. Augustinus, *Confessiones*, XIII, i, 1-x, 11 (ed. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, Milano 1997, pp. 68-83); *De Genesi ad litteram*, I, iii, 7-viii, 14; ix, 16-17; xvii, 32; II, viii, 16-17; III, xx, 31; IV, xx, 37-xxv, 42 (eds. G. Catapano ed E. Moro, Bompiani, Milano 2018, pp. 472-483; 484-487; 508-509; 550-553; 640-641; 706-719). Un'analisi approfondita della molteplice e articolata esegesi agostiniana dei primi versetti della *Genesi* è offerta da E. Moro in: *Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle "Confessiones" e nel "De Genesi ad litteram"*, in: «Medioevo» 41 (2016), 11-39; *Creatio, conversio, formatio: uno schema agostiniano?*, in: «Medioevo» 43 (2018), pp. 237-253; cfr. anche: Id., *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Roma 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 3).

<sup>50</sup> H. More, *The Defence of the Philosophick Cabbala*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., pp. 139-140.

<sup>51</sup> Basilius, *Homilia I in Hexaemeron*, 2-11 (ed. S. Giet, Cerf, Paris 1949 [SCh, 26], pp. 92-137);

va con cui More giustifica l'identificazione del «principio» con il Figlio sulla base del passaggio paolino di *Col.* 1,15-16 si riscontra già in Origene e, quindi, anche in Basilio e Ambrogio<sup>52</sup>.

Come anticipato, un'ulteriore evidenza testuale della presenza di Origene dietro la spiegazione di More dei primi versetti della *Genesi* proviene da *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala* (cap. VII. 4), inserita nella edizione del 1662 della *Conjectura Cabbalistica*<sup>53</sup>. In questo brano More rimanda alla sua spiegazione del cielo creato «in principio» come totalità degli archetipi intelleggibili, e sostiene che questa sua proposta interpretativa sia stata già formulata da Clemente, di cui riporta alcune affermazioni desunte dal libro V degli *Stromati*, in particolare lì dove questi rileva che Platone avrebbe derivato la sua distinzione fra un mondo intelleggibile ed uno sensibile proprio dal racconto genesiaco in cui è detto che il cielo, la terra e la luce sono fatti nel giorno uno<sup>54</sup>, e dallo stesso Origene, di cui cita, quasi alla lettera, quel passaggio della prima omelia sulla *Genesi*, già menzionato prima, in cui il maestro cristiano distingue fra il cielo di *Gen.* 1,1 e il cielo/firmamento di *Gen.* 1,6-8, intende il cielo «in principio» come la «sostanza spirituale tutta» e lo associa a quel cielo a proposito di cui il profeta Isaia (66,1) dice che Jhwh lo considera come il proprio trono<sup>55</sup>. Quindi, More conclude la sua osservazione, sostenendo che ciò che la *Genesi* esprime con «cielo» corrisponda a quanto i pitagorici definiscono la «torre di Zeus» (*Zavòs πύργος*), e che egli ulteriormente descrive attraverso l'analogia del feto custodito nel grembo materno.

Pertanto, come risulta dalla *Conjectura Cabbalistica* del 1653, in particolare dalla su citata sezione della *Philosophick Cabbala*, nonché dalle osservazioni integrative contenute in *The Defence of the Philosophick Cabbala* della medesima edi-

Ambrosius, *Homilia I in Hexaemeron*, 3, 8–6, 24 (ed. J.J. Savage, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2003 [The Fathers of the Church, 42], pp. 7-25). Sui debiti di Basilio e di Ambrogio nei confronti della esegesi origeniana: A.H. Pierce, *Reconsidering Ambrose's Reception of Basil's "Homiliae in Hexaemeron": The Lasting Legacy of Origen*, in: «Zeitschrift für Antikes und Christentum» 23/3 (2019), pp. 414-444.

<sup>52</sup> Per Origene, cfr. *supra*, n. 32; per Basilio, cfr. Basilius, *Homilia I in Hexaemeron*, 5 (ed. S. Giet [SCh, 26], pp. 106-107); per Ambrogio, cfr. Ambrosius, *Homilia I in Hexaemeron*, 4, 15 (ed. J.J. Savage, p. 15).

<sup>53</sup> H. More, *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, cap. VII. 5, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1662), p. 131.

<sup>54</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 14, 93, 4–94,3 (ed. A. Le Boulluec, Cerf, Paris 1981 [SCh, 278], pp. 178-181).

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, n. 36. Allo scopo di mettere in evidenza la modalità con cui More cita il brano origeniano tratto dalla prima omelia sulla *Genesi*, viene di seguito riportato, da una parte, il testo di Origene, più precisamente la traduzione latina di Rufino, e dall'altra parte, il testo di More che riprende quello dell'Alessandrino:

Origenes, *Homilia I in Geneim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, pp. 2.21-3.8)

H. More, *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, cap. VII. 4, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1662), cit., p. 131.

zione, e in *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala* della edizione del 1662, More formula un'interpretazione del cielo e della terra «in principio» che riprende quella origeniana, dimostrando per altro di avere una conoscenza diretta delle omelie sulla *Genesis*: il cielo rappresenta la realtà spirituale preesistente, creata dal Figlio, che è principio, mentre la terra la potenzialità della defezione da questo stato prelapsario da parte della creazione noetica.

#### §4. Osservazioni conclusive

Come già osservato all'inizio di questa ricerca, nel Seicento l'Università di Cambridge si costituisce come una sede importante per la veicolazione dell'opera di Origene in epoca moderna. L'indagine fin qui condotta ha sviluppato un approfondimento relativamente alla ricezione delle dottrine e dei testi dell'Alessandrino nel cosiddetto "platonismo di Cambridge", riservando una particolare attenzione all'impatto esercitato dal pensiero del maestro cristiano su una delle personalità principali di questo ambiente intellettuale dell'Università di Cambridge, cioè Henry More.

A questo proposito, la ricerca si è focalizzata su un aspetto specifico della ripresa di Origene da parte di More, cioè l'esegesi di *Gen.* 1,1 e il ricorso alla categoria di preesistenza delle anime: infatti, è stato dimostrato che l'interpretazione origeniana del cielo e della terra «in principio», intesi rispettivamente come la totalità degli esseri noetici, creati dal Figlio/principio in uno stato prelapsario di perfetta comunione con Dio, e la libertà propria di essi, che è anche facoltà di defezione da questo stato prelapsario, quale è contenuta nella prima omelia sulla *Genesis*, sopravvissuta nella traduzione latina di Rufino, è espressamente ripresa da More nella *Conjectura Cabbalistica*, in particolare lì dove questi espone la propria spiegazione dei primi versetti della *Genesis*.

In conclusione, per quanto non sia possibile stabilire con assoluta sicurezza

Cum iam antea Deus fecisset coelum, nunc firmamentum facit. Fecit enim coelum prius, de quo dicit: «coelum mihi sedes». Post illud autem firmamentum facit, id est corporeum coelum. Omne enim corpus firmum est sine dubio et solidum; et hoc est, quod «dividit inter aquam, quae est super coelum, et aquam, quae est sub coelo». Cum enim omnia, quae facturus erat Deus, ex spiritu constarent et corpore, ista de causa «in principio» et ante omnia coelum dicitur factum, id est omnis spiritalis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit.

Which interpretation *Origen* follows exactly, *Cum antea*, saith he, *Deus coelum fecisset, nunc firmamentum facit, id est, corporeum coelum. Fecit enim coelum prius, de quo dicit, Coelum mihi sedes est.* And a little after; *Cum enim ea quae facturus erat Deus ex spiritu constarent et corpore, ista de causa in principio et ante omnia coelum dicitur factum, id est, omnis Spiritalis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit.*

Come risulta dai due testi paralleli, More cita quasi alla lettera Origene: nella prima parte riassume il testo dell'Alessandrino, modificandolo leggermente, mentre nella seconda parte segue fedelmente l'originale, senza apportare alcun intervento.

a quale edizione delle origeniane omelie sulla *Genesi* More si riferisca, occorre quantomeno menzionare che la circolazione di quest'opera dell'Alessandrino in età moderna è assicurata dalla esistenza di diverse edizioni della stessa, pubblicate prima della *Conjectura Cabbalistica* del 1653. Infatti, l'*editio princeps* delle omelie origeniane sull'ottateuco, incluse naturalmente quelle sulla *Genesi*, è pubblicata a Venezia nel 1503 da Aldo Manuzio, che si basa sul ms. 526 della Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova, risalente al secolo XIII<sup>56</sup>; da questa edizione dipendono le successive edizioni del testo origeniano<sup>57</sup>, in particolare: quella di Jacques Merlin, pubblicata a Parigi nel 1512<sup>58</sup>; quella di Erasmo, pubblicata a Basilea nel 1536<sup>59</sup>; quella di Johann Jacob Grynaeus, del 1571, pubblicata anch'essa a Basilea, che riprende in sostanza la precedente di Erasmo<sup>60</sup>; infine, quella di Gilbert Générard, pubblicata a Parigi nel 1574<sup>61</sup>. È interessante notare che proprio una copia della edizione di Grynaeus, ripubblicata a Basilea nel 1620, risulta disponibile presso la biblioteca del Christ's College di Cambridge<sup>62</sup>, anche se non è nota la data di acquisizione. Pertanto, sulla base di questi dati è possibile ipotizzare che More abbia potuto avere una conoscenza diretta del testo delle origeniane omelie sulla *Genesi* o attraverso la edizione di Basilea del 1620, nel caso in cui essa sia stata acquistata dal Christ's College negli anni

<sup>56</sup> *Quae in hoc libro continentur: Origenis in Genesim Homiliae 16; Eiusdem in Exodum Homiliae 13; Eiusdem in Leviticum Homiliae 16; Eiusdem in Numeros Homiliae 28; Eiusdem in Iesum Nave Homiliae 26; Eiusdem in Libro Iudicum Homiliae 8. Divo Hieronymo interprete*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, mensi febr. 1503.

<sup>57</sup> In proposito: W.A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhalten Origeneshomilien zum Alten Testament*, Hinrichs, Leipzig 1916 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 42), pp. 239-242. È interessante notare che al 1565 risale la pubblicazione, a Londra, di una traduzione inglese della omelia ottava di Origene sulla *Genesi*, cfr. *An Homilye of Abraham, how he offered up his sonne Isaac, written by Origen*, R. Wolfe, London 1565. Cfr. H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Nijhoff, Hagae Comitum 1971 (Instrumenta patristica, 8), p. 94.

<sup>58</sup> *Operum Origenis Adamantii tomi due priores cum tabula et indice generali*, Parisiis 1512. Le omelie sulla *Genesi* sono contenute nel primo dei due tomi.

<sup>59</sup> *Origenis Adamantii eximii scripturarum interpretis opera, quae quidem extant omnia, per Des. Erasmus Roterodamum, partim versa, partim vigilanter recognita, cum praefatione de Vita, phrasi, docendi ratione et operibus illius, adiectis epistola Beati Rhenani nuncupatoria, quae pleraque de vita obituque ipsius Erasmi cognitu digna continet, et indice copiosissimo*. Apud inclytam Basileam ex officina Frobeniana, 1536.

<sup>60</sup> *Origenis Adamantii magni illius et vetusti scripturarum interpretis opera quae quidem extant omnia*, per Eusebium Episcopum et Nicolai fratris heredes, Basileae 1571.

<sup>61</sup> *Origenis Adamantii, magni illius et vetusti scripturarum interpretis, et secundi Ecclesiae post Apostolos magistri, opera quae quidem proferri potuerunt omnia. Doctissimorum virorum studio iam olim translata et recognita: atque multiplici indice locupletata*, Parisiis 1574.

<sup>62</sup> *Origenis Adamantii magni illius et vetusti scripturarum interpretis opera quae quidem extant omnia*, 2 voll., Basileae 1620. La collocazione di quest'opera è la seguente: Christ's College Library, Old Library, A.2.23-24, come risulta dal catalogo della biblioteca di Christ's College, cfr. <https://www.christs.cam.ac.uk/library-collections> (consultato in data: 20 marzo 2021). A questo proposito cfr. M. Lewis, *Henry Hallywell (1641-1703): A Cambridge Origenist in Parochial Sussex* (in corso di pubblicazione).

Vito Limone

in cui egli ne risulta Fellow, cioè a partire dal 1641<sup>63</sup>, oppure attraverso una delle altre su citate edizioni moderne dell'opera origeniana.

<sup>63</sup> Occorre segnalare che a Cambridge l'accesso alle biblioteche dei college e, dunque, la consultazione delle risorse bibliografiche era riservato ai Fellow, cfr. J. Peile, *Christ's College*, F.E. Robinson & Co., London 1900, p. 93; J. Twigg, *A History of Queen's College, Cambridge, 1448-1986*, Boydell, Woodbridge 1987, p. 105; M. Lewis, *The Educational Influence*, cit., p. 84.