

Massimo Gargiulo
Emmanuel Albano OP
Judith L. Kovacs
Miklós Gyurkovics
Vito Limone

Eastern Theological Journal

3/2
2017

Eastern
**Theological
Journal**

Eastern Theological Journal

3/2
2017

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Responsible Editor: Tamás Véghseő (Rector)

Postal address:

4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

e-mail: szentatanaz@szentatanaz.hu

tel.: +36/42/597-600

Address for manuscripts and correspondence:

St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Bethlen u. 13-19

4400 Nyíregyháza, Hungary

tel.: +36 42 597-600

e-mail: etj@atanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

Contributors of this volume	161
---------------------------------------	-----

STUDIES

Massimo GARGIULO	
Silenzio e musica nelle vicende di Saul e David: Bibbia, tradizione rabbinica, mondo classico	163
Emmanuel ALBANO OP	
Dalla parola al silenzio: le diverse forme della rivelazione divina. <i>Un itinerario all'origine della scuola di Alessandria</i>	183
Judith L. KOVACS	
"To exhibit silently": What Clement of Alexandria leaves unsaid in his <i>Protreptikos</i>	257
Miklós GYURKOVICS	
La teologia "non scritta" in Clemente di Alessandria	289
Vito LIMONE	
Origen's Use of Platonic Texts: A Study on the Reception of Platonic Texts about the "Unspeakable"	317

**Dalla parola al silenzio: le diverse forme della
rivelazione divina.**
Un itinerario all'origine della scuola di Alessandria

Emmanuel ALBANO OP

Introduzione; Tre meditazioni sulla natura del testo sacro; I. Filone di Alessandria: la Scrittura come χρησμός dei misteri divini; 1. Il presupposto della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν (l'ἀνθρώπεια ἀσθένεια); 1.1 Infinità divina e finitudine umana: la riflessione sul ποταμός; 1.2 Incomprensibilità di Dio e delle sue Potenze; 1.3 La prima acquisizione della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν; 2. La rivelazione soprannaturale: linguaggio umano o linguaggio divino? 2.1 La manifestazione del linguaggio divino rivela il limite del linguaggio umano: finitudine e composizione; 2.2 Terza differenziazione della parola divina da quella umana: l'opposizione tra vista e udito; 2.3 Nuova differenziazione del linguaggio umano da quello divino: λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Il νοῦς opposto al linguaggio; 2.4 Linguaggio umano o divino? 3. La rivelazione divina mediante il testo sacro; 3.1 La funzione necessaria della parola umana; 3.2 La mediazione della scrittura divina: i χρησμοί; 3.3 I silenzi della parola della Scrittura; 3.3.1 Il silenzio dell'impossibilità: il limite; 3.3.2 Il silenzio del disvelamento: la vera natura del testo sacro; 4. La rivelazione divina nel νόμος ἔμψυχος; 4.1 Tra il linguaggio e la Scrittura: la figura degli intermediari divini; 4.2 Il progressivo superamento del linguaggio; 4.3 La persona degli ἔμψυχοι νόμοι; 5. Qualche conclusione: la rivelazione tendente al silenzio; II. Clemente di Alessandria: la Scrittura come σύντομος dei misteri divini; 1. Il principio di connaturalità: natura della rivelazione; 1.1 Tra Filone, Platone e il cristianesimo: come conoscere Dio? 1.2 Le modalità di coniugazione del principio di connaturalità; 2. Origine e comunicazione della rivelazione: Gesù Cristo e la Sacra Scrittura; 3. La rivelazione nella tappa della fede: la Scrittura e la catechesi; 3.1 Tradizione e Scrittura: la trasmissione della fede; 3.2 Assenso e pratica: la ricezione della fede; 3.3 La natura del testo sacro; 4. La rivelazione nella tappa della gnosi; 4.1 La παράδοσις: trasmissione non-scritta dell'insegnamento del Cristo; 4.2 La gnosi: il superamento del linguaggio; 4.3 Lo gnostico tradizione vivente; 5. Qualche conclusione: il silenzio della rivelazione divina; III. Origene di Alessandria: la Scrittura come εἰσαγωγή dei misteri divini; Introduzione; 1. La rivelazione di Dio

nel Figlio: le *epinoiai* principali e quelle secondarie; 2. La rivelazione nella seconda creazione: le incarnazioni del Verbo; 3. La natura della rivelazione nella seconda creazione: l'uomo Cristo e l'*eikón* del testo sacro; 4. La natura della Sacra Scrittura: *εἰσαγωγή* dei misteri divini; 4.1 La debolezza della realtà creaturale nella rivelazione; 4.2 L'*eikón* del testo sacro ed i silenzi della Scrittura; 4.3 La sacra scrittura *εἰσαγωγή* dei misteri divini; 5. La figura del *διδάσκαλος*; 6. Qualche conclusione: la coerenza con la tradizione alessandrina ed il sorprendente silenzio di Origene; IV. Alcune conclusioni: la rivelazione divina avanzante da silenzio in silenzio.

Introduzione

Tre meditazioni sulla natura del testo sacro

«Lo scopo cui mirava lo Spirito quando illuminava [...] i ministri della verità, profeti e apostoli, riguardava *primariamente gl'ineffabili misteri della condizione umana*»¹. Allo stesso tempo, però, «in considerazione del fatto che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio (*πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας*), in primo luogo è stata disposta come essenziale la conoscenza di Dio e del suo unigenito»².

Con queste parole il grande Origene già nel III secolo indicava nella rivelazione divina non solo la comunicazione dei misteri soprannaturali concernenti Dio stesso, ma prima e soprattutto la verità più profonda dell'uomo. Il fatto che essa non sia eccepibile se non a partire dalla conoscenza di Dio manifesta all'uomo la natura stessa dell'atto rivelativo. Esso non può limitarsi alla mera "comunicazione" di contenuti - seppur divini - ma coinvolge in ogni suo momento l'identità umana stessa, tanto che - portando alle estreme conseguenze tale assunto - non può esserci rivelazione se non a partire dal parlare di Dio e *simultaneamente* dall'ascoltare dell'uomo. Solo partendo da siffatta concezione si può comprendere il senso dei mezzi rivelativi

1 Prin 4,2,7.

2 Prin 4,2,7.

- suoni, voci, segni e silenzio - che sono veicolo scalarmente differenziato dell'atto rivelativo con il quale Dio parla all'uomo di se stesso e di lui.

Non è difficile riscontrare tracce di tale asserto nella teoria ermeneutica di Origene. Egli - primo tra i cristiani a formulare un trattato sull'interpretazione della Scrittura - è certamente colui che ha più esplicitato tale aspetto all'interno della primitiva tradizione alessandrina. Tuttavia, già prima di lui Clemente - e prima ancora Filone - avevano 'costruito' tale avanzamento permettendo la grande evoluzione del pensiero del più famoso degli alessandrini. Cercheremo in questo percorso di mostrare la continuità di una riflessione che affonda le sue radici nel pensiero precristiano di Filone alessandrino.

La struttura della nostra riflessione sarà *piramidale*. In una ricerca che sottolinea gli elementi comuni alle riflessioni di tre autori tra loro affini e dipendenti sarebbe inutile - e noioso - ribadire i medesimi concetti condivisi dai tre. Laddove ritrovati nelle riflessioni successive, ci limiteremo a menzionarli sottolineando quelle differenze che li distinguono da autore ad autore. Ci aiuterà in tale senso l'incedere della riflessione che passerà dal più sistematico ed esteso Filone, allo scarno ed allusivo Clemente, al vasto e profondo Origene.

I. Filone di Alessandria: la Scrittura come χρησμός dei misteri divini

1. *Il presupposto della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν (l'ἀνθρώπεια ἀσθένεια)*

1.1 *Infinità divina e finitudine umana: la riflessione sul ποταμὸς*

Una delle più pregnanti immagini simboliche utilizzate da Filone per esprimere l'atto rivelativo è quella del fiume. Se, infatti, l'azione del fluire è simbolo del linguaggio - umano o divino che sia - che

produce effetti in chi lo accoglie³, essa riceve una connotazione particolarmente rilevante quando denota la comunicazione della realtà divina all'uomo⁴.

Le peculiarità di questo flusso sono per il nostro autore apparentemente contrastanti. Se infatti la principale caratteristica del θεϊὸς λόγος si trova nella sua *continuità* e *perpetuità* - tale che, se esse venissero a mancare, il creato «ne rimarrebbe completamente distrutto»⁵ - allo stesso tempo Filone è consapevole che il creato stesso «non può sopportare la grande abbondanza (πολλήν) del loro flusso continuo (ρύμην ἄφθονον αὐτῶν). Perciò, volendo Dio che noi traiamo beneficio da ciò che ci dona, *proporziona* i doni alla forza (ισχὺν) di coloro che li ricevono»⁶. Siffatto discorso rivela simultaneamente l'infinità di Dio e la finitudine umana. Detto in altri termini, nessuna rivelazione - e nessun atto creativo - sarebbe possibile se non nel rispetto di queste due connotazioni che Filone coglie a partire dalla categoria di *misura*:

«È bene però guardare non solo al flusso sempre traboccante (πλημμυροῦντα χειμάρρουν) dei suoi benefici (τῶν σὼν εὐεργεσιῶν), ma anche a noi che siamo come campi irrigati; se infatti il flusso eccessivo (περιττὸν τὸ ῥεῦμα) straripa (ἀναχυθείη), il terreno sarà limaccioso e paludoso, invece che fertile. Perché io sia fecondo, bisogna che il flusso sia a mia misura (μεμετρημένης) e non smisurato (οὐκ ἁμέτρου)»⁷.

Tale argomentazione coniugata in chiave cosmologica si attualizza pienamente nel pensiero dell'alessandrino anche in chiave antropologica. Se, l'anima umana, infatti, può essere nutrita solo nel caso in cui la Parola divina si diffonde «senza interruzioni»⁸, allo stesso tempo ciò deve avvenire «non tutta in una volta (ἅθρόως), ma *giorno per giorno*,

3 Cf. per esempio *Somn.* 2,36,238-240.

4 *Somn.* 2,245.

5 *Poster.* 145.

6 *Poster.* 43,145.

7 *Her.* 7,32-33.

8 *LA.* 3,169. Su questo si veda anche *Fug.* 137.

secondo la ragione giornaliera (τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν) (Es 16,4)», in quanto questa «non potrebbe far posto (χωρήσει) alla grande abbondanza (τὸν πολλὸν πλοῦτον) delle grazie divine (τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων), perché il loro flusso (τῇ φορᾷ) a mo' di torrente (χειμάρρου τρόπον) la inonderebbe (ἐπικλυσθήσεται)»⁹.

Tali esempi mostrano come la rivelazione divina da parte di Filone non possa essere compresa se non attraverso la *contemporanea* rivelazione di quella «debolezza naturale delle creature»¹⁰, sola condizione per mezzo della quale la rivelazione stessa può raggiungere l'anima umana.

1.2 Incomprendibilità di Dio e delle sue Potenze

Conseguenza, o forse fondamento, di tale presupposto nella riflessione del nostro autore è una prima conclusione che ancora una volta rientra in quello che possiamo considerare il primo dato della rivelazione divina all'uomo: *Dio non può essere compreso*. L'inscindibile legame che Filone postula tra la dimensione dell'essere e quella della conoscenza¹¹, pone l'asserto che l'anima umana, destinataria della rivelazione soprannaturale, non è e non sarà mai capace di contemplare completamente Dio¹².

⁹ *LA.* 3,162-163.

¹⁰ *Deus.* 12,80.

¹¹ Si tratta di quel duplice aspetto - *ontological and epistemological* - che Geljon nel suo articolo sull'infinità di Dio cf. A. C. Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, in *Vigiliae Christianae* 59 (2005) 172), rilevato anche da Berchman, che considera i suddetti come due aspetti della medesima essenza (cf. R. M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in transition*, *BJudSt* 69, Chico, California, 1984, 167).

¹² Questo significa che quando il testo sacro esprime la visione di Dio da parte di qualche uomo privilegiato, esso deve essere ben compreso nella sua espressione. Così Filone invita a comprendere la visione di Dio da parte di Isacco come una «percezione di se stesso» che Dio stesso invia in compatibilità con ciò che la γενήτην καὶ θνητὴν φύσιν (*Praem.* 6,39) può contenere: la prova della

Quest'ultima affermazione introduce il concetto fondamentale che il nostro autore utilizza per inquadrare la rivelazione divina fatta all'uomo: la *mediazione*. Se, infatti, l'atto rivelativo in se stesso mostra simultaneamente all'uomo l'infinità divina¹³ e la finitudine creaturale,

sua esistenza. Oppure, la promessa di Dio a Mosè di *far passare davanti a te tutto il mio splendore* (Es 33,19) si scopre non poter essere garantita nessun essere creato (οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων) (cf. *Spec.* 1,8,43). Ed infine, il racconto genesiaco del *Signore [che] fu visto (ὥφθη) da Abramo* (Gen 17,1b) non può essere interpretato nel senso di una reale manifestazione di Dio, ma - a causa della limitatezza dell'ἀνθρώπειος νοῦς - solo come la manifestazione di «una delle potenze che gli si affiancano (μῖας τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων)» (*Mutat.* 3,15).

- 13 La riflessione sull'infinità di Dio nel pensiero di Filone è piuttosto problematica. Da rilevare su tale argomento le posizioni di H. Guyot (*L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris, 1906) che sostiene l'introduzione da parte di Filone alessandrino della nozione di infinità di Dio, anche se senza l'uso della parola infinito, ma mediante l'aggettivazione di Dio come "αποιοις. L'assenza di qualità implicherebbe, dunque, l'assenza di limiti e dunque l'infinità. Tale tesi è stata sostenuta, anche se indirettamente, dal lavoro di Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908 (72) ed in qualche modo anche da Wolfson nel suo *Philo, foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Harvard, 1947, (vol. 2, 94-164). Ad essa si oppone il lavoro di E. Mühlenberg (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Forschungen zur Kirken- und Dogmengeschichte 15, 1966) che sottolinea l'insufficienza delle argomentazioni di Guyot in quanto l'assenza di qualità non è infatti direttamente riconducibile all'infinità, postulata chiaramente solo con Gregorio di Nissa. Tale visione è infine rigettata da Gejon, che - seppur riconoscendo l'insufficienza dell'argomentazione di Guyot - sostiene l'introduzione da parte di Filone della nozione di infinità divina, riconosciuta nell'aggettivazione di Dio come ἀόριστος ἀπερίγραφος (A. C. Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, 152-178). Tale dibattito, appena accennato, non tocca che marginalmente la nostra indagine, interessata piuttosto alla sproporzione - incommensurabilità - posta dal nostro autore tra la dimensione divina e quella umana. Rispetto ad essa poco influisce la questionata infinità divina, se la realtà divina - seppur nel suo eventuale limite - risulti di gran lunga superiore alla realtà creaturale, tanto da esprimere l'incontenibilità del primo nel secondo.

allora è necessario perché Dio si riveli all'uomo che Egli *si adatti* in qualche modo a tale limite. Prima espressione di tale mediazione¹⁴ sono le Potenze divine¹⁵, realtà che pur mantenendo una connotazio-

14 Tale orientamento generale della riflessione filoniana non è esente da aporie come dimostrano alcuni suoi stessi testi nei quali questa mediazione è esplicitamente negata. Un esempio chiaro è riscontrabile nel *Quod Deus sit immutabilis*: «Dunque non berrebbe da un pozzo l'uomo a cui Dio dona le pure bevande dell'ebbrezza, ora mediante il ministero di un angelo (τοτὲ μὲν διὰ τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων), che egli ha giudicato degno di fare da coppiere, ora persino mediante se stesso (τοτὲ δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ), senza porre nessuno in mezzo tra Lui che dà e l'uomo che riceve (μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τισίς)?» (*Deus*, 34,158). Su questo argomento si veda anche: B. Decharneux, *De l'evidence de l'existence di Dieux et de l'efficacité de ses puissances dans la théologie philonienne*, in C. Levy - L. Pernot (edd), *Dire l'evidence: Philosophie et rhétorique antiques*, Cahiers de philosophie de l' Université de Paris XII, Val de Marne 2, 1997, 312-334; F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, 2008, 82ss.

15 Sull'identità delle Potenze divine gli studiosi dibattono se il filosofo alessandrino abbia pensato queste Potenze come esseri individuali, distinti da Dio e ad Egli subordinati, oppure se queste siano pensabili semplicemente come dei modi di agire di Dio, che, non distinguendosi da lui, hanno la funzione di mediare tra la realtà divina e quella creaturale. Del primo avviso è F. Calabi ("Serafini, Cherubini, Potenze in Filone alessandrino. A proposito di Isaia 6", in *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), 221-249) e C. Termini che nel suo lavoro (*Le potenze di Dio: studio su dynamis in filone di Alessandria*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 71, Roma, 2000). Tali interpretazioni si collegano a loro volta ad un precedente dibattito sullo statuto delle Potenze divine che ha visto come protagonisti principalmente Wolfson e Brehier e che ha animato la prima metà del secolo scorso. Il primo ha inteso identificare le potenze divine come proprietà di Dio ed i nomi ad esse assegnate come designazioni di queste proprietà. Il secondo, criticava «Heinze (*Die Lehre vom Logos in der Griech. Philosophie*, Oldenburg, 1872) e quanti come lui vedevano nelle Potenze una forma di conciliazione tra panteismo di stampo stoico e trascendenza divina, e di quanti come Drummond (*Philo J. or the Jewish-alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, London, 1888) consideravano le potenze come attributi di Dio non distinti secondo l'essenza, ma in relazione all'imperfezione della nostra conoscenza. Per Brehier tali opinioni sono parzialmente corrette,

ne divina, non si identificano immediatamente con Dio stesso¹⁶. Esse sono distinte a partire dalla loro funzione ed esprimono ancora una volta la rivelazione divina che nell'atto di porsi all'uomo differenzia la natura creata da quella increata: tutto ciò che è puro, semplice, non mescolato, è peculiarità esclusivamente divina ed è incommensurabile - incomprensibile¹⁷ - per la natura creaturale¹⁸.

ma non tengono conto dell'ascesa umana nella conoscenza di Dio e nella sua impossibilità di coglierlo nella sua essenza, ma solo nella sua esistenza» (F. Calabi, "Serafini, Cherubini, Potenze in Filone alessandrino", 232). Anche per quanto concerne questo tema le conclusioni di tale dibattito rimangono piuttosto marginali rispetto alla prospettiva della nostra ricerca. Sia che le Potenze divine siano entità distinte da Dio, sia che si tratti di ruoli di mediazione privi di propria identità, questo non incide che marginalmente sulla nostra indagine.

16 *Deus*. 12,77-78.

17 Lo dimostra non solo l'utilizzo della terminologia già incontrata - come per esempio i termini come *χωρέω* o *περινοέω* che fanno riferimento ad un'impossibilità di *con-prendere* la dimensione divina - ma anche l'aggiunta di nuove categorie che nell'avanzare della rivelazione divina all'uomo non fanno che continuare ad allargare il divario esistente tra le due nature. Ci riferiamo ivi all'opposizione tra *θνητός* e *θεϊός*, tra *γενητός* e *ἀγέννητος* e tra *ἄκρατος/ἄμικτός* e *κεκραμένος*.

18 L'impossibilità assoluta per la natura mortale di contenere le potenze *intra-divine* ricorda molto le argomentazioni filoniane sul rapporto tra finitudine umana e infinità divina. Essa risale ad «influssi non solo platonici, ma anche giudaici, dal momento che le numerose testimonianze rivelano l'esistenza di una problematica sulla trascendenza divina» (A. M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna, 1990, 37). Esempio centrale di tali influenze è riassunto dalla concezione filoniana di angeli e demoni: il tentativo di definire queste figure intermedie ha suscitato in ambito filoniano un dibattito sull'utilizzo - più o meno coerente - da parte del filosofo alessandrino di categorie medioplatoniche o giudaiche. Per un primo sguardo su questo dibattito vedi: H. Goodenough, *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven et Londres, 1935, 78-80; H. A. Wolfson, *Philo, Foundations*, op cit, pp. 383-84; V. Nikiprowetzky, *Note sur l'interprétation littéraire de la loi et sur l'angélogie chez Philon d'Alexandrie, Études Philoniennes*, Paris, 1966, 133-143; J. Le Moynes, *Les sadducéens, Études bibliques*, Paris, 1972.

1.3 *La prima acquisizione della rivelazione divina: γνῶθι σαυτὸν*

I tanti esempi¹⁹ che il nostro autore pone anche in relazione alla mediazione - ovvero le potenze mescolate - voluta da Dio per rendere possibile la rivelazione all'uomo spingono il lettore alla consapevolezza del proprio limite che dovrebbe condurre il genere umano ad accontentarsi del proprio livello creaturale senza cercare di «ottenere una più perfetta»²⁰ gioia. Prima acquisizione dell'atto rivelativo che Dio realizza nei confronti dell'uomo è dunque per Filone certamente la conoscenza autentica di sé. Se la rivelazione pone come primo momento un allontanamento della purissima realtà divina è evidente che il primo contenuto della rivelazione - che emerge per via di differenza - è la conoscenza delle proprie possibilità e del proprio limite. Trattasi del motto delfico del γνῶθι σαυτὸν che l'alessandrino riporta nel suo commentario biblico, ove nel rileggere il desiderio di Giacobbe di vedere Dio egli invita a «non essere portato via da impulsi e desideri sopra il [proprio] potere (ὑπὲρ δύνάμιν)»²¹.

J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.C. 220*, London, 1977, spec. 173-174; J. Dillon, *Philo doctrine of angels*, in D. Winston – J. Dillon, ed., *Two treatise of Philo of Alexandria: a commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, B. Decharneux, “Anges, démons et Logos dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie”, in J. Ries – H. Limet, ed., *Anges et démons: Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-25 Novembre 1987*, *Homo Religiosus* 14, 1989, 147-175; V. Nikiprowetzky, *Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie. De Gigantibus 6-18*, *Études Philoniennes*, Paris, 1996, 217-242; F. Calabi, “Serafini, Cherubini, potenze in Filone alessandrino”, 221-249; C. Termini, *Le potenze di Dio: studio su dynamis in Filone di Alessandria*.

19 Per un approfondimento dell'argomento rimandiamo alla sezione dedicata a Filone di Alessandria nel nostro volume *I Silenzi delle Scritture*, SEA, Roma, 2012.

20 *Deus*. 12,81.

21 *Spec.* 1,8,43-44.

2. *La rivelazione soprannaturale: linguaggio umano o linguaggio divino?*

2.1 *La manifestazione del linguaggio divino rivela il limite del linguaggio umano: finitudine e composizione*

La consapevolezza del limite umano può essere considerata, così, nel pensiero filoniano come una sorta di introduzione all'atto della rivelazione divina. Essa come osservato, si manifesta mediante la Parola, che però, proprio in relazione al suddetto momento introduttivo, va ben compresa. Se infatti la Parola divina rivela le caratteristiche soprannaturali del parlare di Dio, essa *simultaneamente* rileva - per differenza - le peculiarità umane del linguaggio:

«Dio parla (λαλεῖ) monadi non mescolate (μονάδας μὲν οὖν ἀκράτους), giacché la sua Parola (ὁ λόγος αὐτοῦ) non è affatto una percussione dell'aria, né è mescolata (ἀναμιγνύμενος) con qualcos'altro, bensì incorporea e nuda (ἄσώματός τε καὶ γυμνός), non diversa da una monade (ἁδιαφορῶν μονάδος). Noi invece sentiamo in virtù di una diade (δυάδι)»²².

Oltre alla dimensione di infinità - già osservata - della parola divina, Filone rileva nell'incontro tra i due linguaggi le categorie di monade e diade in relazione a quelle di semplice e composto²³. Com-

²² *Deus*. 18,83.

²³ «Il sistema filoniano si mostra con ciò, a tutti i livelli, connesso con la dottrina pitagorica dei principi, che, quando si tratta della trascendenza, potrebbe essere più esattamente quella dell'Antica Accademia: l'originario divino è "Uno", e il cosmo ideale rappresenta una forma derivata di unità, mentre la *hyle* sembra simboleggiata dalla diade divisibile all'infinito, la quale, tuttavia in altro modo, presiede anche alla molteplicità nell'intelligibile. Il piano del sistema mostra in primo luogo tre livelli di esseri: il livello semplice, corrispondente all'Essere Supremo, per sua natura inconoscibile e descrivibile solo in termini di una teologia negativa; il livello conoscibile, che nel Logos accoglie il *kosmos noetòs* delle Idee e dei numeri e, infine, il *kosmos aisthetos* caratterizzato dalla *hyle*. Questi tre livelli stanno fra di loro in un rapporto di paradigma-immagine... e di causa ed effetto» (H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*).

mentando il *Salmo 61* - *una sola volta* (τὸ μὲν γὰρ ἅπαξ) *il Signore ha parlato: io ho sentito queste due cose* (δύο ταῦτα) (*Sal 61,12*) - il nostro autore osserva che «*una sola volta*, infatti, è simile a ciò che non è mescolato (τῷ ἀκράτῳ), giacché il non mescolato è monade e la monade è un non mescolato; *due volte*, invece, è simile a ciò che è mescolato (τῷ κεκραμένῳ), giacché quest'ultimo non è semplice (οὐχ ἀπλοῦν) in quanto ammette sia composizione (σύγκρισιν) che scomposizione (διάκρισιν)»²⁴.

La differenza tra la parola divina e quella umana, consiste nell'unicità - semplicità - della prima che si oppone alla molteplicità - composizione - della seconda. Tale differenza afferisce sempre a quella debolezza umana, presupposto imprescindibile per la comprensione rivelativa di Filone: la parola divina infatti si esprime nei termini di una purezza tale da non poter essere recepita dall'uomo, proprio perché «è impossibile (ἀμήχανον) che la natura mortale (θνητὴν φύσιν) abbia in sé spazio per contenere (χωρῆσαι) le Potenze non mescolate (τὰς γὰρ ἀμιγεῖς)»²⁵. Così tale parola per essere percepita *deve essere* mescolata, esattamente come quelle δυνάμεις κεκραμέναι di cui Dio si serve πρὸς γένεσιν²⁶.

Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie zwischen Platon und Plotinus, Amsterdam, 1964, pp. 275ss citato in Radice, *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994, p. 468, nota 27). In modo particolare Mosés sostiene che «cette théorie de la phonation est conforme à ce que nous savons de la psychologie de Cryspippe» (Philo Alexandrinus, A. Mosés (cur.), *De Gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*, Cerf, Paris, 1963, 104 nota 2).

²⁴ *Deus.* 18,82.

²⁵ *Deus.* 17,77.

²⁶ Cf. *Deus.* 17,77.

2.2 *Terza differenziazione della parola divina da quella umana:
l'opposizione tra vista e udito*

Siffatta riflessione pone delle difficoltà in merito alla nostra riflessione. Ci chiediamo a questo punto come la rivelazione divina, che possiede intrinsecamente qualità inaccoglibili dall'uomo, possa giungere all'uomo se non mediante il linguaggio umano, unico udibile per la creatura. E contestualmente ci chiediamo quale valore rivelativo possa avere un linguaggio che non può possedere le qualità del linguaggio divino.

A tali domande Filone risponde riflettendo sull'esperienza fondante della teofania sul Sinai (Es 20,18) la quale gli mostra che mentre «la voce umana sia udibile (ἀκουστήν), la voce di Dio davvero visibile (ὁρατήν). Perché? Perché tutte le cose dette da Dio sono non parole ma azioni (οὐ ῥήματα ἐστὶν ἀλλ' ἔργα), giudicate dagli occhi più che dalle orecchie»²⁷. Tale acquisizione innesca nella riflessione dell'aleksandrino un dualismo tra la parola vista e quella udita che - *topos biblico*²⁸ - diviene nuova connotazione della differenza tra parola umana e divina²⁹.

27 *Decal.* 46-47.

28 Tale opposizione diviene in Filone un vero e proprio *topos biblico* che identifica e distingue coloro che vedono da coloro che ascoltano la parola: cioè coloro che la intendono correttamente da coloro che ne possono rimanere ingannati (cf. *Fug.* 38,208).

29 Tanto che egli può - sempre su base scritturistica - ormai generalizzare affermando che «ci sono passi in cui la Bibbia distingue (διακρίνει) cose che si possono ascoltare (τὰ ἀκουστὰ) da quelle che si possono vedere (τῶν ὁρατῶν) e pure l'udito (ἀκοήν) dalla vista (ὁράσεως), dicendo in modo assolutamente mirabile: «Voi avete ascoltato la voce delle parole e non avete visto un'immagine, ma piuttosto una voce» (Dt 4,12)» (*Migrat.* 9,48).

La θεοῦ φωνή, il λόγος τοῦ θεοῦ³⁰, è *visibile* in quanto veicola un contenuto che può essere colto solo con la ragione. Un contenuto totalmente spirituale che non si mescola con la dimensione di materialità che è rilevabile dal senso dell'udito³¹: per questo ella manca degli ὀνόματα καὶ ῥήματα, peculiarità esclusiva della dimensione del linguaggio creaturale.

2.3 *Nuova differenziazione del linguaggio umano da quello divino: λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Il νοῦς opposto al linguaggio.*

Tale conclusione allarga ulteriormente la forbice esistente tra linguaggio umano e divino, conducendo all'interno della categoria del linguaggio quella opposizione che l'alessandrino postulava tra la realtà materiale e quella spirituale, quella circoscrivibile e quella non circoscrivibile, in definitiva quella costituita dai τὰ θνητὰ e quella costituita dai τὰ θεῖα. Siffatta opposizione a livello del linguaggio prende le forme di un'opposizione tra il linguaggio espresso e quello interno alla mente: tra il προφορικὸς λόγος ed il λόγος κατὰ διάνοιαν μόνος³²,

30 Filone postula la completa uguaglianza tra la θεοῦ φωνή - o la θεία φωνή di *Decal.* 35-36 - ed i λόγοι τοῦ θεοῦ. All'interno della dimensione divina egli non fa dunque distinzione tra il λόγος, la φωνή e il ῥήμα (cf. *Fug.* 25,137-138). Tutte queste realtà, innalzate all'ordine divino, perdono quella connotazione di materialità che hanno nella dimensione cosmica e giungono ad identificare quelle δυνάμεις - che abbiamo visto possono essere nominate in diversi modi - con le quali ὁ τῶν ὄλων πατὴρ διαλέγεται (*Fug.* 13,69).

31 *Migrat.* 9,49-50.

32 In tale opposizione Filone fa esplicita richiesta che «la ragione bandisse e separasse da sé quello che è all'apparenza il suo parente più prossimo, la parola espressa (τὸν προφορικὸν λόγον), perché rimanesse soltanto la parola formulata nel pensiero (ὁ κατὰ διάνοιαν [...] μόνος)» (*Fug.* 17,92). Questa è l'unica soluzione per ripristinare all'interno dell'uomo quella purezza, o indivisibilità, che è propria del solo intelletto, e che sola può permettere una contemplazione del Primo Essere καθαρῶς καὶ ἀμετέλκτως. La medesima opposizione è così

o, più comunemente, tra il λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός³³.

Essa si connota come opposizione tra parola pensata e parola espressa, tra pensiero e linguaggio, tra νοῦς e λόγος, ed è orientata dal nostro autore nella direzione di un'inadeguatezza da parte di quest'ultimo a sostenere qualsiasi attività che l'uomo intenti nei confronti della dimensione divina. Che si tratti dell'atto di contemplazione, o dell'espressione o della semplice preghiera rivolta al divino, il λόγος προφορικός non è in grado di essere un *tramite adeguato* tra le realtà divine e l'uomo.

riproposta in diversi luoghi dell'opera dell'alessandrino, tanto che essa può - a buon diritto - considerarsi un elemento fondamentale per la comprensione del rapporto tra il creato e la dimensione divina nel pensiero di Filone. Per un altro esempio di tale opposizione si veda *Migrat.* 20,117.

- 33 Sull'origine di questa distinzione si vedano gli studi fondamentali di M. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, Kleine Schriften I*, Hildesheim, 1965, 79–86 (prima edizione del 1939) e M. Mühl, „Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351“, in *ABG* 7 (1962), 7–56. Pohlenz afferma l'origine stoica di questa dottrina e la associa con tutta probabilità alla riflessione dell'Accademia del II secolo a.C. Tale opinione è stata accettata da Mühl e successivamente dagli altri studiosi, divenendo così la tradizionale interpretazione della teoria dell'origine dei due λόγοι. Per uno studio più recente su questo problema si veda lo studio di K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker II*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1987 (spec. pp. 582–591) e i seguenti articoli: M. C. Chiesa, „Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens“, in *RIPh* 45 (1991), 301–321; E. Matelli, „ENDIAIYETOS e PROFORIKOS LOGOS: Note sulla origine della formula e della nozione“, *Aevum* 66 (1992), 43–70; J.-L. Labarrière, „Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie“, in B. Cassin and Labarrière, edd., *L'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, 259–279; A. Kamesar, „Logos endiathetos and the logos prophorikos in Allegorical interpretation: Philo and the D-Scolia to Iliad“, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44 (2004), 163–181.

2.4 Linguaggio umano o divino?

Tale orientamento di pensiero conduce ad una prima duplice conclusione nell'interpretazione filoniana della rivelazione. Da un lato appare evidente che le impostazioni ontologiche dell'alessandrino incidono enormemente a livello del linguaggio e tendono a condurre verso una sorta di ineffabilità del divino e dunque una certa impossibilità rivelativa³⁴. D'altra parte però non sarebbe possibile una contemplazione se non partendo da qualche realtà creata che possa fare da mediazione per l'uomo.

Così è necessario postulare una mediazione linguistica, che in qualche modo *proporzioni* l'infinità divina alla finitudine umana, accettando che tale mediazione non contenga la purezza - o l'infinità, o la semplicità - del dire divino. Ecco dunque che Dio per parlare con l'uomo utilizza le sue parole, ma anche le parole umane, necessaria mediazione per le creature. Per Filone, in definitiva la rivelazione si realizza quando sono *compresenti* queste due realtà: le parole divine e le parole umane di mediazione. Entrambe però nel rivolgersi all'uomo tendono al silenzio. Le prime perché incontenibili, le seconde perché limitate.

3. La rivelazione divina mediante il testo sacro

3.1 La funzione necessaria della parola umana

Il silenzio, tuttavia, non è che l'orizzonte del percorso rivelativo filoniano. Punto di ingresso, di contatto, della rivelazione nel mondo

34 La sproporzione tra i τὰ θνητὰ e quei τὰ θεῖα che di gran lunga sopravanzano traboccando la misura del creato pesa grandemente sul microcosmo umano, reso incapace di avvicinarsi al divino mediante la sola parola. L'uomo è in grado di avvicinarsi ad una più adeguata comprensione del divino solamente facendo riferimento alla sua facoltà intellettuale, che ricerca, studia, indaga (φιλοσοφῶ) - più che rappresenta - direttamente la bellezza della realtà dei νοήματα, scavalcando il livello intermedio ed inferiore dei ῥήματα.

creaturale è senza dubbio la parola umana. Sua funzione principale è infatti proprio quella di svelare quei pensieri che diversamente rimarrebbero all'interno della nostra mente³⁵.

Filone cerca in vari modi di risolvere questa difficoltà, soprattutto riflettendo su quelle parole divine che il testo biblico afferma essere state udite direttamente dal popolo di Israele durante la teofania. Prima e più semplicistica risoluzione - non risolutiva - è la postulazione di un'azione prodigiosa di Dio stesso che ordina la produzione «nell'aria [di] un suono invisibile (ἤχον ἀόρατον ἐν ἀέρι)»³⁶, composto di sola dimensione noetica, privo di materialità, che miracolosamente viene udito dagli ascoltatori. Una soluzione estemporanea - seppur utilizzata per certi versi altrove dal nostro autore³⁷ - che però lascia irrisolta l'ordinarietà del problema posto: com'è possibile all'uomo, magari a colui che non era presente alla teofania ascoltare le parole di Dio? in che modo possiamo considerare la Sacra Scrittura?

3.2 *La mediazione della scrittura divina: i χρησμοί*

La vera soluzione al problema afferisce alla riflessione intorno alla natura del testo sacro, che il mondo semitico non teme di definire parola di Dio. Così nel *De posteritate Caini*, riflettendo sulla figura di Rebecca, opposta ad Agar in quanto simbolo dell'insegnamento che porta direttamente alla virtù, l'alessandrino fa notare come il vero maestro è colui che commisura il suo insegnamento alla capacità

35 *LA.* 3,40,120.

36 «Un suono invisibile (ἤχον ἀόρατον ἐν ἀέρι), meraviglioso più di tutti gli strumenti (πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον), appropriato ad armonie perfette, non inanimato e neppure composto di corpo ed anima (οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς) come in un vivente, ma anima razionale (ψυχὴν λογικὴν) piena di chiarezza (σαφηνείας) e nitidezza (τρανότητος)» (*Decal.* 32-33).

37 Altro luogo ove il filosofo alessandrino interviene con la categoria della voce divina è la spiegazione di come Dio, Causa Immobile, possa *passeggiare* nel Paradiso non modificando il suo stato ontologico (cf. *QG.* 1,42).

dell'ascoltatore ed al suo grado di ricezione³⁸. Esempio sommo di tale esercizio è l'insegnamento di Dio nei confronti dell'uomo, ovvero la rivelazione divina.

«Non vedi che Dio pronuncia (ἀναφθέγγεται) oracoli (χρησμούς) proporzionati (ἀναλογούντας) non alla grandezza della sua perfezione (τελειότητος), ma sempre, alla varia capacità (δύναμιν) di coloro che vuole beneficiare? Come si potrebbe contenere (τίς ἂν ἐχώρησε) la forza delle Parole di Dio (θεοῦ λόγων) che sono superiori (κρείττονων) ad ogni capacità uditiva (ἀπάσης ἀκοῆς)?

Questo sembra che con molta verità intendano coloro che dicono a Mosè: *parla tu a noi e non ci parli direttamente Dio affinché non moriamo* (Es 20,19); sapevano di non avere in se stessi nessuno strumento idoneo (ἄξιόχρεων ὄργανον) all'ascolto di Dio, quando egli dà leggi all'assemblea. E infatti se volesse ostentare la sua ricchezza (πλοῦτον), neppure la terra intera, insieme col mare prosciugato potrebbe contenerla (χωρήσαι)»³⁹.

Oggetto della riflessione del filosofo alessandrino sono i χρησμοί, ovvero le Sacre Scritture⁴⁰: ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται⁴¹. Esse sono espressione della *particolare modalità* con la quale Dio può rivolgersi all'uomo senza che questi sia danneggiato dalla sua grandezza. L'argomentazione di Filone, infatti, mantiene chiaramente i

³⁸ Cf. *Poster.* 42,141.

³⁹ *Poster.* 43,143-144.

⁴⁰ È «indubbio il fatto che il pentateuco abbia all'interno del pensiero dell'alessandrino, uno statuto differente da quello del resto della Bibbia» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 122). «Non a caso Filone trae spunto dai cinque libri di Mosè per la sua esegesi, non perché non conoscesse il resto della Bibbia, ma perché la legislazione mosaica rappresenta per lui il nucleo fondamentale e determinante dell'ebraismo» (K. Reggiani, «Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione», in *MSR* 25 (2001), 13). Se dunque Filone postula questo ragionamento riduttivo per questi libri della Scrittura, questo sarà *a fortiori* applicabile anche a tutti quegli altri, considerati di inferiore importanza.

⁴¹ *Mos.* 2,188.

due livelli di realtà - divino e creaturale - creando allo stesso tempo una realtà intermedia che possa *proporzionare*⁴² la parola divina alla debolezza umana. Così l'ἰσχύς/πλοῦτος τοῦ θεοῦ è confrontata prima con la capacità umana e poi con quella della terra⁴³.

La medesima riflessione è condotta da Filone mediante un altro simbolo biblico. In un passo del *Legum Allegoriae* accanto alla simbologia del ποταμός il filosofo alessandrino utilizza anche quella della manna per sottolineare la necessità della *razione giornaliera* (cf. Es

42 L'atto del proporzionare viene descritto dunque con l'azione di Dio che allo stesso tempo trattiene (ἐπισχών) e dona (ἐπιδίδωσι) i suoi benefici agli uomini. Dona perché il creato non potrebbe sussistere senza la sua parola. Trattiene perché lo stesso non potrebbe sopportare la grande abbondanza di quest'ultima. Perciò il *flusso* dei doni divini - in una simbologia che richiama la figura del ποταμός - deve essere ἄφθονος per garantire la sussistenza del creato, ma allo stesso tempo ἀναλογοῦντας per evitarne la completa distruzione.

43 Su tale procedimento si veda A. C. Geljon, "Divine infinity in Gregory of Nysa ad Philo of Alexandria", 152-178. L'autore definisce l'*epistemological principle*, ovvero il riconoscimento che «God adapts the manifestation of himself *and his powers* to the capacities of the receivers, who do not acquire full knowledge of God» (173). Se, dunque, l'uomo, nella sua impossibilità di accogliere i λόγοι τοῦ θεοῦ, è superato nella facoltà dell'udito, la terra - e insieme il mare prosciugato - è superata nella capacità spaziale di ricevere il πλοῦτος τοῦ θεοῦ. Entrambi i casi sono connotati nel loro limite dal verbo χωρεῖν. In qualsiasi interpretazione si accetti - materiale o intellettuale che sia - il verbo indica una precisa capacità di contenere, accogliere, ricevere secondo una *misura*. Medesima misura che costituisce elemento di immediato riconoscimento del limite che emerge nell'atto stesso della rivelazione. Conferma di ciò è il prosieguito del brano, nel quale Filone seguita ad approfondire la sua argomentazione: «Perciò Dio fa cessare (ἐπισχών) sempre i primi doni (χάριτας), prima che coloro a cui essi toccano se ne saziano e insuperbiscano, e li mette in serbo per il futuro, offrendone altri al posto dei precedenti, talora diversi, talora invece identici. Il creato infatti non resta mai privo dei doni di Dio (τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων) - giacché rimarrebbe completamente distrutto - ma non può sopportare la grande abbondanza (πολλήν) del loro flusso continuo (ῥύμην ἄφθονον αὐτῶν). Perciò, volendo Dio che noi traiamo beneficio da ciò che ci dona, proporziona i doni alla forza (ἰσχύς) di coloro che li ricevono» (Poster. 43,145).

16,14) di nutrimento che Dio dona al popolo affinché esso non perisca nel deserto⁴⁴.

Ulteriore chiarificazione terminologica e concettuale di tale procedimento argomentativo⁴⁵ è espressa da Filone nel *Quis rerum divinarum heres sit*. Ivi, nel commentare la domanda di Abramo *che cosa mi darai?* (Gen 15,2), dopo essersi soffermato sull'eccedenza delle grazie divine rispetto alla stessa possibilità di accoglierle⁴⁶, questi aggiunge: «perché io sia fecondo, bisogna che il flusso sia a mia misura (μεμετρημένης) e non smisurato (οὐκ ἀμέτρου)»⁴⁷.

⁴⁴ LA. 3,162-163.

⁴⁵ Una ragione dunque che sia capace di mediare tra la dimensione soprannaturale del τὸν πολλὸν πλοῦτον τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων - intesa figurativamente come un flusso traboccante - e la natura dell'anima umana, incapace di χωρεῖν la totalità di questo torrente. La soluzione è nel versetto biblico stesso che si sta commentando: il τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, contrapposto all'accogliere ἄθρόως, spiega il corretto atteggiamento dell'uomo nei confronti della parola divina. Sull'incedere argomentativo di Filone e sulle problematiche ad esso relative si veda: V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1977, 7ss.

⁴⁶ Her. 7,31.

⁴⁷ «È bene però guardare non solo al flusso sempre traboccante (πλημμυροῦντα χειμάρρου) dei suoi benefici (τῶν σὼν εὐεργεσιῶν), ma anche a noi che siamo come campi irrigati; se infatti il flusso eccessivo (περιττὸν τὸ ῥεῦμα) straripa (ἀναχυθεῖν), il terreno sarà limaccioso e paludoso, invece che fertile. Perché io sia fecondo, bisogna che il flusso sia a mia misura (μεμετρημένης) e non smisurato (οὐκ ἀμέτρου)» (Her. 7,32-33). L'accostamento tra l'ἐπιρροή μεμετρημένη e il πλημμυροῦς χειμάρρου - tra il flusso a *misura* dell'uomo e quello che trabocca ogni misura - esprime quella *proporzionalità* necessaria perché l'uomo possa godere dei benefici divini e richiama a quella sapienza divina capace di donare all'uomo quanto ha di bisogno, che nell'opera filoniana sa diventare anche richiesta orante (cf. *Mutat.* 40,231). Oltre che sotto forma di preghiera, il tema della necessità di proporzionare il bene al beneficiario è espresso dal nostro autore anche in relazione alle figure del maestro (cf. *Poster.* 42,141; 44,146) e del medico (*De Posteritate Caini* 42,141-142; *QG.* 2,41).

3.3 *I silenzi della parola della Scrittura*

La proporzionalità analogica del testo sacro è allo stesso tempo, proprio per sua natura, possibilità e limite della parola umana di veicolare la parola divina, tanto che la riflessione su di essa pone la domanda se essa sia parola divina o parola umana. È chiaro infatti che nella riflessione filoniana le realtà dei λόγοι τοῦ θεοῦ e dei χρησμοί - ovvero le Parole di Dio e le parole della Scrittura - non siano pienamente sovrapponibili tra loro. Se infatti è evidente che entrambe le realtà provengono da Dio, è altresì chiaro che mentre le prime sono espressione pura della sua τελειότης, le seconde sono frutto di una *mediazione* che deve tener conto della δύναμις dei destinatari della rivelazione. Una mera opposizione non sarebbe dunque capace di rendere ragione della riflessione filoniana. I χρησμοί sono infatti *simultaneamente* parola divina e parola umana. Proprio per tale simultaneità essi, tuttavia, subiscono nella dimensione divina una perdita di informazioni - se così possiamo definirla - che li orienta verso il silenzio. Un silenzio che tuttavia ha diverse sfumature che potrebbero essere inquadrate - con dei neologismi - nella definizione del *silenzio dell'impossibilità* e del *silenzio del disvelamento*⁴⁸.

3.3.1 *Il silenzio dell'impossibilità: il limite*

In primo luogo il *silenzio dell'impossibilità*. Proprio in quanto mediazione - misurazione di una natura smisurata - la parola della Scrittura non può contenere l'infinita ricchezza della Parola divina. Per questo Filone - anche se rarissimamente nella sua vastissima opera - non manca di sottolineare come il testo sacro manchi di rivelare dei particolari che sarebbero importanti per la sua comprensione allegorica. È il caso della specie di piante non nominate in Gen 21,33⁴⁹, o

48 Per un approfondimento su questa terminologia si veda il già citato nostro contributo: E. Albano, *I Silenzi delle Scritture*, SEA, Roma, 2012.

49 *Plant.* 18,73.

della non specificata benedizione di Noè ai figli (cf. Gen 9,26-27)⁵⁰, o della non menzionata morte di Caino⁵¹, o del segno imposto da Dio a Caino⁵². Tali carenze sono interpretate dal nostro autore in chiave simbolica e all'interno di tale interpretazione questi riesce anche a trarre informazioni sulla natura del testo sacro. È il caso del *Quis rerum divinarum heres sit* ove il nostro autore, nel commentare il significato e la funzione di elementi di culto come l'altare il turibolo e il candelabro, si ritrova ancora di fronte ad un silenzio del testo sacro.

«Vale la pena di considerare (ἄξιον δὲ σκέψασθαι) come mai dell'altare e del turibolo sono espresse le misure (τὰ μέτρα δηλώσας), mentre del candelabro non ci è stato precisato niente (τῆς λυχνίας οὐδὲν ἀνέγραψε). Forse la ragione sta nel fatto che (μήποτε δι' ἐκεῖνο, ὅτι) gli elementi (τὰ μὲν στοιχεῖα) e gli esseri composti e mortali (καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα), dei quali il turibolo e l'altare sono i simboli (σύμβολα), sono misurati (μεμέτρηται) in quanto sono circoscritti (περατωθέντα) dal cielo (ὕπ' οὐρανοῦ) - sempre infatti il contenente è misura del contenuto -, il cielo, invece, di cui è simbolo (σύμβολόν) il candelabro è infinitamente grande (ἄπειρομεγέθης)»⁵³.

La menzione della consueta terminologia che afferisce alla dimensione creaturale e divina di fatto è segno della coniugazione del problema ontologico - e linguistico - anche nell'ambito del testo sacro. In esso - che tenta di esprimere le realtà divine con un linguaggio limitato - si ripropone l'impossibilità di coniugazione del non-misurabile mediante una realtà misurata: mentre infatti il turibolo e l'altare sono simboli degli elementi mortali e composti, il candelabro è simbolo del cielo. I primi sono dunque misurabili, il secondo è ἀπειρομεγέθης, ovvero di una grandezza che è senza limite. Infatti, continua Filone: «esso non è contenuto (περιέχεται) da nessun corpo, [...] Dio è il suo

⁵⁰ *Sobr.* 13,62.

⁵¹ *Fug.* 11,60-61.

⁵² *Deter.* 48,177-178.

⁵³ *Her.* 227.

confine [...] come l'Essere non è circoscrivibile (ἀπερίληπτον τὸ ὄν), allo stesso modo quello che è da lui delimitato non può essere misurato (οὐ μεμέτρηται) con misure (μέτροις) cui può giungere la nostra mente»⁵⁴.

Emerge qui la vera φύσις del testo sacro che nell'atto rivelativo della realtà divina manifesta simultaneamente la sua misura creaturale⁵⁵. Questi non può andare oltre, in quanto non avrebbe la capacità di descrivere - circoscrivere - con il linguaggio che gli è proprio le realtà superiori: dunque οὐδὲν ἀνέγραψε. Ecco perché dobbiamo parlare di *silenzio dell'impossibilità*.

3.3.2 Il silenzio del disvelamento: la vera natura del testo sacro

Accanto a questo ci sembra che la comprensione rivelativa di Filone porti a definire un altro tipo di silenzio: il *silenzio del disvelamento*. Esso può essere considerato come una seconda conseguenza dell'ἁσθένεια della mediazione che il testo sacro costituisce. Il fatto di dover rappresentare la realtà divina in linguaggio umano infatti comporta necessariamente un uso improprio dei termini riferiti al divino⁵⁶. Per questo motivo una corretta interpretazione del testo sacro non può che eliminare «tutto ciò che è creato, mortale, mutevole e profano dalla tua concezione di Dio, l'Increato, e Incorruttibile, Immutabile, Santo e Solo Beato»⁵⁷. Si tratta cioè di bandire il senso

⁵⁴ Her. 228-229.

⁵⁵ Così esso scopre di non poter contenere le misure del candelabro che è simbolo del cielo, contenibile solo da Dio. L'incommensurabilità dei τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα con la natura ἀπειρομεγέθους di Dio, qui si riproduce al livello del testo sacro che dunque manifesta di poter contenere - sempre a livello simbolico - esclusivamente quelle realtà che sono misurabili μέτροις εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν. Il suo limite è costituito dalle τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα.

⁵⁶ Cf. *Sacrif.* 30,101.

⁵⁷ *Sacrif.* 30,101.

letterale per affidarsi completamente alla comprensione allegorica delle Scritture unica capace di non farsi ingannare dalla debolezza creaturale del linguaggio⁵⁸. Il procedimento allegorico costituisce dunque quel metodo che permette di leggere il testo sacro κατὰ τὸ ἀνάλογον⁵⁹, di scavare «nella vera natura delle cose»⁶⁰, di contemplare l'invisibile attraverso il visibile⁶¹, in quel procedimento ermeneutico e spirituale che Filone definisce *migrazione*.

Tale procedimento mette in luce la vera natura del testo sacro: il simbolo. Se infatti il limite del linguaggio umano costituisce una vera e propria impossibilità di contenere quella parola divina che per sua natura è non-circosccrivibile dalla dimensione creaturale, l'unica soluzione per superare questo doloroso *impasse* è una migrazione anche dalla parola profetica, che assume un ruolo fondamentale, anche se provvisorio, nel progressivo avvicinarsi dell'uomo al divino⁶².

La funzione della parola ispirata è quella di un aiuto per approssimarsi πρὸς ἀλήθειαν, senza poter coincidere con essa. Piuttosto, essa è contrapposta alla verità come l'ombra ai corpi o come la copia al modello. Essa è chiamata al difficile compito di mostrare (δηλοῖν) - o meglio interpretare (διερμηνεύειν) - una realtà che rimarrà sempre

58 *Poster.* 2,7. Accanto a questa posizione preminente, ci limitiamo - senza voler approfondire più di tanto l'argomento - ad osservare che la posizione del nostro autore in merito a questo tema non è sempre così radicale. In diversi punti della sua opera infatti questi mostra di apprezzare anche la dimensione letterale dell'esegesi, sia per la completezza della lettura biblica che deve essere rapportata al corpo e all'anima (cf. *Migrat.* 16,42-43), sia in quanto è sempre necessario accogliere i beni sensibili insieme a quelli intellegibili (cf. *Migrat.* 18,101) ed anche perché la vera migrazione per giungere allo spirituale non può che partire dal corporeo.

59 Cf. *Somn.* 1,32,188.

60 *Fug.* 20,108.

61 *Contempl.* 78.

62 *Migrat.* 2,12.

radicalmente differente da essa. La sua opera di *traduzione*⁶³ implica *sempre* uno svilimento della forma e dei contenuti di quella parola divina che rispetto al linguaggio umano mantiene la medesima distanza esistente tra essere e apparire⁶⁴. E poiché l'essere non è dicibile in modo proprio - e tantomeno mediante realtà che sono solo sua pallida copia - allora è chiaro che non bisogna fare affidamento al testo in maniera impropria alla sua natura. Da tale concezione - in polemica con i letteralisti - Filone sostiene che non bisogna «fermarsi a questo livello di esegesi [letterale], ma trascenderlo nella prospettiva di una interpretazione allegorica, riconoscendo che le parole dei testi sacri sono come certe ombre dei corpi, ossia espressioni di ciò che sussiste in verità»⁶⁵.

63 Su questo Cazeaux afferma che *la Scrittura traduce una realtà trascendente* (583): «L'unique Parole serait ineffable, et dans la meilleure hypothèse de communication, réduite à un Mot, un seul. L'Écriture sacrée en est l'image multipliée et par miséricorde dispersée. Dans Philon, la fixité relative des constellations et la structure assez ferme des *types* concourent à donner une règle pour traduire la variation infinie de l'Écriture. Le Texte est *divers* afin de distribuer aux yeux mortels la lumière diffuse de l'Un, invisible par excès d'unité; le commentaire du Texte, Philon, est relativement unifié pour que le Texte soit perçu» (J. Cazeaux, *La trame et la chaîne; ou, Les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1983, 505). Dello stesso parere è Francesca Calabi che sostiene che «la parola di Dio è parola, è essenza della realtà, struttura del mondo, parola efficace, norma, legge agli uomini. La Legge è, cioè, un tutto unico che riguarda tutte le sfere del reale, ma come si traduce la parola divina in ambito umano? Come si può applicare la parola che è norma? Come capire con categorie umane il linguaggio di Dio? Come esprimerlo? *Si tratta di un problema di traduzione*» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Ferrara, 1998, 145).

64 Per cui anche il concetto di rappresentazione in Filone tende verso una degradazione delle realtà rappresentate che sono solo ombra dei loro modelli. Per una molteplice e differenziata testimonianza di ciò vedi anche: *LA*. 1,11,30; *Deus*. 9,43; *Deus*. 11,55; *Mutat.* 34,183; *Ebr.* 33,133; *Poster.* 5,14; *Poster.* 6,20, *Confus.* 28,138.

65 *Confus.* 38,190.

La *natura simbolica* del testo sacro dunque è allo stesso tempo conseguenza dell'ἄσθενεια creaturale che si manifesta nella rivelazione - per cui è impossibile comprendere letteralmente la scrittura sacra per giungere ai suoi contenuti divini⁶⁶ - ma anche geniale soluzione ad essa nella misura in cui la parola umana ispirata diviene ponte - *porta d'accesso*⁶⁷ - tra la realtà umana e quella divina.

4. *La rivelazione divina nel νόμος ἔμψυχος*

4.1 *Tra il linguaggio e la Scrittura: la figura degli intermediari divini*

Se la rivelazione divina terminasse con la parola ispirata il suo destino sarebbe irrimediabilmente il silenzio. Un silenzio differenziato - di *impossibilità* o di *disvelamento* come lo abbiamo definito - ma pur sempre un silenzio. Invece termine della rivelazione non è il linguaggio creaturale, tanto meno la Scrittura, ma l'anima dell'uomo. Ne è dimostrazione la figura dei *profeti*, intermediari divini che permettono la traduzione delle parole di Dio - percepibili solo con l'anima - in parole umane. La funzione propria del προφορικὸν λόγον è infatti quella di esprimere in suono articolato i τὰ ἐνθυμήματα. Il risuonare, il parlare, sono condizioni imprescindibili affinché l'uomo, nella sua costituzione composita, possa ascoltare con il proprio ὄργανον quelle realtà spirituali, impossibili da percepire nella loro assoluta semplicità, purezza, intelligibilità. L'intelletto umano da solo, infatti, non sarebbe capace di esprimere - comunicare - i propri pensieri «finché il suono (ἤχη) prodotto dalla lingua (διὰ γλώττης) e dagli altri orga-

66 Filone esprime sinteticamente questo pensiero mediante la necessità di «intendere in senso metaforico (τροπικώτερον) ciò che si trova nei libri in cui Mosè si fa interprete di Dio, dal momento che la rappresentazione (φαντασία) contenuta immediatamente nelle parole si scosta molto dal vero (πολὺ τἀληθοῦς ἀπαδούσης)» (*Poster.* 1,1).

67 Cf. *Somn.* 1,32,188.

ni vocali (τῶν ἄλλων φωνητηρίων ὀργάνων), a guisa di levatrice, non accolga i pensieri e non li porti alla luce»⁶⁸. Come dunque l'intelletto umano ha bisogno che il linguaggio sia «interprete (ἐρμηνεύς) di ciò che la mente ha deciso nel suo intimo», così «anche il profeta [e vate] (προφήτης καὶ θεοπρόπος) è interprete⁶⁹ di quei vaticini inaccessibili (ἄδύτων) e invisibili (ἄοράτων) che la mente non cessa mai di esprimere (χρησμοδοῦσα)»⁷⁰. Emergono in questa complessa traduzione del

68 *Deter.* 34,127-128. Per il nostro autore è dunque la voce che permette il venire alla luce - e dunque la conoscenza - di quelle realtà che finché restano nella mente, rimangono ἐν ἄοράτῳ χωρίῳ (*Deter.* 34,128), in quanto «funzione specifica del discorso (ἴδιον δὲ λόγου) è quella di parlare (τὸ λέγειν), ed in questo si impegna per una certa inclinazione e parentela naturale (φυσικῇ τινι σπεύδει)» (*Deter.* 35,129). Ciò conferma che la natura del linguaggio è quella di essere sostegno all'elemento spirituale, di interpretarlo e palesarlo all'esterno: «fonte delle parole (πηγὴ γὰρ λόγων) è infatti l'intelligenza, e bocca dell'intelligenza (στόμιον αὐτῆς) è il linguaggio, perché è da questo che tutti i pensieri (τὰ ἐνθυμήματα πάντα), come rivi da una fonte (καθάπερ νάματα ἀπὸ πηγῆς), sgorgano e si riversano fuori allo scoperto» (*Deter.* 12,40).

69 Tale funzione di *interprete* comprende dunque due aspetti della relazione tra i λόγοι τοῦ θεοῦ e le parole della Scrittura: in primo luogo l'interpretazione - la traduzione - delle realtà divine in parole umane. In secondo luogo la manifestazione di esse in un linguaggio che con la sua parte di materialità le renda percepibili all'uomo, essere composto.

70 *Deter.* 12,40. In altri termini la mediazione del profeta permette all'uomo di ricevere quelle parole di Dio che sono invisibili, impenetrabili ed interni per loro natura: «non avere alcun timore dunque: a un mio cenno, tutto si articolerà (ἀρθρωθήσεται) e procederà verso una giusta misura (πρὸς τὸ μέτριον), cosicché nulla impedirà che il fiotto delle parole (τὸ τῶν λόγων νᾶμα) scorra (ρεῖν) rapido e fluente da una fonte pura. Se ci sarà bisogno di un interprete (ἐρμηνέως), avrai tuo fratello come voce (στόμα) al tuo servizio: egli riferirà (ἀπαγγέλλῃ) le tue parole (τὰ ἀπὸ σοῦ) al popolo e tu a lui le parole divine (τὰ θεῖα)» (*Mos.* 1,84). Commentando tale brano Calabi scrive: «A questo stadio, dunque Mosè non ha ancora tradotto in linguaggio empirico ciò che è noetico. Solo nel rapporto con Aronne, sua voce ed interprete, si ha il passaggio dal pensiero alla parola espressa. E il linguaggio è l'interprete di ciò che la mente ha deciso nel suo intimo. La voce è come una luce che illumina i pensieri nascosti nella mente e

divino in umano le figure di Mosé ed Aronne che il nostro autore utilizza introducendo la virtù di ispirazione⁷¹.

4.2 *Il progressivo superamento del linguaggio*

Non ci sembrerà strano a questo punto del nostro percorso osservare che questa traduzione del linguaggio divino in termini umani produca una inevitabile degradazione del primo. Poco importa se tale degradazione avvenga nel suo τὸ λέγειν o prima ancora nel τὸ ἀρθρόειν. Quello che è determinante è osservare che quando i λόγοι τοῦ θεοῦ, visti e non uditi per mezzo di una particolare grazia divina, sono espressi in linguaggio umano - e diventano dunque χρησμοί -

il discorso palesa i pensieri: linguaggio come suono che articola il pensiero» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 40).

- 71 Sono diversi i passi in cui Filone manifesta questo pensiero. Ne proponiamo uno tratto dal *De migratione Abrahami*, dove il nostro autore si sofferma a spiegare la funzione del linguaggio in relazione alle figure di Mosé e Aronne: «Quando dunque l'intelletto (ὁ νοῦς) indaga sulle verità incorporee attinenti a Dio, Guida suprema, non ha bisogno di nessun altro mezzo per contemplarle (οὐδενὸς ἑτέρου προσδεῖται πρὸς τὴν θεωρίαν), perché proprio la mente è l'occhio che sa cogliere le realtà intellegibili (τῶν νοητῶν). Ma quando tratta degli esseri sensibili [...] egli avrà bisogno sia dell'arte retorica sia della sua efficacia (τῆς περὶ λόγους τέχνης ὁμοῦ καὶ δυνάμεως). Per questo motivo gli è ordinato di condurre con sé Aronne il discorso proferito (τὸν προφορικὸν λόγον) [...]: della mente è proprio il comprendere (τὸ καταλαμβάνειν) del linguaggio proferito il parlare (τὸ λαλεῖν). È detto pure: *Egli parlerà per te*. L'intelletto, non potendo estrarre le cose che serba in sé, si serve direttamente del linguaggio come interprete, per esprimere i contenuti di pensiero che ha impressi (πρὸς τὴν ὧν πέπονθε δήλωσιν). Afferma ancora la Scrittura: *Egli stesso verrà ad incontrarti*. In realtà, quando il linguaggio incontra il pensiero e applica loro i nomi e i predicati (ρήματα καὶ ὀνόματα προστιθεῖς), incide sul materiale grezzo (χαράττει τὰ ἄσημα), lasciandogli come un'impronta (ὥς ἐπίσημα ποιεῖν)» (*Migrat.* 14,77-79). Così, «il *nous* ha bisogno del *logos* (linguaggio) come Mosé ha bisogno di Aronne, come il *nous* ispirato ha bisogno del profeta e come il *nous* ha bisogno della bocca» (R. Radice, *La migrazione di Abramo*, nota 25 in Id., *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, 768).

essi passano dalla loro unità⁷² a quella molteplicità che, se da un lato permette ai presenti di riceverla⁷³ - essendo quest'ultima caratteristica *dell'intero nostro essere composto*⁷⁴ -, dall'altro ne impoverisce i contenuti. Questo comporta evidentemente l'assunto che l'animo umano sia più capace di ricevere le realtà divine di quanto non sia capace di esprimerle con il suo linguaggio.

Tale assunto, acquisito mediante l'osservazione della figura dei profeti, vale esattamente per ogni uomo. Proprio per questo il nostro autore postula per ogni uomo un percorso che, pur partendo dalla parola della Scrittura, debba progressivamente allontanarsene per migrare dalla dimensione spirituale mescolata con la materialità a quella pura che è propria di Dio stesso. Se dunque il linguaggio umano è

72 Cf. *Deus*. 18,83.

73 Cf. *Deus*. 18,84.

74 Cf. *Deter.* 34,126-127. In tal senso Cazeaux interpreta il tema dell'unità e molteplicità della Bibbia in relazione al concetto di *ridondanza*, anche se la sua riflessione non ci aiuta molto a spiegare le conseguenze della traduzione del contenuto noetico divino - caratterizzato dall'unità - nel linguaggio umano, caratterizzato dalla molteplicità: «È a metà strada tra il sistema e la pura discontinuità: diversamente detto è l'“inganno profetico”. Una sola ed unica parola che è pronunciata, ma sparsa in echi divergenti. Il cuore attento e puro lo intende, una sua propria diversità, ne scongiura la ridondanza relativa. Cioè la frase: “Abramo si informò dicendo a Dio: Padre che mi donerai?”, tratto dalla Genesi; questa dona al trattato filoniano *Quis haeres* il suo punto di partenza. Questa contiene un valore, semplice, totale, ma che necessita per essere percepita, non più di un'analisi profonda, concettuale, ma di una moltitudine di altre frasi, improntate per esempio all'Esodo: allora la sua semplicità apparente eviterà di essere disprezzata o, cosa che è più grave, si rivolgerà contro la verità. Questo principio, il più profondo, il più costante di tutti i procedimenti di Filone, suppone a sua volta che la Scrittura non sia che ripetizione, ritorno, rimbalzo di una sola Parola: ridondanza» (J. Cazeaux, *La trame et la chaîne; ou, Les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1983, 505).

una realtà intermedia tra la dimensione sensibile e quella intellegibile⁷⁵ - ed è dunque è una delle componenti della «parte irrazionale dell'anima»⁷⁶ - è necessario abbandonare tale dimensione in analogia con il comando rivolto ad Abramo di abbandonare *la terra, la parentela e la casa di suo padre* (Gen 12,1)⁷⁷.

In tal senso non dimentichiamo che la motivazione profonda della necessità di abbandonare il linguaggio è la sua appartenenza ai τὰ θνητά. Proprio perché la parola ispirata porta in sé il continuo conflitto tra la *rappresentabilità* simbolica dei τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητά ἀποτελέσματα e la *irrappresentabilità* dei simboli di misura ἀπειρομεγέθης⁷⁸, essa deve essere sostituita dall'atto contemplativo

75 In tal senso Filone parla di tre misure del reale: «Infatti in noi, a quanto appare, ci sono tre misure (τρία μέτρα): la sensazione (αἴσθησις), il linguaggio (λόγος), l'intelletto (νοῦς) - la sensazione per le cose sensibili (αἰσθητῶν), la parola per i nomi (ὀνομάτων), i verbi (ῥημάτων) e le altre parti del discorso (τῶν λεγομένων), l'intelletto per le cose intellegibili (νοητῶν)» (*Congr.* 18,100). Su questo Nikiprowetzky scrive: «Frère de la pensée, le langage est une puissance de l'âme intermédiaire entre la raison, sa source, et la faculté sensible» (V. Nikiprowetzky, „Thèmes et traditions de la lumière chez Philon d'Alexandrie”, in *SPhA* 1 (1989), 20). Per approfondire questo tema rimandiamo al già citato E. Albano, *I silenzi delle Scritture*, SEA, Roma, 2014.

76 *Deter.* 46,168. In quanto ha a che fare con la dimensione di materialità attraverso «vista, udito, olfatto, gusto, tatto, parola, istinto procreativo» (*Deter.* 46,168). Su questo Filone è più chiaro nel *De Agricoltura* 7,30-31.

77 *Deter.* 44,159.

78 Su questo Nikiprowetzky scrive: «même lorsqu'il est parfaitement purifié, le langage correspond à un degré relativement inférieur de la connaissance. Au-dessus du stade verbal et auditif se situe le stade visuel des spectateurs de la science» (20). Riproponendo l'opposizione tra vista e udito questi distingue 3 livelli di comprensione del divino. In primo luogo «le sens de l'ouïe est très inférieur à la vision». In secondo luogo «l'oreille de l'âme, intermédiaire entre l'ouïe proprement dite et la vision physique ou spirituelle. L'oreille de l'âme voit le paroles proférées au lieu de les entendre. Mais l'audition spirituelle, à différence de la vision de l'âme, intéresse particulièrement la volonté» In ultima istanza, infine, «le sens royal est la vue. La théorie de la vision que l'on

che può realizzarsi solo se se si verificano quelle tre condizioni che il filosofo alessandrino spesso ribadisce nel suo pensiero: la rescissione dei legami tra corpo e anima - per rendere quest'ultima libera dai desideri del primo - il respingimento dell'irrazionalità, ed infine:

«se la ragione bandisse e separasse da sé quello che è all'apparenza il suo parente più prossimo, la parola espressa (τὸν προφορικὸν λόγον), perché rimanesse soltanto la parola formulata nel pensiero (ὁ κατὰ διάνοιαν [...] μόνος), distaccata dal corpo, distaccata dalla sensazione, distaccata dall'emissione della parola percepibile al suono (γεγωνοῦ λόγου προφορᾶς). La ragione, lasciata a se stessa (ἀπολειφθεὶς γάρ, τῇ κατὰ τὴν μόνωσιν διαίτῃ), vivrà una vita conformata alla solitudine e si dedicherà all'Essere unico, in tutta la sua purezza (καθαρῶς) e senza essere distratta da altro (ἀμετέλκτως)»⁷⁹.

Filone vede la possibilità della ragione di occuparsi καθαρῶς καὶ ἀμετέλκτως dell'unico Essere nell'esercizio della sua solitudine, nella condizione *assoluta*⁸⁰ dell'anima umana rispetto al corpo e a tutto ciò che ad esso afferisce, compreso il linguaggio⁸¹. Per cui la migrazione

rencontre dans les diverses exégèses de Philon est naturellement grecque et, pour préciser encore davantage, platonicienne. On trouve toutefois certains textes dans lesquels Philon semble plus proche des Stoïciennes que de Platon» (V. Nikiprowetzky, „Thèmes et traditions de la lumière chez Philon d'Alexandrie”, 21).

79 *Fug.* 17,92.

80 *Fug.* 14,71.

81 Per questo il fatto che Mosè sia definito ἄλογος (Es 6,12), non si riferisce alla sua incapacità 'umana' di parlare, ma alla sua scelta di non «avvalersi del linguaggio prodotto dagli organi vocali (διὰ τοῦ φωνητηρίου ὀργάνου), ma che solo nella propria mente (μόνη [...] διανοίᾳ) accoglie i segni e le impronte degli insegnamenti della vera Sapienza (σημειούμενος καὶ ἐνσφραγίζόμενος τὰ τῆς ἀληθοῦς σοφίας), la quale è proprio l'antitesi della falsa sofisticheria». Tale affermazione conduce ad un progressivo ma netto rifiuto del linguaggio parlato, a causa della sua inferiorità. Su questo Francesca Calabi scrive: «Di fronte alla richiesta di Dio di farsi interprete delle sue parole presso il popolo, di spiegare cioè, al popolo la via da seguire, Mosè (secondo quanto detto in Es 4,10ss)

umana si staglia come un movimento che ha inizio nella dimensione del linguaggio, ma ben presto è chiamato a staccarsene per giungere alla diretta contemplazione delle realtà divine.

4.3 *La persona dei ἔμψυχοι νόμοι*

Il progressivo distacco dal linguaggio nella migrazione postula un movimento che implica l'assoluta impossibilità di traduzione delle realtà divine in linguaggio umano fin'anche per i profeti⁸², ma allo stes-

cerca di sfuggire all'incarico adducendo la sua *aphonia*, la sua incapacità di parlare, la sua incapacità di dare suono alla parola di Dio. Dacché questo è il problema nel contesto: quello di materializzare la parola divina, di darle voce, fruire di bocca, lingua, gola, corde vocale, per articolare in suoni sensibili ciò che sensibile non è. [...] Qui, allora, Mosè è interprete nel senso di tramite alla parola. La parola di Dio in questo contesto necessita di un mediatore che la riporti. Troppo grande è lo iato tra la parola divina e la parola umana: di qui la *aphonia* che può essere superata solo per precisa volontà divina con l'intervento di interpreti. Non a caso la parola di Dio più volte è detta *chresmos*, oracolo, termine che lascia intravedere la mediazione di chi trasmette e interpreta l'oracolo» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 28). Su quest'ultima affermazione, proprio per quanto affermato fin'ora, più che identificare parola di Dio e *chresmos*, pensiamo sia più proprio parlare di quest'ultimo come mediazione umana dell'indicibile parola divina.

- 82 Filone esprime diverse volte tale impossibilità. Per esempio nel *Quis rerum divinarum haeres sit* sostiene: «e la sua audacia (τόλμημα) era davvero grande, volendo rappresentare i corpi con le ombre (διὰ σκιῶν μοι σώματα) e le realtà incorporee per mezzo delle parole (διὰ ῥημάτων πράγματα): cose queste impossibili. E quantunque vacillasse, non smetteva di parlare e versava un fiume di parole (κοινότητι τῶν ὀνομάτων), inadatte nella loro ambiguità, a ridare con chiara espressione (ἐμφάσει τρανῇ) le particolarità proprie degli oggetti (τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων)» (*Her.* 14,72). Per Filone fin'anche un'anima dotata di ispirazione profetica, pur giungendo alla conoscenza delle realtà divine, sperimenta la sua incapacità a trasmetterle degnamente in forma di parole. L'impossibilità di rappresentare queste ultime adeguatamente διὰ ῥημάτων πράγματα dipende dal fatto che le parole umane non hanno la capacità di *far rivivere* gli oggetti, non hanno la possibilità di riprodurre le τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων. Chi volesse compiere tale rappresentazione sarebbe paragonabile ad un ἄφρων καὶ

so tempo la possibilità che queste siano accolte dall'anima umana⁸³.

Se anche qui appare la consueta impossibilità che una legge ἀψευδής ed ἄφθαρτος possa essere predicata nel λόγος προφορικός⁸⁴, allo stesso tempo Filone ammette che essa possa essere stampata da Dio stesso nella mente immortale dell'uomo. Detto in altri termini: in un passaggio che non coinvolge alcuna dimensione di materialità il filosofo alessandrino postula una rivelazione che si trasmette tra due realtà - quali le potenze divine ed l'intelletto umano - entrambe immortali e dunque incorruttibili. *Dalla* natura immortale *all'* intelletto immortale. Mediante tale incorruttibilità la legge divina si ritrova a coincidere con quella perfetta legge razionale che vive all'interno degli uomini che la incarnano perfettamente. Essi stessi così diventano dei νόμοι ἔμψυχοι, leggi viventi:

«Ciò si realizza quando l'intelletto, seguendo la strada della virtù, si muove sulle orme della retta ragione (κατ' ἔχνοϛ ὀρθοῦ λόγου) e segue Dio, ricordandosi dei suoi comandamenti e mettendoli in pratica tutti, sempre e dovunque, nelle azioni e nei pensieri. Egli *infatti partì come il Signore gli aveva detto* (Gen 12,4). Questo significa: come Dio parla - e Dio parla in modo sublime e ammirevole -, l'uomo virtuoso compie ogni azione guidando la sua vita su una via irreprensibile, sicché le azioni del sapiente fanno tutt'uno con le Parole di Dio (ὥστε τὰ ἔργα τοῦ σοφοῦ λόγων ἀδιαφορεῖν θεῶν). Altrove si dice: *Abramo mise in pratica tutta la mia legge* (Gen 26,5)»⁸⁵.

νήπιος παῖς, una persona ostinata fino alla follia o un principiante inesperto.

83 *Prob.* 7,46.

84 Questo perché, lo ricordiamo, il linguaggio per Filone è per sua definizione ψευδής (*Fug.* 38,208) - tanto che lo stesso Mosè vuole evitarlo per questo motivo (Cf. *Ebr.* 16,70) - e per la sua ormai nota incapacità di tradurre pienamente le φύσεις ἀφθάρται (*Mutat.* 14). Questo si applica anche per la γραφή - scritta su pergamena o incisa su colonne che sia - e dunque per quei χρησμοί che ne sono una forma.

85 *Migrat.* 23,128-129. Filone conferma il suo pensiero affermando: «La Legge non è nient'altro che la parola divina (νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος) che ordina

La sorprendente coincidenza tra le parole divine e le azioni del saggio apre la rivelazione divina alla possibilità di una piena comunicazione con la creatura umana. Questo significa che le azioni, più delle parole⁸⁶, diventano espressione piena e visibile di quella legge divina che coincide perfettamente con il λόγος θεῖος. La rivelazione si realizza dunque in pienezza solo quando avviene *dentro* l'uomo. Solo in questo caso, infatti, essa riesce a conservare quella purezza e trasparenza tale da rendere possibile l'identità tra il νόμος - ovvero ὁ ὀρθὸς λόγος -, i τοῦ θεοῦ λόγοι ed infine i πράξεις τοῦ σοφοῦ. Siffatta rivelazione si realizza sia *da Dio* all'uomo - mediante l'accettazione e la messa in pratica della retta ragione - sia *dall'uomo* all'altro uomo attraverso quelle azioni che possono essere a pieno diritto identificate con i τοῦ θεοῦ λόγοι. Tale possibilità, non è coniugata dal nostro autore allo stesso modo per ogni uomo, ma rispetta il volere di Dio che ha scelto degli uomini particolari per poter attuare la sua rivelazione. Il più eccellente di questi uomini è, come spesso sottolineato, Mosè⁸⁷.

ciò che si deve fare e vieta ciò che non si deve fare, come dimostra la Sacra Scrittura quando dice: *egli prese dalle sue parole la Legge* (Dt 33,3-4). Se dunque la parola è la legge divina (εἰ τοίνυν λόγος μὲν ἔστι θεῖος ὁ νόμος), quando l'uomo virtuoso *mette in pratica* la Legge, *mette in pratica* fino in fondo anche la parola: ecco perché, come si è detto, le parole di Dio sono le azioni del saggio (τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους πράξεις εἶναι τοῦ σοφοῦ)» (*Migrat.* 23,130).

86 Argomentazione già incontrata in *Decal.* 47.

87 «E forse Mosè, dal momento che sarebbe dovuto divenire legislatore (νομοθέτης), molto prima divenne legge vivente e dotata di ragione (νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός), grazie alla provvidenza divina (θεῖα προνοία) che lo aveva scelto, a sua insaputa, per farne un legislatore» (*Mos.* 1,162). Su questo Calabi scrive: «I patriarchi, legge vivente, incarnano la legge, ma gli altri uomini, anche virtuosi e sapienti, non hanno un rapporto diretto con essa. Salvo Mosè. Mosè re, legislatore e profeta è anche interprete. Da un lato è colui che riceve la legge di Dio e la trasmette al popolo, da un altro, nei casi dubbi di applicazione, interroga Dio e ne riceve direttive, dall'altro, infine, come guida del popolo, individua le modalità e le forme in cui la Legge troverà espressione» (F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, 16-17).

La riflessione filoniana conduce inevitabilmente alla comparazione della rivelazione nei suoi diversi stadi⁸⁸. Tra questi spiccano quelli afferenti agli oracoli divini e all'anima dell'uomo. È evidente che la riflessione del nostro autore conduca ad una superiorità della seconda sui primi. Questo non sembra dovuto al riflesso della polemica platonica tra oralità e scrittura⁸⁹, quanto alla considerazione del testo scritto come memoria del passato⁹⁰ e dell'anima umana come santuario di Dio⁹¹.

5. *Qualche conclusione: la rivelazione tendente al silenzio*

Anche se sommariamente tratteggiato l'itinerario afferente alla rivelazione divina sembra far intravedere nell'interpretazione filoniana una vera e propria tendenza al silenzio. Punto di partenza per la comprensione della rivelazione è per il nostro autore la differenza ontologica tra le realtà terrestri e quelle celesti che immediatamente si rende manifesta nell'atto di parlare di Dio. Primo effetto della rive-

88 La scalarità delle leggi divine è più volte attestata nel pensiero di Filone. Su questo si veda per esempio *Abr.* 3-5.

89 Nell'opera filoniana infatti il linguaggio prende indifferentemente la forma della φωνή e della γραφή e viene distinto solo sulla base dell'opposizione tra il λόγος ἐνδιάθετος e il λόγος προφορικός. Per questo anche se il nostro autore conosceva la problematica sviluppata nel *Fedro* e nella *Lettera VII* di Platone, come dimostrano diversi studi, egli non volle assumerla nel suo sistema filosofico.

90 Gli ὑπομνήματα della vita degli antichi - che in *Abr.* 5, vengono identificati con la fase della *promulgazione* della legge - sono quelle stesse parole della Scrittura che, descrivendo impropriamente il nome di Dio nel tempo, costituiscono «un nome evocativo» (μνημόσυνον), ossia non sussistente fuori dalla memoria e dal pensiero (οὐ τὸ πέρα μνήμης καὶ νοήσεως ἰστάμενον), per le generazioni (γενεαῖς) (Es 3,15), non per le nature ingenerate (οὐ φύσεσιν ἀγενήτοις)» (*Mutat.* 11-12), o ancora quel «breve ricordo (ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως) [attraverso il quale] l'invisibile possa essere contemplato attraverso il visibile» (*Contempl.* 78).

91 *Somn.* 1,37,215. Su questo si veda anche *Poster.* 2,5; *Somn.* 2,37,247 e *QG.* 1,11.

lazione è la conoscenza da parte dell'uomo di se stesso e soprattutto della sua ἀσθένεια. Filone la manifesta mediante i concetti di μήτρον, δυνάς, μίξις, σύγκρισις, διάκρισις, σώμα. Essi sono poi declinati in una grande quantità di aggettivi - tra i quali per esempio συγκρίματος, κεκραμένος, προφορικὸς, γραφός - che sono connotanti la categoria del mondo creato. La categoria, cioè, riconducibile a coloro che entrano εἰς τὴν θνητὴν γένεσιν⁹² e dunque appartengono ai τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ τὰ θνητὰ ἀποτελέσματα⁹³. Dio parla e l'uomo comprende subito la differenza ontologica tra la realtà umana e divina.

Primo momento di questa dinamica rivelativa afferisce alla parola divina. L'uomo scopre che tale parola - che è ἀναμιγνύμενος, ἀσώματος, γυμνός, ἀδιαφορῶν μονάδος, ἀπλοῦς, ὁρατὴς - non è come la parola umana che invece ha tutte le caratteristiche opposte. Per questo la comunicazione divina non può trasparire attraverso un linguaggio così povero e si scopre silenziosa.

L'incomunicabilità però non ha la meglio, perché il creato si scopre nella condizione di dover ricevere necessariamente i benefici divini in modo costante ma non secondo l'infinità di Dio. Così Dio accetta che la sua rivelazione si comunichi attraverso una parola umana che possa proporzionare analogicamente la sua infinità nella finitudine umana: ecco la parola ispirata, i χρησμοί. Essi hanno uno statuto particolarissimo, quasi miracoloso. Riescono infatti a realizzare mediante la loro natura simbolica la funzione di interpretare, rimandare alle realtà soprannaturali. Allo stesso tempo, però, la loro stessa natura di mediatrici le rendono limitate: esse sono figlie di quella ἀσθένεια umana che non può non connotarle. Si scopre dunque che anche la parola della Scrittura tende al silenzio. Silenzio nell'interpretazione del testo che deve sempre rispettare la natura di Dio e deve essere compreso allegoricamente (*silenzio del disvelamento*). Silenzio di tante

92 *Mutat.* 13.

93 *Her.* 227.

realtà che non possono in esso essere contenute perché troppo superiori alla natura creata (*silenzio dell'impossibilità*).

La rivelazione però non si arena neanche di fronte a questo silenzio e cerca la sua completezza nel tragitto della *migrazione* a cui ogni fedele è chiamato. Si tratta di un progressivo allontanamento dalla materialità - e dunque anche dal linguaggio - per approdare a quella contemplazione che può essere realizzata mediante il solo intelletto, parte divina all'interno dell'uomo. Tale progresso trova il suo compimento negli ἔμψυχοι νόμοι, uomini che incarnano - o forse dovremmo dire inanimano - la parola divina. Ognuno di essi - tra i quali chiaramente spiccano le figure dei patriarchi, dei profeti e su tutti di Mosé - «compie ogni azione guidando la sua vita su una via irreprensibile» sicché le sue azioni «fanno tutt'uno con le Parole di Dio»⁹⁴. In essi la rivelazione trova quella pienezza che nessun linguaggio umano può raggiungere e perciò resta paradossalmente esperita, fin'anche agita, ma comunque silenziosa, sostanzialmente indicibile.

Ultimo stadio del silenzio è infine quello volontario dei privilegiati che ricevono la rivelazione⁹⁵. Essi, che sembrano assimilare la dinamica del silenzio, sono chiamati interiormente a custodirla. Sono infatti diventati consapevoli che «non a tutti [...] è lecito contemplare i segreti di Dio (τὰ θεοῦ ἀπόρρητα), ma solo a coloro che li sanno serbare e custodire»⁹⁶ e che la categoria degli uomini che ha questa possibilità è *piccola in numero*⁹⁷.

Così ci sembra che l'interpretazione filoniana della rivelazione avanzi *di silenzio in silenzio*, travalicando la debolezza creaturale che investe quella parte dell'uomo che gli impedisce l'autentica comunicazione e fermandosi a quelle azioni che, più delle parole - *infinitamente* più delle parole - riescono a trasformare l'uomo stesso specchio della rivelazione divina.

⁹⁴ *Migrat.* 23,129.

⁹⁵ *Sacrif.* 15,60.

⁹⁶ *LA.* 2,15,57.

⁹⁷ *Praem.* 4,26.

II. Clemente di Alessandria: la Scrittura come σύντομος dei misteri divini

1. *Il principio di connaturalità: natura della rivelazione*

1.1 *Tra Filone, Platone e il cristianesimo: come conoscere Dio?*

È impossibile comprendere il pensiero di Clemente senza far ricorso all'eredità spirituale e culturale di Filone. A dimostrazione di ciò possiamo assumere tranquillamente il punto di partenza della riflessione rivelativa del filosofo cristiano a partire dalle conclusioni del suo predecessore ebreo. Possiamo considerare, infatti, vero e proprio passaggio di testimone, il commento clementino dell'esperienza di Mosè che, dopo aver chiesto a Dio di rivelarsi a lui, è costretto ad entrare nella tenebra (Es 33,13) e sperimentarne la sua impenetrabilità. L'alessandrino rileva nelle parole del patriarca la persuasione «che Dio non sarà mai conosciuto con sapienza umana»⁹⁸. Convinzione che egli stesso assume per sé riflettendo sia sulla vera e perfetta filosofia barbara - che non potrebbe condurre al suo vero scopo se non attraverso *la sapienza artefice di ogni cosa*⁹⁹ (cf. Sap 7,21) -, sia sull'atto stesso di pensare Dio, realizzabile «solo per grazia divina e per il Logos che da esso procede»¹⁰⁰.

A partire da tale concezione la rivelazione non può che stagliarsi per un atto di Dio che si avvicina all'uomo. Anche in tale analisi la riflessione clementina è debitrice di quella filoniana. Tale atto rivelativo, infatti, non potrebbe realizzarsi senza una certa connaturalità con il divino che l'uomo scopre dentro di sé. Si tratta di una concezione talmente importante da poter essere considerata il postulato che sor-

98 *Strom.* 2,6,1-2.

99 *Strom.* 2,5,3.

100 Su questo cf. *Strom.* 5,81,1-5; 82-1-4: due testi molto significativi che affrontano «la questione teologica più difficile da trattare» e nei quali Clemente fa uso di diverse citazioni sia pagane che cristiane.

regge l'intera riflessione di Clemente: ὁμοίωσις θεῷ¹⁰¹. Il *principio di connaturalità*¹⁰² - di chiara ascendenza platonica¹⁰³ - afferisce ad ogni tipo di conoscenza: da quella filosofica greca¹⁰⁴ a quella propriamente cristiana basata sul principio dell'amore¹⁰⁵.

1.2 *Le modalità di coniugazione del principio di connaturalità*

Per comprendere le ricadute che tale principio ha sull'interpretazione dell'atto rivelativo divino osserviamo dalla prospettiva clementina il comportamento del vero gnostico, il perfetto cristiano. Questi infatti si trova inserito nella Chiesa nel riconoscimento di un *corpus* scritture ispirate. Proprio nel tentativo di comprenderle l'alessandrino afferma che non è sufficiente l'esercizio di una pratica assidua, ma è assolutamente necessario ricorrere «all'opera di qualche maestro di esegesi»¹⁰⁶. Maestro e Scrittura dunque non si oppongono nell'atto rivelativo, ma sono compresenti per rendere autenticamente allievi coloro che si mettono alla scuola di Dio: «*allievi di Dio* (1Ts 4,9) noi siamo, perché siamo istruiti in Scritture veramente sante (ἱερὰ ὄντως γράμματα), alla scuola del Figlio di Dio (παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμενοι): e perciò [i Greci] non certo allo stesso

101 Su questo si veda M. Rizzi, "La scuola Alessandrina: da Clemente a Origene", 81-120.

102 Per giungere alla ὁμοίωσις θεῷ è necessaria una base ontologica sulla quale l'uomo può poggiare: «ciò può avvenire grazie alla connaturalità con Dio che l'uomo ha ricevuto al momento della creazione, perché egli partecipa, seppur imperfettamente, dell'immagine di Dio, il Logos. Tale connaturalità permette di conoscere le realtà divine cui l'uomo aderisce in un primo momento per la fede, e, attraverso la pratica delle virtù, può essere accresciuta sino alla *homòiosis* della beatitudine che coinciderà con la visione perfetta» (M. Rizzi, "La scuola Alessandrina: da Clemente a Origene", 86).

103 Plat. *Leg.* 12,955e-956a citata in *Strom.* 5,77,1.

104 *Strom.* 5,18,5.

105 *Strom.* 5,13,1-4.

106 *Strom.* 5,56,3-5.

modo addestrano le anime, ma con insegnamento diverso (διαφόρῳ διδασκαλίᾳ)¹⁰⁷.

Il principio di connaturalità dunque interpreta la rivelazione come un atto che non può tramandarsi esclusivamente mediante una parola scritta, ma mediante una natura simile a quella divina. Tale natura certamente non può essere identificata con quella del testo - seppur il testo sacro - ma con quella dell'essere umano nella sua parte più nobile ed alta: l'anima.

Se le cose stessero semplicemente così Clemente avrebbe riprodotto il pensiero filoniano dei νόμοι ἔμψυκοι, cioè delle *leggi inanimate*. Anche se con una produzione letteraria di gran lunga inferiore - almeno quella a noi pervenuta - e dunque con una riflessione sul linguaggio di minor entità, il pensiero clementino sarebbe comunque coincidente con quello filoniano. Soprattutto nel riconoscimento di quella parte più nobile dell'uomo che la costituisce unico vero tramite per la rivelazione divina. Invece il nostro autore deve fare i conti con il principio cristiano di incarnazione che modifica la sua lettura del presente - ed anche del passato - rispetto alla rivelazione biblica. Egli scrive:

«Come il Salvatore parlava e curava per mezzo del corpo (διὰ τοῦ σώματος), così anche prima lo faceva per mezzo dei profeti (διὰ τῶν προφητῶν), ora invece per mezzo degli apostoli e dei maestri (διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διδασκάλων): la Chiesa è a servizio dell'attività del Signore, ragion per cui anche allora egli assunse una natura umana (ἄνθρωπον ἀνέλαβεν), perché per suo tramite (δι' αὐτοῦ) potesse essere a servizio della volontà del Padre. Dio amico degli uomini, si riveste ogni volta della nostra umanità (πάντοτε ἄνθρωπον [...] ἐνδύεται), per la salvezza degli uomini, prima di quella dei profeti, ora di quella della Chiesa. È conveniente che il simile sia a servizio del simile (τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ), perché si ottenga una simile salvezza (ὁμοίαν σωτηρίαν)»¹⁰⁸.

107 *Strom.* 1,98,3-4. Su questo tema si veda anche *Strom.* 6,54,1.

108 *Eclog.* 23,1-3. Su questo argomento si veda anche *Protr.* 1,4,3; 1,8,3,4; 1,17,6; 10,110,2; *Paed.* 1,7,2; 1,23,1; 1,74,1; 1,96,1-3; 2,75,1.

UO Paed. 1.102.3.

III *Ibidem*

2. *Origine e comunicazione della rivelazione: Gesù Cristo e la Sacra Scrittura*

Una volta compreso il principio connotante la natura della rivelazione, il pensiero di Clemente si esprime con sorprendente coerenza rispetto ad esso. L'atto rivelativo di Dio, infatti, non potrebbe giungere in pienezza all'uomo mediante la sola parola umana. La parola della Scrittura, in altri termini sarebbe insufficiente a realizzare tale atto. Momento originante di tale rivelazione all'uomo non può dunque che essere trasmesso - come d'altronde già osservato nel brano citato in precedenza - mediante la presenza di un maestro. Maestro che sia capace di soddisfare le condizioni del principio di connaturalità:

«Chi è maestro? Nessuno degli uomini (ἀνθρώπων μὲν οὐδεὶς), perché gli uomini non avevano ancora imparato. Un angelo allora? nemmeno (ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις): infatti né gli uomini odono come parlano gli angeli in quanto angeli, né questi hanno una lingua (ἡ γλῶττα) come noi abbiamo orecchie (τὰ ὄτια). E nemmeno si potrebbero attribuire agli angeli gli organi della voce (ὄργανά [...] φωνῆς)»¹¹².

La chiarezza dell'argomentazione clementina non lascia dubbi: l'unico maestro possibile per trasmettere la rivelazione può essere un essere portatore del divino che prende la natura umana. Non sarebbe sufficiente né un semplice uomo, perché mancherebbe dell'«oggetto della ricerca che è incorporeo e invisibile», né un angelo per il fatto di mancare di un corpo. Unica soluzione è dunque riconoscere che «Dio non è apprendibile né esprimibile da parte degli uomini, ma solo è conoscibile mediante la conoscenza che da lui procede» e dunque «la grazia della gnosi proviene da lui attraverso il Figlio»¹¹³.

La forma originante della rivelazione non deve però far dimenticare la necessità di considerare il testo sacro. Esso costituisce una realtà

¹¹² *Strom.* 6,57,3.

¹¹³ *Strom.* 5,71,5.

da «accogliere» e «tramandare»¹¹⁴, senza dimenticare che chi ad essa si accosta «ha necessariamente bisogno di aiuto (βοηθοῦ), o di colui che l'ha composto (τοῦ συγγραψαμένου), o di qualsiasi che si sia messo nelle sue stesse orme (ἵχνος)»¹¹⁵.

Per questo motivo l'interpretazione clementina dell'atto rivelativo si definisce attraverso due momenti tra loro complementari anche se non esattamente simmetrici: la figura di Cristo e della Sacra Scrittura. Entrambe le realtà hanno tra loro una certa omogeneità che l'alessandrino non trascura di sottolineare con grande chiarezza:

«Il carattere tipico delle Scritture è parabolico, perché anche il Signore, che non è del mondo (οὐκ ὢν κοσμικός), venne fra gli uomini come se fosse del mondo (ὡς κοσμικός). Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intelleggibili: da un mondo a un mondo (ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). Così era traslata (μεταφορικῇ) anche la Scrittura a cui fece ricorso: infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende a qualcosa di non proprio; oppure, come anche si definisce, un tipo di dizione che presenta con efficacia, mediante termini diversi, ciò che viene detto in modo proprio»¹¹⁶.

Cristo e la Scrittura costituiscono dunque i due strumenti rivelativi per mezzo dei quali Dio si serve per *innalzare* (ἀνάγειν) l'uomo dal mondo sensibile al mondo soprannaturale. Tale trasferimento - che ricorda tanto la *migrazione* filoniana dalla materia allo spirito - non può che avvenire mediante la dimensione della corporeità, imprescindibile mediazione richiesta dal principio di connaturalità per operare tale trasferimento.

114 *Strom.* 6,124,5-6.

115 *Strom.* 1,14,4.

116 *Strom.* 6,126,3-4.

3. *La rivelazione nella tappa della fede: la Scrittura e la catechesi*

3.1 *Tradizione e Scrittura: la trasmissione della fede*

Cristo e Scrittura sono il momento fontale della rivelazione: essa deve sempre essere trasmessa nel rispetto di quel principio di connaturalità che chiede una prosecuzione coerente dell'atto rivelativo. Tale prosecuzione si realizza nel pensiero clementino mediante la categoria di Chiesa che porta avanti le realtà di Tradizione e Scrittura¹¹⁷. La figura del maestro che spiega la Scrittura continua ad essere la modalità di trasmissione della rivelazione che in Clemente si arricchisce del duplice livello della fede e della gnosi. Per cui la crescita del credente si configura dalla comprensione del testo sacro «lettera per lettera» a quella «secondo le sillabe»¹¹⁸.

Punto di partenza è certamente quello della fede che il nostro autore vede come ordine dei primi elementi (στοιχείων τάξις), base della verità (κρηπίς ἀληθείας)¹¹⁹, ὑπόθεσις¹²⁰, ma sopra tutto fondamento (θεμέλιος)¹²¹. Tali definizioni la connotano come «elemento ancor più fondamentale (στοιχειωδεστέραν) dei fondamentali elementi (στοιχείων <οὐσῶν>) della gnosi che sono le virtù suddette» tanto che essa risulta essere «tanto necessaria (οὕτως ἀναγκαῖαν) allo gnostico quanto il respirare per vivere, a chi vive in questo mondo»¹²².

La fede identifica dunque simultaneamente sia un contenuto che un modo di procedere come lo stesso Clemente sottolinea nella sua riflessione:

117 Per approfondire questo tema ci permettiamo di rimandare al nostro approfondimento: "Il mistero della Chiesa, principio di unità della riflessione di Clemente di Alessandria. Note per una possibile lettura storico teologica", in *Augustinianum* 53/2 (2013), 337-373.

118 *Strom.* 6,131,3.

119 *Strom.* 2,31,3.

120 *Strom.* 5,71,1.

121 Cf. per es. *Strom.* 5,5,2.

122 *Strom.* 2,31,3.

«Ora la fede è, per così dire, una gnosi in compendio (σύντομος) di tutte le verità necessarie, e la gnosi è la dimostrazione ferma e sicura (ἀπόδειξις [...] ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος) delle verità assunte per fede. Essa è costruita sulla fede tramite l'insegnamento del Signore (διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας) e* ci accompagna verso un possesso di scienza e che non si può perdere»¹²³.

Essa è un compendio della conoscenza gnostica che però non può essere raggiunto che mediante la κυριακή διδασκαλία. Si basa sul testo sacro ma non prescinde dal maestro¹²⁴. Ha bisogno della scrittura, ma non senza qualcuno che possa spiegarla.

3.2 *Assenso e pratica: la ricezione della fede*

Come per la trasmissione, anche per l'accoglienza della fede è necessario che sia rispettata la natura della rivelazione. Essa richiede nella fede simultaneamente un «assenso volontario dell'anima (ἐκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις)» che diviene «poi anche operatrice di bene e fondamento (θεμέλιος) di attività giusta»¹²⁵. L'emergere delle dimensioni etica e dianoetica nella definizione della fede conferma la coerenza del discorso clementino ed introduce a quegli atteggiamenti necessari per ricevere la rivelazione.

Primo di tutti una πρόληψις ἐκούσιος¹²⁶, una prolessi volontaria, un assenso religioso. Si tratta di un'anticipazione di qualcosa che avviene per il riconoscimento di un'autorità valida - quella divina - in vista di una conoscenza più approfondita - la gnosi - che sia dimostrazione di quanto creduto¹²⁷.

¹²³ *Strom.* 7,57,3.

¹²⁴ Clemente estende tale prassi all'intera dimensione della conoscenza. L'assenza del vero insegnamento produce errori ed ignoranza in qualsiasi contesto: tanto nelle riflessioni degli eretici (cf. *Strom.* 1,98,3-4) quanto nella filosofia greca (cf. *Strom.* 7,99,2).

¹²⁵ *Strom.* 5,86,1.

¹²⁶ *Strom.* 2,8,4.

¹²⁷ *Strom.* 2,27,4.

Ad esso deve poi seguire l'attuazione di ciò in cui si è creduto che è ancora parte del momento della fede. Essa non si ferma a livello dianoetico, ma deve pervadere anche il livello etico. Nel *Pedagogo* infatti Clemente chiaramente sottolinea che «l'obbedienza al Logos - che chiamiamo fede (πίστις) - produrrà ciò che si suol definire il dovere»¹²⁸. E questo non per una semplice forma di coerenza etica, ma per il fatto che senza tale applicazione la fede stessa non sussiste. Ne sono esempi i Giudei i quali dal momento che «non attuarono la volontà della legge» dimostrarono che neanche «credettero alla legge come profetizzante», cioè «ubbidirono (ἡκολούθησαν) al timore, non alla disposizione interiore e alla fede»¹²⁹.

3.3 *La natura del testo sacro*

A partire da tale interpretazione dobbiamo interrogarci sulla natura della parola umana chiamata a veicolare il divino. Anche se - come accennato - non possediamo di Clemente una sistematica riflessione sul linguaggio, non è difficile osservare nel suo pensiero il prolungamento dell'impostazione filoniana arricchito di una più consistente presenza delle conclusioni di Platone. In accordo col filosofo ateniese, infatti, il nostro autore non teme di connotare la scrittura come strumento inadeguato e indiscriminato di divulgazione¹³⁰. La sua natura ipomnemantica infatti è spessissimo predicata - soprattutto negli *Stromati* - per quei contenuti che sono di grande importanza, tanto che essa è postulata per tutte le culture e per tutte le religioni¹³¹. Essa - as-

¹²⁸ *Paed.* 2,101,1.

¹²⁹ *Strom.* 2,42,5.

¹³⁰ Cf. Plat., *Phaedr.* 275de; 276d citato in *Strom.* 1,14,4.

¹³¹ Per Clemente tutte le scritture che afferiscono all'ambito divino hanno sempre carattere ipomnemantico: cominciando dai sapienti egizi (cf. *Strom.* 5,20,3-4; 5,41,1), passando per i poeti e i filosofi (cf. *Strom.* 5,50,2) - senza distinzione di scuola (cf. *Strom.* 5,58,1) - «tutti, per così dire, quelli che si occuparono di cose divine, barbari o Greci, tennero sempre nascosta [la spiegazione dei] principi

solutamente inferiore alla realtà dell'insegnamento - ha al massimo la capacità di richiamare alla memoria quanto il maestro ha già scolpito nell'anima del suo discepolo. Si configura pertanto come «immagine che richiami alla memoria»¹³², elemento capace di «rivivificare»¹³³ quella tradizione trasmessa in forma di parole ἐναργεῖς καὶ ἔμψυχοι¹³⁴. Riluce in trasparenza l'opposizione tra oralità e scrittura del *Fedro* di Platone¹³⁵ che conduce, insieme al principio di connaturalità, ad uno

della realtà e tramandarono la verità mediante rappresentazioni o simboli, allegorie e metafore, ed altri procedimenti simili a quelli in cui sono espressi gli oracoli dei Greci» (*Strom.* 5,20,4). Tale caratteristica - che ha le più profonde radici nella Scrittura ispirata ebraica (*Strom.* 5,27,1-2) - non comporta certamente un'equiparazione nei contenuti (cf. *Strom.* 5,58,6), ma certamente una saggezza nel modo con cui questi vengono comunicati. Essa è naturalmente condivisa da tutte le forme di sapienza che Clemente osserva fiorire nel suo tempo. Per questo Mortley afferma: «Like the initiate in the Mysteries, Clement hesitates to reveal explicitly the essentials of Christian doctrine. Hence the need for a treatise that will possess a double character: it must reveal without diverging from the necessity to conceal. Thus the intention to 'demonstrate silently' contains this twofold aspect. In this case, however, the silence involved is that of the initiate, and more a form of discretion than an inevitable response to the transcendence of God» (R. Mortley, "The theme of Silence in Clement of Alexandria", in *JThS* 24 (1973), 201).

¹³² *Strom.* 1,14,1).

¹³³ *Strom.* 1,14,2-3.

¹³⁴ *Strom.* 1,11,1. Qui il significato del termine ἔμψυχος si discosta un po' da quello filoniano. Questi lo utilizza significativamente, soprattutto in relazione al νόμος, volendo identificare la *persona* stessa - il patriarca, il profeta, il legislatore - che con la sua vita incarna la legge divina, diventando egli stesso espressione visibile di tale legge. Clemente - almeno in questa situazione - utilizza tale termine per aggettivare le *parole* dei maestri della fede che veicolano la sacra tradizione. Su questo si veda W. Richardson, "The Philonic Patriarchs, Buddha and Clement of Alexandria True Gnostic", in *Studia Patristica* 21, 325-332.

¹³⁵ Clemente sottolinea che senza maestro è vano sforzarsi di trarre i divini misteri dal testo sacro. Proprio come i discepoli di Platone che - ἀνευ διδασχῆς - non possono raggiungere τὴν ἀλήθειαν, bensì solo una σοφίας δόξα (Plat. *Phaedr.* 275a), così i discepoli del Cristo non possono passare dalla fede alla gnosi senza la

sbilanciamento della trasmissione della rivelazione mediante lo strumento umano più che scritturistico.

Questo si traduce in una precisa concezione del testo sacro. Già al livello della fede, o forse *proprio* ad esso, essa esprime quelle caratteristiche divine e umane che la connotano. Se da un lato infatti Clemente non teme di definire il testo sacro come *ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς γράμματα*¹³⁶ o *φωνὴ τοῦ θεοῦ λόγου*¹³⁷, esse non perdono mai la loro natura di *γράμμα*. Ne è dimostrazione la natura ipomematica che spesso questi predica di esse. In modo particolare la scrittura divina ha la caratteristica di esprimere i misteri divini *σύντομος*¹³⁸: essa «aggiunge»¹³⁹, «riassume»¹⁴⁰, «delinea»¹⁴¹, «indica»¹⁴², «disapprova»¹⁴³ sempre *in modo sintetico*. Si tratta di una *concisione* che nel pensiero clementino è forte esigenza che coincide con «quel tipico procedimento simbolico e per enigmi che è utilissimo (*χρησιμώτατον*), o meglio essenziale ed indispensabile (*μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον*) alla conoscenza della verità»¹⁴⁴. La qualità brachilogica¹⁴⁵ del testo sacro - propedeutica alla protezione dei misteri divini - lo costituisce *via sintetica e veloce*¹⁴⁶, *scorciatoia*¹⁴⁷ che, se seguita, conduce alla salvezza.

κυριακή διδασκαλία (*Strom.* 7,57,3) che ha la forma di una ἄγραφος παράδοσις.
136 *Protr.* 9,87,2.

137 *Protr.* 9,83,5. Su questi si veda anche *Protr.* 11,116,3.

138 Per un approfondimento sul termine σύντομος/συντομία che compare nelle sue forme avverbiale, aggettivale e sostantivale ed una valutazione del suo uso in Clemente rimandiamo al nostro lavoro: *I silenzi delle Sacra Scritture*.

139 *Protr.* 9,88,1.

140 *Paed.* 2,34,4.

141 *Strom.* 2,134,3.

142 *Strom.* 7,58,3.

143 *Protr.* 4,62,4.

144 *Strom.* 2,1,2.

145 *Strom.* 5,46,1.

146 *Paed.* 1,9,4.

147 *Strom.* 1,160,4.

«E, infatti, presentandoci nella maniera più chiara le basi da cui partire (ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνοντες) per arrivare alla vera religiosità, le loro profezie (οἱ χρησμοὶ) costituiscono il fondamento della verità (θεμελιοῦσι τὴν ἀλήθειαν). Le divine Scritture (γραφαι δὲ αἱ θεῖαι), sagge norme di vita (πολιτεῖαι σώφρονες), sono scorciatoie che conducono alla salvezza (σύντομοι σωτηρίας ὁδοί)»¹⁴⁸.

Il lessico utilizzato ci conduce ad associare il testo sacro alla dimensione della fede. E non solo per l'uso dei termini θεμέλιος e ἀφορμή connotanti particolarmente questo livello della rivelazione¹⁴⁹. Ma anche per la parola σύντομος con la quale - lo abbiamo letto - Clemente identifica la fede stessa¹⁵⁰. Il testo sacro - compatibilmente con la sua natura di scritto metaforico che ha come scopo la μνήμης ἔνεκεν καὶ συντομίας¹⁵¹ -, è dunque «compendio (σύντομος) di tutte le verità necessarie» alla salvezza, e quindi non può che essere σύντομος σωτηρίας ὁδός. In tale dinamica - che rispecchia alla perfezione l'interpretazione clementina della rivelazione (nelle sue dimensioni dia-noetica ed etica) e al quale si conforma altrettanto perfettamente la natura ipomnematica del testo scritto - la Sacra Scrittura subisce un forte ridimensionamento. Essa è relegata ad essere «elemento primo

¹⁴⁸ *Protr.* 8,77,1.

¹⁴⁹ Moingt associa questo tipo di conoscenza alla fede stessa, intesa come «la connaissance, pour ainsi dire immédiate, de ce qui est nécessaire (au salut); et la connaissance est une prise ferme qui étreint et dévoile les réalités reçues à travers la foi» (206. 208). Così, «la mise en evidence des adjectives σύντομος et ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος indique que c'est sur eux que porte l'opposition pistis-gnosis, puisque la pistis est une manière de gnosis à déterminer, et la gnosis un certain comportement de la pistis également à déterminer. [...] Littéralement, ἢ σύντομος ἢ ἐπίτομος (s.e. ὁδός) c'est la route plus courte, la route directe» (206. 208) (J. Moingt, "La gnose de Clément d'Alexandrie", in *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 195-251).

¹⁵⁰ Cf. *Strom.* 7,57,3, citato in § 3.1.

¹⁵¹ *Strom.* 5,56,2.

(στοιχείων τάξις)¹⁵² delle conoscenze soprannaturali che, seppur fondamentale¹⁵³, rimane pur sempre momento iniziatico da superare per inoltrarsi nelle profondità della rivelazione, la cui pienezza pienezza riluce nella persona di Cristo nel quale solo *sono nascosti tutti i tesori della Sapienza e della gnosi*¹⁵⁴ (Col 2,2-3).

4. *La rivelazione nella tappa della gnosi*

4.1 *La παράδοσις: trasmissione non-scritta dell'insegnamento del Cristo*

Siffatte premesse non possono che condurre ad un *definitivo* superamento della realtà del testo sacro. Abbiamo infatti osservato che il principio di connaturalità richiede sempre la presenza del maestro e del suo insegnamento ai fini della trasmissione della rivelazione. Abbiamo inoltre osservato che già dalla *tappa della fede* questo postula la superiorità dell'insegnamento del maestro sulla scrittura. Ora il medesimo richiede con decisione il superamento della dimensione della scrittura, prima, e del linguaggio in genere, poi, per avanzare nella tappa della gnosi.

Ne è dimostrazione innanzitutto la definizione della modalità della trasmissione della rivelazione: la παράδοσις. Che ci si trovi al livello della fede (κατήχησις) o della gnosi (διδασκαλία), Clemente più volte sottolinea come l'insegnamento delle realtà divine sia stato trasmesso da Gesù agli apostoli¹⁵⁵, e dagli apostoli ai loro successori¹⁵⁶ in modo

¹⁵² *Strom.* 6,131,3-132,3.

¹⁵³ Cf. *Strom.* 2,31,3.

¹⁵⁴ Clemente è consapevole di questo assunto e cita due volte negli *Stromati* questo passo di Paolo (cf. *Strom.* 5,61,4 e 5,80,5). Non ci è pervenuta invece alcuna citazione di Col 2,9-10, ove il medesimo concetto è espresso in termini diversi: *in Cristo abita tutta la pienezza della divinità corporalmente*. Potremmo pensare che preferenza di Clemente sia dovuta alla presenza dei termini σοφία e γνώσις.

¹⁵⁵ *Strom.* 5,61,1.

¹⁵⁶ *Strom.* 6,61,2-3.

ἄγραφον. Sono diverse le spiegazioni della necessità di tale modalità. *La prima* afferisce alla novità del cristianesimo e del suo messaggio: la gnosi, seppur contenuta nascostamente nelle Scritture, «era ancora non scritta (ἄγραφον) a quel tempo, perché non era ancora conosciuta» prima che Cristo la rivelasse ai suoi¹⁵⁷. *Ancora* la tradizione è *non-scritta* in quanto deve essere *segreta*¹⁵⁸, cioè esercizio di una consegna allo stesso tempo viva e prudente¹⁵⁹, che prenda le mosse dallo stesso insegnamento del Signore¹⁶⁰. *Più importante ancora* è la già menzionata natura ipomnematica dello scritto che non permette la trasmissione della vitalità dei concetti divini trasmessi invece per tradizione diretta¹⁶¹.

Proprio quest'ultima motivazione ci sembra la più connotante il concetto di rivelazione clementino. E non per la mancanza di importanza delle prime due. Ma perché l'ἄγραφον della tradizione è certa-

¹⁵⁷ *Strom.* 6,131,4-5.

¹⁵⁸ Per un primo approfondimento su questo argomento rimandiamo al nostro già citato volume: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma, 2012.

¹⁵⁹ La consegna è *viva* in quanto deve essere comunicata mediante parole vive - e non umbratili come quelle che caratterizzano lo scritto (cf. *Strom.* 1,11,1-4) - di chi è presente alla comunicazione tra maestro e discepolo. È inoltre *prudente* in quanto deve discernere sempre la disposizione di chi è chiamato a riceverla. Entrambi gli aspetti trovano la loro condizione necessaria nella dimensione della *παρουσία*: «chi parla a persone presenti (πρὸς παρόντας), col tempo le sottopone ad esame e con giudizio le valuta; distingue fra gli altri quel che è in grado di ascoltarlo, ne osserva attento i discorsi, il carattere, le abitudini, il modo di vivere, gli impulsi e gli atteggiamenti, lo sguardo e la voce» (*Strom.* 1,9,1).

¹⁶⁰ La segretezza è anche elemento integrante del canone ecclesiastico: cf. *Strom.* 6,124,5-125,3.

¹⁶¹ Lo scritto non può che rimanere quantomeno riproduzione ombrata rispetto a quella trasmissione diretta che, sola, può operare - senza perdite di informazione - questo passaggio di consegne, tanto che «la manière dont Clement parle de ses lecteurs garde encore trace d'un enseignement oral» (A. Mehàt, *Étude sur les 'Stromates' de Clement d'Alexandrie*, 286).

mente l'aggettivazione che meglio connota la necessità della presenza del maestro che in questa tappa giunge a *sostituire* la scrittura. Scompare la mediazione della parola scritta per lasciare spazio all'insegnamento del maestro:

«ciò che è mistero (ἀπόρρητα), come Dio, è affidato alla parola, non allo scritto (λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι)» per cui «i misteri si trasmettono in modo misterioso (μυστικῶς παραδίδοται), perché restino sul labbro (ἐν στόματι) di chi ne parla e di chi accoglie la parola, o meglio, non nella voce, ma nel pensiero (μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι)»¹⁶².

4.2 La gnosi: il superamento del linguaggio

La crescita nella rivelazione dei misteri divini non comporta solo lo scavalcamento dello strumento della scrittura, ma progressivamente anche del *verbum oris*. Il principio di connaturalità clementino conduce progressivamente lo gnostico verso i riconoscimenti - di eredità filoniana - della centralità dell'animo umano per l'accoglienza dell'essenza della conoscenza divina¹⁶³ e della preminenza dei fatti sulle parole¹⁶⁴. Il progressivo inoltrarsi nei misteri rivelati infatti comporta una dicibilità sempre più rarefatta che progressivamente abbandona anche l'articolazione verbale, incapace ormai di essere tramite rivelativo.

«La gnosi deriva pertanto dal frutto (ἐκ τοῦ καρποῦ), non dai fiori o dalle foglie. La gnosi deriva pertanto dal frutto, cioè dal modo di vivere (ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας), non dalle parole, come a dire dai fiori (οὐκ ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἄνθους). La gnosi, noi affermiamo, non è parola pura e semplice (οὐ γὰρ λόγον ψιλόν), ma una sorta di scienza divina: quella particolare luce che s'accende nell'anima per l'obbedienza ai comandamenti (ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς) e rende evidente tutto

¹⁶² *Strom.* 1,13,3-4.

¹⁶³ *Strom.* 7,60,3-4.

¹⁶⁴ *Strom.* 6,82,3.

ciò che esiste per generazione, e, quanto all'uomo, lo rende atto a conoscersi, dall'altro lo istruisce a mettersi in condizione di raggiungere Dio. Invero quello che è l'occhio del corpo, questo è nella mente la gnosi»¹⁶⁵.

Il fatto che la gnosi non sia identificabile con la «parola pura e semplice» non fa che confermare la natura dell'atto rivelativo che chiede la presenza *integrale* dell'uomo¹⁶⁶ - in azioni e parole - per un «perfezionamento dell'uomo in quanto uomo [...] nelle abitudini di vita e nella parola»¹⁶⁷. La parola umana - anche quella parlata - diviene sempre più incapace di trasmettere la realtà divina ed ha sempre più bisogno di ciò che nell'uomo è connaturale a Dio per potersi comunicare.

4.3 *Lo gnostico tradizione vivente*

Così, man mano che il cristiano da semplice fedele a gnostico si inoltra nella conoscenza della rivelazione divina, questa mostra sempre più autenticamente la propria *natura*. Essa, impossibile da trasmettere con sole parole, si mostra sempre più affine a quella dimensione spirituale che nell'uomo è accoglibile solo mediante l'intelletto. Per questo motivo essa viene riconosciuta come qualcosa che «va oltre il mondo (ἐπέκεινα κόσμου) ed è versata nelle realtà intellegibili e ancor più spirituali di queste (περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων τὰ πνευματικώτερα ἀναστρεφομένης): quelle che *né occhio vide, né mai orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo* (1Cor 2,9)»¹⁶⁸. Esse, sono coglibili con il solo τὸ νοεῖν, l'atto di contemplazione che arriva a diventare tutt'uno

¹⁶⁵ *Strom.* 3,44,2-4.

¹⁶⁶ Anche a livello della gnosi Clemente mostra la necessità della corporeità per la trasmissione della rivelazione divina: cf. *Eclog.* 16, 1-3.

¹⁶⁷ *Strom.* 7,55,1.

¹⁶⁸ *Strom.* 6,68,1. Una frase quest'ultima parecchio significativa se ricordiamo che per Clemente le mediazioni del divino servono a «tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intellegibili: da un mondo a un mondo (ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον)» (*Strom.* 6,126,3-4).

con la realtà contemplata quasi confondendosi con essa. Anzi, possiamo dire diventando in qualche modo la realtà contemplata¹⁶⁹.

Si tratta, finalmente dell'ultimo momento del processo - progresso - di *assimilazione a Dio* dove, mediante l'esercizio del τὸ γὰρ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ, lo gnostico contempla mediante il maestro divino il maestro divino stesso fino ad assimilarsi, per quanto è possibile all'umana natura, a lui: ecco la ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύναντον¹⁷⁰.

«come i Greci chiamano Ares il ferro o Dioniso il vino per una sorta di trasposizione (κατὰ τινα ἀναφοράν), così lo gnostico deve giustamente definirsi un'immagine vivente del Signore (ἄγαλμα ἔμψυχον [...] τοῦ κυρίου), non per le particolarità della forma, ma per i segni della sua potenza e per la somiglianza della predicazione. Qualunque pensiero abbia in mente, anche lo rivolge con la parola a quelli che si sono resi degni di ascoltarlo per avergli dato il loro assenso; e con sicuro proposito insieme parla e vive (λέγων ἅμα καὶ βιούς)»¹⁷¹.

Nel suo parlare e vivere - secondo il ripetersi del consueto schema di λόγοι ed ἔργα - lo gnostico è diventato a questo stadio un'ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου, concetto che si sovrappone al νόμος ἔμψυχος di

¹⁶⁹ *Strom.* 4,136,4.

¹⁷⁰ Non è infatti possibile un'assimilazione completa con il maestro: «Non siamo come il Signore, poiché vogliamo, ma non possiamo. *Infatti non c'è discepolo che superi il maestro, è sufficiente che diventiamo come il maestro* (Mt 10,24.25), non per essenza (οὐ κατ'οὐσίαν), essendo impossibile che in rapporto all'esistenza ciò che è per convenzione sia uguale a ciò che è per natura, ma perché siamo divenuti eterni e abbiamo conosciuto la contemplazione dell'essere e siamo stati chiamati figli e solo con l'aiuto del Figlio che gli è congiunto possiamo vedere il padre. Egli precede tutto ciò, le facoltà razionali sono ministri del volere. *Abbi volontà e potrai* (cf. Mc 1,40). Per lo gnostico volontà, giudizio, esercizio sono la stessa cosa» (*Strom.* 2,77,4). La ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύναντον è dunque una formula platonica (Plat., *Theat.* 176b), che rappresenta nel pensiero di Clemente il vero τέλος umano. (cf. S. Lilla, *Clement*, 106ss). Su questa linea vedi anche: *Strom.* 2,80,5; 2,134,2ss; 6,104,2; 6,140,3; 7,16,6.

¹⁷¹ *Strom.* 7,52,3-53,1.

Filone, un vero e proprio rappresentante della «intelligenza della pia tradizione e la sua pratica attuazione secondo l'insegnamento del Signore trasmesso agli apostoli»¹⁷². Ciò significa che egli è in tutto e per tutto equiparato agli apostoli - in quanto ne supplisce l'assenza¹⁷³ - per il suo sempre più fedele conformarsi al Maestro. Più ancora egli è definito un «Dio che si aggira in un corpo»¹⁷⁴. Il processo di divinizzazione lo ha dunque trasformato nella sua anima tanto che, anche se ancora nella sua *peregrinatio* terrena, egli ha qualcosa di divino. È tale divinizzazione che gli permette di comunicare quella rivelazione che ormai sappiamo deve potersi trasmettere in parole ed azioni, e dunque mediante la carne. Lo gnostico è in definitiva una tradizione vivente, cioè ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει¹⁷⁵.

5. *Qualche conclusione: il silenzio della rivelazione divina*

In definitiva sembra che al pari di Filone, anche la riflessione di Clemente si muova tendendo al silenzio. Meno estesa dal punto di vista della riflessione sul linguaggio, essa sembra più chiaramente influenzata dalla polemica di matrice platonica tra scrittura e maestro. Così la rivelazione divina non può che seguire rigidamente un principio chiaro: la ὁμοίωσις θεῷ secondo la modalità del τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.

Maestro divino e Scrittura ispirata sono dunque - scalarmente - gli intermediari del parlare di Dio che si rivolge all'anima umana per trasformarla. Tale trasformazione innalza progressivamente anche i contenuti trasmessi che diventano sempre più *indicibili*, tanto che questi - che nel primo stadio della fede possono essere contenuti sinteticamente nel testo sacro - si trovano progressivamente esclusi da una

¹⁷² *Strom.* 6,124,3-4.

¹⁷³ *Strom.* 7,77,4.

¹⁷⁴ *Strom.* 7,101,4-5.

¹⁷⁵ *Strom.* 7,104,1.

comunicazione che non può realizzarsi che in modo ἄγραφος. Come Filone, anche Clemente postula la crescita della rivelazione nell'anima umana mediante la figura dello gnostico, chiamato a diventare ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου. Egli è l'incarnazione della dinamica rivelativa ed in lui possiamo chiaramente osservare quei *silenzi* che le sono connotanti. In primo luogo il *silenzio dell'impossibilità*, perché egli scopre che, se anche la sua anima è, più del testo sacro, *capax Dei* e la sua vita (nei λόγοι ed ἔργα) è più della γραφή - egli non potrà mai esaurire la gnosi divina. Ancora il *silenzio del disvelamento*, perché al pari del testo sacro, scopre la necessità di dover nascondere i misteri divini, discernendo a chi comunicarli.

Così - sulla base del pensiero paolino - Clemente identifica la rivelazione come un vero e proprio γραφεῖν divino. Non, però, quello che avviene su carta - si trattasse anche delle γραφαὶ θεῖαι - ma quello che avviene sui cuori umani. Senza connaturalità non può avvenire trasmissione. Senza uomo non può avvenire rivelazione: né rivelazione di chi è l'uomo, né rivelazione di chi è Dio. Anche se in fondo le due cose tendono a confondersi.

III. Origene di Alessandria: la Scrittura come εἰσαγωγή dei misteri divini

Introduzione

È difficile sintetizzare l'itinerario rivelativo nel pensiero di un autore delle grandezza di Origene, come sarebbe difficile pensare a tale grandezza prescindendo dell'eredità dei suoi predecessori. Il più grande pensatore dell'antichità orientale, infatti, elabora e riporta nella sua riflessione teologica le conclusioni che eredita dal pensiero di Filone e Clemente. Non sarà arduo intravederle nelle pieghe dei suoi testi, anche se mescolate con le enormi acquisizioni che il suo lavoro teologico apportò alla cultura cristiana.

Tra tutti certamente l'eccezionale importanza che il nostro autore seppe dare al testo sacro nella sua funzione di mediazione privilegiata della rivelazione. Origene, infatti, non solo ridimensionò il valore dei *testimonia* biblici estendendo il senso cristologico a tutto il testo sacro. Ma fu anche l'autore del primo trattato di ermeneutica biblica cristiana ed il primo a lavorare criticamente sul testo delle scritture sacre nella composizione degli *Esapla*. Tutto questo, lo vedremo si va ad aggiungere a quel vasto lavoro di inculturazione cristiana nel mondo filosofico pagano che era già cominciato con Clemente e prima ancora col suo predecessore ebreo Filone.

1. *La rivelazione di Dio nel Figlio: le epinoiai principali e quelle secondarie*

Fattore di gran valore quest'ultimo, perché permise al nostro autore di controbattere a quella riflessione filosofica che nel mondo cristiano era entrata con lo gnosticismo, non soltanto mediante una mera opposizione, al modo di Ireneo, ma mediante un dialogo che accettasse anche alcune importanti acquisizioni. Una di esse è certamente quella degli attributi - le *epinoiai* - predicati per il Figlio di Dio. Essa può essere considerata come l'acquisizione più grande che si aggiunge nel pensiero origeniano a quelle impostazioni rilevate nella riflessione di Filone e Clemente.

L'interpretazione del fenomeno rivelazione nel pensiero di Origene parte dall'*eternità*, momento precedente alla creazione materiale del mondo, nel quale la comunicazione divina dal Padre si trasmette alle creature razionali - uomini privi ancora di corporeità - mediante la persona del Figlio, «di gran lunga il più augusto è il primogenito di ogni creatura». Egli «in virtù dell'essere presso Dio, per primo trasse a sé la divinità divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono dopo di lui»¹⁷⁶. In questo momento la comunicazione dei

¹⁷⁶ ClO. II, 2,17.

misteri divini avviene in modo del tutto spirituale perché le creature coinvolte sono tutte prive di materialità. All'interno di tale rivelazione - che è del tutto connaturale alla natura divina - Origene intravede la comunicazione di alcuni dei misteri divini e soprattutto la conoscenza di quelle *epinoiai* del Figlio che spiegano di fatto l'atto rivelativo. Esse afferiscono a quelle che possiamo definire vere e proprie relazioni intradivine.

L'alessandrino spiega, infatti, che lo stesso Figlio ha due *epinoiai* principali: Sapienza e Logos. Il primo identifica «il sussistere della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti», il secondo invece connota «la comunicazione agli esseri dotati di Logos di ciò che è contemplato». Accanto ad esse, questi però presenta altri aspetti che sono tra loro via via meno importanti rispetto a quelli sopra descritti per cui non bisogna meravigliarsi «se nel Salvatore, che come si è visto in precedenza, è molti beni, ve ne sono di quelli che, secondo l'aspetto, vengono in primo, in secondo e in terzo luogo»¹⁷⁷.

Mentre Dio è assolutamente semplice, dunque, il Salvatore è molti beni, molte *epinoiai*. Esse sono l'oggetto della rivelazione divina in quanto intersecano indissolubilmente anche la realtà umana. Di conseguenza anche la rivelazione delle *epinoiai* del Figlio esprime qualcosa dell'uomo. Ce ne accorgiamo subito, quando il nostro autore esprime la ricchezza dei predicamenti del Figlio.

«[119] Dio, quindi, è assolutamente uno e semplice; il Salvatore nostro, invece, siccome Dio lo ha posto come propiziazione e primizia di ogni creatura (Rm 3,25), a causa di questi molti beni, diventa molte cose e forse tutte le cose, per cui ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata (Rm 8,21). [...]»

[123] Una volta raccolte le denominazioni del Figlio, ci si deve chiedere quali di esse siano sopravvenute, perché certo non sarebbero state tante né tali, se i santi avessero perseverato nello stato di beatitudine in cui avevano incominciato. Forse sarebbe rimasto unicamente Sapienza, for-

177 CIO I,19,III-112.

se anche Logos o forse anche Vita e, in ogni caso, Verità, ma non certamente le altre che egli assunse per causa nostra. [...]

[124] Occorre tuttavia chiedersi se, dal momento che egli in quanto è Sapienza, ha in sé un complesso di teoremi, non riservi a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene “dopo” di lui¹⁷⁸.

La rivelazione divina rispecchia dunque la dimensione di creaturalità dell'uomo. E questo sempre. Sia nello stato della seconda creazione - quella macchiata dal peccato ed inficiata dalla materialità - ove a seconda della condizione dell'uomo il Figlio assume delle *epinoiai* particolari che non avrebbe assunto se non per venire in contro alla sua indigenza. Sia nello stato della prima creazione - solo spirituale e senza materialità - nella quale il Figlio-Sapienza riserva «a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene “dopo” di lui». Ciò conferma - come annunciato all'inizio del contributo - l'interpretazione della rivelazione divina nell'ambito della scuola alessandrina, sempre contemporanea alla rivelazione dell'umano. Su questo Origene, ricevute le acquisizioni dei suoi predecessori, le esprime con una chiarezza mai prima manifestata¹⁷⁹.

2. *La rivelazione nella seconda creazione: le incarnazioni del Verbo*

L'atto rivelativo, ricostruito da Origene in una condizione prelapsaria, deve tuttavia conformarsi alla condizione di materialità in cui l'uomo si trova a vivere dopo la sua caduta, frutto del peccato di allontanamento da Dio. In tal senso lo schema rivelativo resta sostanzialmente lo stesso. Con la differenza però che bisogna tener conto di quella *σάρξ* che inevitabilmente - per una mentalità platonizzante come quella dell'alessandrino e dei suoi predecessori - è ostacolo alla comunicazione della realtà divina, la cui natura è spirituale. Punto di

¹⁷⁸ Clō I, 20,119-124.

¹⁷⁹ Prin 4,2,7.

partenza resta dunque sempre il Figlio, questa volta nella sua condizione incarnata.

«Pertanto grazie alla funzione intermediaria di questa anima fra Dio e la carne (infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio. Infatti per quella sostanza intermedia non era contro natura assumere un corpo; e neppure era per lei contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da parola sapienza e verità. [...] Per tal motivo in tutta la scrittura la natura divina è designata con appellativi umani, e la natura umana è fatta oggetto dell'onore di appellativi divini»¹⁸⁰.

Non sorprende osservare in Origene - al pari di Clemente - come la necessaria mediazione tra il mondo spirituale e quello materiale sia realizzata dalla persona del Figlio di Dio. Come non sorprende che elemento cardine di tale mediazione - al pari di Clemente ed anche di Filone - sia l'anima umana, unica capace di accogliere il divino, unica a poter mediare tra la dimensione spirituale e quella materiale. Proprio mediante l'anima di Cristo il nostro autore può predicare *ante litteram* una vera e propria *communicatio idiomatum* per la persona di Cristo e può riconoscere in essa la possibilità di essere *ponte* tra la realtà materiale e spirituale che permetta ciò che Filone aveva definito *migrazione*¹⁸¹ e Clemente *innalzamento*¹⁸².

Medesima mediazione viene predicata dal nostro autore per il testo sacro con una terminologia che ricalca pienamente quella dell'incarnazione nella persona di Cristo tanto che la stragrande maggioranza dei commentatori dell'alessandrino non hanno mai esitato a considerare quest'ultima come un'incarnazione al pari di quella della persona

¹⁸⁰ Prin 2,6,3.

¹⁸¹ *Migrat.* 2,12.

¹⁸² *Strom.* 6,126,3-4.

di Cristo¹⁸³: «come dunque c'è una parentela tra le cose visibili e le cose invisibili, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e questo mondo consta dei loro legami, così dobbiamo credere che anche la Sacra Scrittura consta di elementi visibili e invisibili: per così dire come di un corpo, cioè la lettera che si vede; di un'anima, il senso che si coglie all'interno della lettera; e di uno spirito»¹⁸⁴. La parentela di cui parla il nostro autore è l'essenza di questa mediazione che permette l'interpretazione del testo sacro mediante l'*anagoghé*, equivalente origeniano della *migrazione* filoniana e dell'*innalzamento* clementino.

3. *La natura della rivelazione nella seconda creazione: l'uomo Cristo e l'εἰκὼν del testo sacro*

Una volta riconosciuta la dinamica della rivelazione divina, bisogna però che l'uomo sappia riceverla. Proprio l'atto della comprensione/interpretazione di essa ci aiuta a inquadrarla ancora meglio. E questo perché tale atto ci aiuta a connotare quella natura umana che rischia di comprendere la dimensione dello spirituale confondendola con quella materialità nel quale esso si è incarnato per potersi comunicare a lui. È più facile in tal senso mal interpretare la realtà divina incarnata che comprenderla correttamente, come fu difficile per i contemporanei di Gesù riconoscerne la divinità. E questo perché «altro era quello che in lui si vedeva, altro quello che si comprendeva - giacché la vista della carne in lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità»¹⁸⁵.

Al pari, anche per la Scrittura, la vera difficoltà dell'interpretazione sta nel cogliere la dimensione divina - spirituale - in parole uma-

183 Per uno *status quaestionis* su questo argomento e la sua discussione rimandiamo a: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma, 2012.

184 HomLev V,1. Su questo argomento si veda anche Prin IV, 2, 4.

185 HomLev I, 1.

ne, che sono materiali. Ecco perché l'atto interpretativo si configura come *anagoghé*, *risalita* del senso, che da un significato materiale si innalzi al senso autentico che è del tutto spirituale: un processo che è chiamato a «trasformare il vangelo sensibile in spirituale»¹⁸⁶. Come la σάρξ di Cristo velava la sua divinità nella sua vita terrena, così anche la sacra Scrittura è velata «nelle apparenze dei testi storici, della legge, dei profeti e degli altri concetti», tanto che Origene afferma che «le realtà celesti e il regno dei cieli sono iscritti come in immagine nelle Scritture (ὥσπερ ἐν εἰκόνι γέγραπται ταῖς γραφαῖς)»¹⁸⁷.

Il parallelismo *sembrerebbe* perfetto: come Cristo, anche la Scrittura ha un corpo, un'anima e uno spirito. E come le realtà divine sono velate in Cristo dalla sua carne, così esse sono nascoste nella Scrittura dalla dimensione del linguaggio dalla caratteristica di immagine. Le categorie di σάρξ ed εἰκόν dunque esprimerebbero allo stesso tempo limite e possibilità di rivelazione nella seconda creazione. *Possibilità*, perché senza tale materialità la dimensione spirituale non potrebbe comunicarsi nel mondo umano decaduto a causa del peccato. *Limite*, perché esse costituiscono una vera e propria limitazione alle possibilità di rivelazione divina. Una limitazione, però, che non è del tutto simmetrica, perché - esattamente come i suoi predecessori - Origene non teme di mostrare il rapporto analogico tra le due realtà, ma non la loro identità:

«Chi sulla base di questi beni, pur innumerevoli, che sono scritti (ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων), mette in evidenza come Gesù possa essere una moltitudine di beni (πλήθος ἀγαθῶν), potrà congetturare quelli che esistono bensì in lui, *nel quale piacque a Dio di far abitare...tutta la pienezza della divinità in forma corporea* (ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς) (Col 2,19), ma non sono contenuti in alcun libro (οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρημένων). Ma a che parlare di "libri", quando Giovanni riferendosi addirittura al mondo intero, dice: *il mondo*

¹⁸⁶ ClO I, 45.

¹⁸⁷ CMt X, 5.

stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero (Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία)? (Gv 21,25)¹⁸⁸.

Punto di partenza è sempre la rivelazione delle *epnoiai* del Figlio. Tuttavia mentre esse sono *totalmente* contenute nella persona di Gesù - Figlio incarnato - non si può dire altrimenti della Scrittura che non può contenerli. La citazione di Col 2,19 amplifica - e definisce - ancora meglio il pensiero origeniano che differenzia in modo netto ed inequivocabile le due forme di incarnazione, il più delle volte affiancate. Esse sono solo analogicamente accostate, ma non costituiscono unità. Cristo e Scrittura, pur essendo incarnati nelle realtà di σάρξ ed εικόν, sono differenziati. Non sembra difficile intravedere la differenza di queste due forme di incarnazione nella presenza dell'*anima di Cristo*, che richiama il discorso sulla connaturalità tra Dio e uomo di tradizione filoniana e clementina.

4. *La natura della Sacra Scrittura: ἐισαγωγή dei misteri divini*

4.1 *La debolezza della realtà creaturale nella rivelazione*

È dunque a questo punto necessario analizzare la realtà della εικόν per comprendere quale incidenza abbia il suo limite all'interno della rivelazione dei misteri divini all'uomo. Dobbiamo in primo luogo osservare che tale limite riguarda ogni realtà del linguaggio umano. Il testo sopra citato ci mostra un'opposizione tra persona di Cristo e scrittura ispirata, che ricorda molto l'opposizione di matrice platonica tra maestro e discepolo¹⁸⁹, perché spesso accade di riscontrare che «ciò che si diceva (τὰ εἰρημένα) fosse al di sopra del loro scritto (ὑπὲρ γραφῆν)¹⁹⁰.

188 Clō I, 60-61.

189 Origine dà chiara dimostrazione di questa conoscenza platonica in CCels VI, 6.

190 CMt X, 16.

Tuttavia l'opposizione origeniana coinvolge anche la dimensione della parola orale. In più di un'occasione infatti egli esprime l'impossibilità o il divieto di esprimere in parole i misteri divini conosciuti. E questo perché «tutto ciò che riguarda la divinità è infatti ineffabile (ἀκατονόμαστα) e deve essere significato (δηλοῦται) a noi, che siamo uomini, con espressioni di carattere umano (διὰ λέξεων ἀνθρωπίνων)»¹⁹¹. Spesso tale situazione è espressa dall'opposizione - anche questa tutta di tradizione alessandrina - tra ascolto e visione.

Questo richiama al limite endemico dell'uomo che fa riferimento alla sua condizione postlapsaria, incarnata nella materialità, connotata dal limite cognitivo del divino: «*non vi è chi comprenda* (Rm 3,11) [...] perché si riferisce che solo dopo aver deposto il corpo terreno egli comprende faccia a faccia (*post deposizione terreni corporis reservatur facie ad faciem intellegere*); invece ora, come dice la Scrittura, *il corpo corruttibile appesantisce l'anima e l'abitazione terrena opprime la mente dai molti pensieri* (Sap 9,15)»¹⁹². Condizione dunque che terminerà solo con l'abbandono del corpo che permetterà una situazione analoga a quella degli angeli¹⁹³. In definitiva per Origene un giorno l'uomo potrà godere la rivelazione divina pienamente, adorandolo «nello spirito (ἐν πνεύματι) che vivifica e non nella lettera (καὶ μὴ γράμματι) che uccide (2Cor 3,6)» e adorandolo «nella verità (ἐν ἀληθείᾳ) e non nei tipi dell'ombra (Eb 8,5) e nelle immagini (μηκέτι τύποις μηδὲ σκιαῖς καὶ ὑποδείγμασιν), - così come anche gli angeli prestano servizio a Dio non già secondo esemplari o un'ombra delle realtà celesti [come gli uomini adorano Dio]¹⁹⁴, ma secondo [realtà] intelligibili e celesti»¹⁹⁵.

¹⁹¹ CIO Frammento XIV.

¹⁹² CRm III, 2, 933 B.

¹⁹³ Cf per es: CIO XIII, 91.

¹⁹⁴ Il testo tra parentesi quadre è stato inserito da noi in quanto omesso nella traduzione di Corsini.

¹⁹⁵ CIO XIII, 146.

4.2 *Λεϊκόν del testo sacro ed i silenzi della Scrittura*

Quest'ultima notazione ci riporta al nostro problema iniziale: quanta incidenza ha la mediazione della εικόν nella trasmissione dei misteri divini? Per Origene è chiaro che «come per le immagini e le statue (ἐπὶ τῶν εἰκόνων καὶ τῶν ἀνδριάντων), le somiglianza non sono assolute (αἱ ὁμοιότητες οὐκ ἐξ ὅλων) rispetto agli originali»¹⁹⁶. Questo non significa che tali immagini non abbiano ricevuto la partecipazione al loro modello, ma che tale partecipazione è limitata e non riesce a riprodurre completamente l'archetipo¹⁹⁷.

Tale degradazione nel caso del vangelo - e dunque più in generale del testo sacro - è coniugata in due aspetti che connotano duplice-mente il silenzio del testo sacro. Esse si manifestano contemporaneamente nel confronto tra il *vangelo temporale* e il *vangelo eterno*:

«c'è una legge che comprende *solo l'ombra dei beni futuri* (Eb 10,1), che sono manifestati da quella legge [quando è] bandita secondo verità, così anche il vangelo, che pure è ritenuto essere alla portata di chiunque vi si applica, ci insegna soltanto un'ombra (σκιά) dei misteri di Cristo. Invece quel vangelo. Che Giovanni chiama *vangelo eterno* (Ap 14,6), che propriamente si chiamerà vangelo "spirituale", presenta chiaramente e "in modo piano" (σαφῶς) a quelli che lo intendono, tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e le realtà di cui erano simboli le azioni da lui compiute»¹⁹⁸.

Il primo aspetto della degradazione dei misteri divini presenti in immagine nel testo sacro afferisce alla loro *modalità di espressione*: quello che abbiamo in precedenza definito il *silenzio del disvelamento*. Il σαφῶς, contrapposto alla σκιά, individua la caratteristica che tutti gli alessandrini riscontrano per il testo sacro e che necessita il metodo

196 CMt X, 11.

197 Su questo Origene è piuttosto esplicito in un frammento pervenutoci del *Comento a Giovanni*: ClO Fr. 6,9.

198 ClO 1,40.

allegorico: l'oscurità. Tale peculiarità - indicata da diversi termini, come per esempio ἱστορία, ῥητὸν, λέξις e γράμμα, - è una forma di protezione dei misteri divini voluta dallo Spirito, ma allo stesso tempo anche una conseguenza di quell'inadeguatezza del linguaggio umano chiamato ad esprimere ὥσπερ ἐν εἰκόνι i misteri divini. Essa pertanto richiede l'*anagoghé* - o anche «metodo della storia»¹⁹⁹ - per condurre al senso spirituale che il testo racchiude in sé. Tale procedimento richiama allo stesso tempo la necessità della figura del maestro che in Origene ha gli stessi connotati osservati nell'opera clementina.

Il secondo aspetto della degradazione dei misteri divini denunciato da Origene afferisce ai contenuti che il testo può contenere: *il silenzio dell'impossibilità*. Abbiamo già potuto osservare la forte incidenza della polemica di matrice platonica tra oralità e scrittura nel pensiero del nostro autore. Qui egli coniuga semplicemente in una terminologia afferente alla dimensione rivelativa ciò che aveva postulato per la natura del testo sacro. Se il vangelo eterno contiene «tutte le cose (τὰ πάντα) relative al Figlio di Dio in se stesso»²⁰⁰, allora quello temporale ne contiene solo alcune. Infatti nel primo capitolo del *Commento a Giovanni* Origene afferma che il vangelo sensibile si distingue da quello intellegibile e spirituale τῇ ἐπινοίᾳ²⁰¹. Il primo infatti contiene solo quegli aspetti- - i meno rilevanti - che il Figlio di Dio ha assunto per la nostra salvezza, quei πολλὰ τῆς τάξεως καὶ τὸ τέλος²⁰² che si identificano con i misteri propri dell'incarnazione di Cristo, ma che non possono coincidere con i τὰ πάντα περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ²⁰³.

Di conseguenza l'*immagine* dei misteri divini che sono contenuti nel testo sacro non rappresenta una finzione rispetto alla verità di questi, ma connota la *forma* e il *contenuto* della loro partecipazione ad

199 CCels V, 29.

200 ClO I, 40.

201 ClO I, 44.

202 ClO I, 224.

203 ClO I, 40.

essi. Non si può comprendere tale partecipazione se non mediante la dottrina delle *epinoiai*, che rende ragione delle due differenze che il nostro autore aveva postulato tra il vangelo eterno e quello temporale. Il superamento di quest'ultimo non consisterebbe, dunque, nella sola *claritas* dei misteri ora nascosti, ma anche nella quantità e qualità di quelli superiori, sottratti al vangelo temporale in quanto contemplabili solo nell'eterno futuro.

4.3 *La sacra scrittura εἰσαγωγή dei misteri divini*

Naturale conseguenza di questo pensiero è una svalutazione della natura della Scrittura ridotta dal nostro autore a mera *introduzione* dei misteri divini. Sorprenderebbe la presenza di tali affermazioni nell'opera origeniana, soprattutto per la grande importanza che egli dà al testo sacro e per la frequentissima esaltazione di esso. Sorprende però meno se leggiamo l'opera del nostro autore all'interno di un itinerario che coinvolge anche i suoi predecessori alessandrini. Per questo, al pari del χρησμός filoniano e del σύντομος clementino, Origene definisce la scrittura come semplice εἰσαγωγή dei misteri divini:

«Riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente. La Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. [...] Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi (στοιχεῖα τινα ἐλάχιστα) e un'introduzione affatto sommaria (βραχυτάτας εἰσαγωγὰς) rispetto alla totalità della conoscenza»²⁰⁴.

²⁰⁴ Cio XIII, 26-30.

La consueta citazione di Gv 21,25, come anche quella di 2Cor 7,14 confermano il percorso delineato fino a questo momento rispetto all'impossibilità prima della scrittura, ed in generale del linguaggio umano, di contenere la rivelazione. Lo stesso uso del verbo *χωρέω* - tanto caro alla riflessione filoniana - sottolinea un'impossibilità legata alla dimensione creaturale, impossibile da valicare. Proprio tale dimensione connota il testo sacro - in piena coerenza con tutta la tradizione alessandrina fin'ora analizzata - come contenitore degli *στοιχεῖα*, elementi basilari della rivelazione divina, «i primi elementi della verità (*τὰ στοιχειωτικά τῆς ἀληθείας*) e ciò che raggiunge chi è ancora uomo»²⁰⁵.

5. *La figura del διδάσκαλος*

Superare tale orizzonte - andare oltre la conoscenza della scrittura ispirata - è possibile per il nostro autore, ma solo a patto si superare quella condizione umana limitante che frena l'uomo nella ricezione della comunicazione divina. Si tratta in altri termini di «contemplare la verità al modo degli angeli, oltre quanto è concesso agli uomini»²⁰⁶. O forse di «trovare anche un cuore idoneo e capace, per la sua purezza, dell'intelligenza letterale della spiegazione in parabole, in modo che venga scritta in essa nello Spirito di Dio vivente (cf. 2Cor 3,3)»²⁰⁷.

In tale affermazione Origene, ancora una volta, conferma il suo pensiero a quello dei suoi predecessori. Ammettere la possibilità di un cuore umano che possa ricevere/contenere quei misteri divini che la scrittura sacra non può contenere significa ammettere la superiorità della dimensione umana su quella scritturale. Situazione postulata per Cristo nella sua incarnazione, condizione, però, ancora troppo singolare per poterla applicare a tutti gli uomini. Con questa afferma-

205 Clō XIII, 34-36.

206 Clō XIII, 42.

207 CMt XIV, 12.

zione, invece, il nostro autore conferma che la dimensione dell'anima sia potenzialmente maggiormente *capax Dei* rispetto alla Scrittura. Lo conferma la realtà dell'anima umana di Cristo, e di ogni anima umana - simboleggiata dal cuore umano²⁰⁸ - che proceda ad una purificazione di se stessa per ricevere quegli insegnamenti dello Spirito che non possono essere rivelati da parola umana²⁰⁹, voce o scritto che sia²¹⁰. Proprio tale accesso alla dimensione dello Spirito - riservata ai soli «puri di cuore» - permette al credente un rapporto diretto con Cristo, con il Maestro, che scavalca la dimensione della Scrittura, fosse anche la Scrittura ispirata²¹¹.

Si staglia in questo modo, nel pensiero di Origene una figura analoga a quella del νόμος ἔμψυχος filoniano o dell'ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου clementino. Per Origene si tratta dei profeti, o di Giovanni Battista, o dello stesso Paolo. Tutti esempi di persone che hanno dimostrato una conoscenza superiore a quella della Scrittura e che incarnano la funzione di διδάσκαλος. Questi per il nostro autore è il garante della διδασκαλία, funzione collocata «sulla scia dei ministeri carismatici della profezia e dell'apostolato», «vera erede delle prerogative e delle funzioni che nelle chiese primitive erano appannaggio dei ministri itineranti e missionari»²¹². Questi incarna il ruolo di una vera e propria «gerarchia spirituale o della perfezione che almeno con-

208 Per Origene il cuore è il luogo antropologico dove si manifesta la somiglianza dell'uomo con Dio e dove può avvenire la contemplazione delle realtà divine. Esso in definitiva si può identificare con il νοῦς umano (cf. H. Crouzel, "Le coeur selon Origène", in *BLE* 85 (1984), 6-7; C. L. Rossetti, "Sei diventato Tempio di Dio": il mistero del Tempio e dell'abitazione divina negli scritti di Origene, Roma 1998).

209 Princ II, 7, 4.

210 CRm VII, 6.

211 Clo Fr. XCIII.

212 G. Bendinelli, "Il didaskalos origeniano tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale", in *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L. F. Pizzolato e M. Rizzi, Vita e pensiero, Milano, 2001, 191.

cettualmente tende a contrapporsi agli uffici gerarchici veri e propri, essendo doni trasmessi non per via sacramentale-istituzionale, ma carismatica»²¹³. Questi è chiamato, mediante l'esercizio della «metodologia scolastica»²¹⁴ delle scuole pagane greche - che prediligono l'insegnamento orale a quello scritto - a far crescere ogni discepolo, esercitando simultaneamente quella prudenza nel parlare che incarna, anche in se stesso, quel silenzio che è costante di tutta la rivelazione nel mondo caduto nella materialità.

6. *Qualche conclusione: la coerenza con la tradizione alessandrina ed il sorprendente silenzio di Origene*

Dopo questo articolato itinerario le conclusioni di Origene non *sembrerebbero* così lontane dall'impostazione del suo pensiero. Eppure colpisce nella lunga e particolareggiata analisi sul nostro autore come questa concezione, pur così coerente con la tradizione alessandrina, sia veramente solo accennata ed affiancata da una quantità enorme di testi che *sembrerebbero* contraddirla. Più che il *silenzio dell'impossibilità*, il *silenzio del disvelamento* o quello degli *interpreti*, colpisce qui di gran lunga di più il *silenzio di Origene*. La sua capacità, cioè, di nascondere tale concezione alla luce di una valutazione del testo sacro mai prima di allora così valorizzata nel mondo cristiano antico. Tali osservazioni - che sembrerebbero come osserva Simonetti «*prima facie paradossali*»²¹⁵ - sembrano spiegarsi tuttavia proprio alla luce di questa valorizzazione. Rimarcare, infatti, la *concezione tradizionale alessandrina* di un testo sacro dai contenuti limitati e introduttivi, non avrebbe certamente aiutato quell'operazione di centratura e valo-

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ Per una prima analisi su questo si veda L. Perrone, "Quaestiones et responsiones" in Origene: Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica.

²¹⁵ M. Simonetti, Introduzione in E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA, Roma, 2012, 13.

rizzazione della Scrittura che è indubitabilmente al centro della vastissima e profondissima opera di Origene. Per questo tale opera non può che sintetizzarsi con quel paradosso che forse più di tutti la connota come interpretazione di un medesimo passo biblico (cf. 1Cor 4,6): da un lato l'invito allegorico ad andare *oltre ciò che è scritto*, dall'altro il monito alla luce della presenza del maestro di *non andare oltre ciò che è scritto*.

IV. Alcune conclusioni: la rivelazione divina avanzante da silenzio in silenzio

La conclusione di questo complesso itinerario richiederebbe certamente un lavoro a parte che possa rendere conto delle costanti del pensiero dei due autori in merito all'interpretazione del fenomeno rivelativo accanto ad un'attenta analisi delle rispettive differenziazioni. Noi ci limiteremo a rilevare le prime che costituiscono la linea coerente che attraversa il pensiero dei primi tre grandi autori di epoca antica nell'area alessandrina.

A cominciare da Filone, infatti, tutti i nostri autori partono dalla rivelazione come comunicazione della ricchezza della dimensione divina e del limite della natura umana. Rileviamo in tal senso delle espressioni comuni, alcune delle quali attraversano anche il vangelo giovanneo, che sottolineano la sproporzione della forza della parola divina rispetto alla stessa realtà creaturale²¹⁶. La conoscenza di se

²¹⁶ Ci riferiamo per esempio a Filone il quale afferma che «neppure il cosmo intero (ὁ γὰρ κόσμος ἅπας) potrebbe ritenersi (ἂν νομισθεῖν) una dimora degna di Dio» (*Plant.* 8,32.33) o allo stesso Origene che, citando l'apostolo Giovanni, ribadisce che «la Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. Infatti «ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero» (Gv 21,25)» (Cio XIII, 27).

stesso divine dunque punto di partenza per mettersi in condizione di ricevere la rivelazione.

Una rivelazione che, si comprende subito, non può che essere *a misura* dell'uomo e del suo linguaggio creaturale. La riflessione linguistica, così, diventa determinante nei nostri autori per sottolineare la natura simbolica del logos umano, incapace di farsi tramite della totalità dei misteri divini e di renderli in modo chiaro. Emergono dunque rispettivamente nell'orizzonte rivelativo il *silenzio dell'impossibilità* ed il *silenzio del disvelamento*. Essi influiscono in maniera importante sulla definizione della parola ispirata nei nostri autori, che seppur in maniera differenziata, la connotano sempre nella sua dimensione di finitudine. Così il testo sacro è definito da Filone χρησμός, oracolo proporzionato a misura umana; da Clemente σύντομος, sintesi degli elementi primi della conoscenza divina; da Origene εισαγωγή, semplice introduzione dei misteri soprannaturali. Colpisce che nelle tre definizioni dei nostri autori il testo sacro non può che rimandare agli στοιχεῖα²¹⁷, elementi essenziali del linguaggio - *lettere dell'alfabeto* - di cui Platone fa menzione nel mito di Theut riportato all'interno del *Fedro*, testo che costantemente è ritornato nella nostra analisi. Si tratta di quel limite superiore del linguaggio che impedisce una comunicazione più alta di quei basilari elementi di cui esso può farsi portatore.

Così, sembra proprio che la rivelazione divina preferisca come strumento di comunicazione più che suoni, voci e segni, il silenzio. Un silenzio che a questo punto del nostro percorso sembrerebbe più una gabbia che uno strumento di rivelazione. Eppure la rivelazione non termina qui. All'interno del limite creaturale, infatti, l'uomo scopre - ancora rivelazione - di avere anch'egli qualcosa di divino. Ancora parte del processo rivelativo, dunque, l'uomo si riconosce *capax Dei* più dello stesso testo sacro. Si apre, così, in tutti e tre gli autori analiz-

217 E. Drioton, „Τὰ πρῶτα στοιχεῖα”, in *Annales du service des Antiquités d'Égypte* 42 (1943), 169-176.

zati una nuova fase, che riconosce nell'uomo virtuoso un essere capace di Dio al di là del limite dello στοιχεῖον. Emergono così le figure del νόμος ἔμψυχος filoniano, dell'ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου clementino e del διδάσκαλος origeniano. Tutti esempi di categorie di uomini che hanno fatto esperienza personale della rivelazione divina e sono stati progressivamente trasformati da essa.

Con essi la rivelazione dunque supera il silenzio, ma allo stesso tempo sembra comunque rimanere da esso vincolata. I tre autori infatti teorizzano l'esperibilità della rivelazione divina a quel livello, ma non la sua comunicabilità. Così Filone sottolinea che solo le «azioni del sapiente fanno tutt'uno con le Parole di Dio»²¹⁸ perché non è giusto nel parlare di Dio «avvalersi del linguaggio prodotto dagli organi vocali, ma che solo nella propria mente»²¹⁹. Clemente ribadisce che la vita dello gnostico consiste in «opere e parole che proseguono la tradizione del Signore (ἡ ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει)», in quanto «la gnosi [...] non è parola pura e semplice (οὐ γὰρ λόγον ψιλόν)»²²⁰. Origene conferma che «Dio non è il solo essere indescrivibile, ma ve ne sono altri inferiori a lui. Paolo si è sforzato di indicare proprio ciò dicendo: *udì parole ineffabili (ἄρρητα ῥήματα) che non è lecito ad alcun uomo proferire* (2Cor 12,4)»²²¹.

218 *Migrat.* 23,128-129. Continuando Filone conferma il suo pensiero: «La Legge non è nient'altro che la parola divina (νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος) che ordina ciò che si deve fare e vieta ciò che non si deve fare, come dimostra la Sacra Scrittura quando dice: *egli prese dalle sue parole la Legge* (Dt 33,3-4). Se dunque la parola è la legge divina (εἰ τοίνυν λόγος μὲν ἐστὶ θεῖος ὁ νόμος), quando l'uomo virtuoso *mette in pratica* la Legge, *mette in pratica* fino in fondo anche la parola: ecco perché, come si è detto, le parole di Dio sono le azioni del saggio (τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους πράξεις εἶναι τοῦ σοφοῦ)» (*Migrat.* 23,130).

219 *Deter.* 12,38, p. 297.

220 *Strom.* 3,44,2-4.

221 CCels VII, 43.

La sintesi del nostro percorso ci conduce ad affermare che la rivelazione divina procede *da silenzio in silenzio*. Essa sperimenta nella sua prima fase il limite umano e quindi del linguaggio. Nel *silenzio del disvelamento* ella fa esperienza che la parola umana che comunica il divino non può essere compresa letteralmente, ma solo mediante quel metodo allegorico che ne riesce a decodificare la vera natura. L'esperienza del *silenzio del disvelamento* però lascia spazio al *silenzio dell'impossibilità*, piena consapevolezza del limite del linguaggio e dei contenuti che esso non può veicolare. Sembrerebbe questo un silenzio definitivo, ma l'interpretazione alessandrina della rivelazione mostra la possibilità dell'uomo virtuoso di andare oltre tale silenzio e di accedere ad una particolare esperienza divina personale. Anche questa però sembra avere come sfondo un certo silenzio. Esso è espressione dell'impossibilità di comunicazione con parole, e allo stesso tempo della necessità di celare i misteri contemplati per discernere la loro comunicazione. Siamo di fronte questa volta al *silenzio degli interpreti*, dimostrazione che quel silenzio che la rivelazione porta endemicamente con sé è diventato esigenza di coloro che l'hanno ricevuta sempre più profondamente.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

“To exhibit silently”: What Clement of Alexandria leaves unsaid in his *Protreptikos*

Judith L. KOVACS

1. Introduction; 2. The Song of Salvation in the *Protreptikos*; 3. Strategies of Persuasion: Ridicule of Greek Religion; 4. The Argument from Hope of Reward; 5. The Argument from Fear of Divine Punishment; 6. Fear, Hope, and Love in Clement's Other Works; 7. “To exhibit silently”: *Strom.* 1.1.14-15 and the *Protreptikos*; 8. “To reveal while concealing”: Hints of more advanced teaching in the *Protreptikos*; 9. Conclusion: The Many Voices of the Divine Logos

1. Introduction

As Leonardo Lugaresi has shown in illuminating detail, the theme of the *canto*, the Song of the divine Logos, dominates Clement of Alexandria's appeal to potential Greek converts to the Christian gospel in his *Protreptikos*.¹ In this highly rhetorical work Clement provides an exuberant picture of the many-voiced (πολύφωνος) divine Song, which resounds in the harmony of the cosmos, in the human being, and especially in the holy Scriptures:

And this undefiled song — the pillar of the universe and the harmony of all things — extending from the center to the edges, and from the edges to the center, has brought all into harmony. His harmony is not like the music of Thrace, which resembles that of Jubal (Gen 4:21), but is instead in accord with the ancient purpose of God, zealously pursued by

1 Leonardo Lugaresi, “Canto del Logos, dramma soteriologico e conoscenza di fede in Clemente Alessandrino,” in R.Radice and A.Valvo (eds.), *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio* (Milano, 2011), 243-276.

David. And He who was descended from David, and yet is before him, the Word of God, rejecting the lifeless instruments (τὰ ἄψυχα ὄργανα) of lyre and harp, instead bringing the cosmos into harmony, and in particular the microcosm that is man —soul and body — makes music to God on this many-voiced instrument (διὰ τοῦ πολυφώνου ὀργάνου). (*Prot* 1.5.2-3)²

The holy Scriptures, the primary place where the multi-voiced, harmonious divine Song can be heard, are at times loud and boisterous. “The loud trumpet,” Clement says, “collects the soldiers, and proclaims war. ... The trumpet of Christ is the gospel. He has blown it, and we have heard (*Prot.* 11.116.2-3)³. In the *Protreptikos* Clement quotes many booming voices from the “choir of the prophets”, that denounce idolatry and call for repentance⁴. He concludes the *Protreptikos* with an invitation to his audience to join the “jubilant band” of prophets and angels in the song and dance of the divine Logos (*Prot.* 12.119.2; 120.2).

A recent study by Emmanuel Albano reminds us to pay attention to a quite different aspect of Clement’s writings, namely to listen for the silence. In the section on Clement in his *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origen*⁵ Albano’s primary interest is in what Clement has

2 Translations of passages from Clement’s works are my own. To highlight words Clement quotes from Scripture, I print them in italics. The *Protreptikos* is cited from the edition of Claude Mondésert, *Clément d’Alexandrie, Le Protreptique*. (Sources Chrésiennes 2bis), 2 ed., Paris, 2004; the *Stromateis* and *Eclogae propheticae* are cited from the edition of Otto Stählin.

3 See also *Prot.* 8.81.1: “But already the Lord, in His surpassing pity, has inspired the song (μέλος) of salvation, sounding like a battle march.”

4 See especially *Protreptikos* chapter 8 (#77-81). For the prophets as a “choir” see, e.g., 1.2.3; 1.8.2; 8.79.2. The choir, led by the Logos as choir-master (9.88.1) also includes the stars (4.65.1).

5 Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2014. Albano discusses Clement on pages 219-367.

to say about the silence of *Scripture*. But in a first chapter he also considers Clement’s own use of silence. Here Albano distinguishes two kinds of silence: 1) a silence that “does not speak” (*il silenzio che non dice*) — i.e. total omission of topics or words, and 2) a silence that conceals (*il silenzio che nasconde*) — that is diction that both conceals and reveals at the same time⁶.

My aim in this paper is to investigate a specific example of Clement’s use of silence — in other words: what an entity as elusive as silence might actually “sound” like in practice. I shall focus especially on Clement’s *Protreptikos*, which many, though not all, scholars regard as the first part of a trilogy which proceeds to the *Paidagogos* and the *Stromateis*.

The theme in the *Protreptikos* that has attracted the most interest is Clement’s vivid depiction of, and polemic against, Greco-Roman religion.⁷ What I want to highlight here is not what Clement has to say about Greek gods, statues, and mystery rites, but instead how he presents his own Christian religion and its Scriptures⁸. I will begin by outlining the main lines of the Christian message as Clement presents

6 In treating Clement’s own use of silence in chapter 1, Albano considers *Il silenzio che non dice* on pages 231-237 and *il silenzio che nasconde* on pages 223-231, with some concluding remarks on pages 347-351 of the concluding chapter 5.

7 For an illuminating analysis of the structure of Clement’s polemic against Greek religion, poetry, and drama and its classical background, see Thomas Halton, “Clement’s Lyre: A Broken String, a New Song,” in *The Second Century* 3 (1983), 177-199.

8 In “Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria” in *L’apologétique chrétienne gréco-latine à l’époque prénicéenne*, (ed. A. Wlosok; Entretiens sur l’Antiquité Classique 51), Genève, 2005, 69-93, at 75, Annewies van den Hoek points out: “Not only did Clement communicate his thoughts to his audience in a cultivated fashion, presumably pleasing to his audience, but in a reciprocal movement, he also expressed his own thoughts and beliefs more richly through this Classical material. The apologetic discourse and its inherent polemics against idolatry, sacrifice, and oracles thus supported the position of the author himself.”

it in the *Protreptikos* (part 2), and then I will look at three rhetorical strategies he employs to persuade his audience to heed the Song of the Logos and join in the Christian dance (parts 3-5). In part 6 I will then try to imagine what Clement is *not* saying in the *Protreptikos*, by pointing out some significant differences between how he summarizes the Scriptural message in this work and what he says elsewhere, especially in his most important extant writing, the *Stromateis*. In parts 7 & 8, I will reflect on Clement's use of silence, and how it can be "heard" in the *Protreptikos*, in passages where he reveals and conceals at the same time. The essay will conclude in section 9 with a look at Clement's belief that the divine Logos sings in "many voices" and "many modes" and how this affects both his reading of Scripture and his approach to teaching.

2. The Song of Salvation in the *Protreptikos*

In his *Protreptikos* Clement presents in a simple and straightforward way the teaching he finds in the Christian Scriptures. This work is an energetic call to the "Greeks" to desert their ancestral religion and accept the salvation proclaimed in the New Song of Jesus Christ, the divine Logos. The arrival on earth of this consummate Singer, Clement claims, is a dramatic and decisive development in the history of the world: in his incarnation, death, and teaching the divine Word has brought a message of salvation for all people. While his Song, as conveyed in the New Testament, is dramatically new, intimations of it have been heard through the ages, dimly in the words of Greek philosophers and poets, and more loudly and clearly in the sacred Scriptures of the Old Testament.

Clement discusses the specific content of this new Scriptural Song primarily in *Protreptikos* chapters 1 and 8-12, where he focuses especially on three themes. First, the God described in the Christian Scriptures is the good and benevolent creator who has ultimate control over all the forces in our world and all human beings. Secondly, human beings are created in the image of God and destined to have fellow-

ship with God: “The Lord made man as a beautiful breathing musical instrument, after His own image” (*Prot.* 1.5.4)⁹. But because of human sin, especially the fashioning of false images (the Greek gods), the divine image in human beings has become defaced (*Prot.* 10.98.1-3).

Third, the great good news is that the divine Logos has come to restore the defaced image and bring human beings back to God. In chapter 12 of the *Protreptikos* Clement declares in the voice of Christ:

For this is what I am ... this is the concord, this is the harmony of the Father. This is the Son, this is Christ, this is the Word of God ... O all you images (εἰκόνες) not all of whom resemble the model, I desire to correct you with an eye on the archetype (τὸ ἀρχέτυπον), that you may be made similar to me. (*Prot.* 12.120.4)

It is the Christian, Clement asserts, who is now truly “God’s image and also his likeness (Gen 1:26), having become righteous and holy and wise by Jesus Christ, and so far already like God” (*Prot.* 12.122.4). The Song of the Logos, reverberating through Clement’s teaching, invites all to join this happy band.

3. Strategies of Persuasion: Ridicule of Greek Religion

To persuade the Greeks to abandon ancestral custom and become Christians Clement employs three rhetorical strategies. The first, developed in great detail in chapters 2-7¹⁰, is a vigorous demonstration of the inferiority and futility of Greco-Roman religion. Clement castigates the immorality of its supposed gods, the falsity of its divine images, and the immoral character of its rites. He pulls out all the stops in order to ridicule pagan beliefs and practice, coupling this derision with repeated passionate pleas to abandon such great folly¹¹. An

9 See also *Prot.* 12.120.4 and 12.121.1.

10 In chapters 6-7 Clement admits that certain Greek philosophers, and to a lesser extent Greek poets, had some understanding of the nature of the one true God.

11 In “Der Protreptikos des Clemens und des Galens,” in *Studia Patristica* 31

example is the highly rhetorical plea, full of classical allusions, with which he concludes the work:

Let us then avoid custom (συνήθειαν) as we would a rocky headland, or the dangerous Charybdis, or the sirens of myth. It strangles a man, diverts him from truth, leads him away from life; it is a trap, a pit, a seawash, a mischievous winnowing fan. Keep the ship away from that smoke and billow. ... Sail past the siren song; it produces death. ... Bound to the wood of the cross, you shall be freed from all destruction: the Word of God will guide your ship, and the Holy Spirit will cause you to anchor in the harbor that is heaven. ... Come, O madman! Do not lean on the thyrsus, or be crowned with ivy; throw away the bacchic headdress, throw away the fawn-skin; regain your right mind. I will show you the Word, and the mysteries of the Word, using images from your own stories. (Prot. 12.118.1, 4; 119.1).

4. The Argument from Hope of Reward

Clement's second rhetorical strategy is to encourage hope of reward. Time and again he holds out salvation as the reward for conversion, for example:

Believe, and receive salvation as your reward. *Seek God and you soul shall live* (Psa 68:33). He who seeks God concerns himself with his own salvation. (Prot.10.106.5).

(2001), 445-448, at 448, Ulrich Neymeyr calls attention to the aggressive and at times sarcastic tone of Clement's work. He finds that Clement's *Protreptikos* is much more polemical, in both the style and structure of the argument, than that of his near-contemporary Galen, who champions the study of medicine in contrast to the professional study of athletics. To Davide Dainese, in "Il *Protreptico ai Greci* di Clemente Alessandrino. Una Proposta di Contestualizzazione," in *Adamantius* 16 (2010), 256-285, esp. 257 and 259, the particularly fiery and harsh nature of Clement's polemic in the *Protreptikos* suggests that it was composed during a time when Christians in Alexandria were persecuted, specifically the persecution of Septimus Severus in 202.

Beyond assurance of salvation in the present life, Clement emphasizes Christ’s promise of future reward. The reward mentioned most often — from the first chapter to the last — is the promise of ascent to God in heaven. In chapter 1, for example, Clement contrasts the Song of the divine Word with that of famous Greek minstrels, whose songs encouraged worship of pagan idols:

But my Singer is not at all like these — far from it. He has come to destroy our bitter slavery to tyrannical demons. But as he is bringing us back under the mild and benevolent yoke of piety, he summons to heaven those who are cast down on the earth. (*Prot.* 1.3.2)

And, in the work’s final chapter (a text cited above), heaven is presented as the safe harbor:

The Word of God will be your pilot and the Holy Spirit will cause you to anchor in the harbor that is heaven. (*Prot.* 12.118.4)

In another passage Clement combines words from several gospel texts to portray this promised reward:

How, then, am I to ascend to heaven, [Scripture] says (cf. John 14:1-5)? The Lord is *the way* (John 14:6); a narrow way (cf. Matt 7:13) but one that *comes from heaven* (cf. John 3:13). In truth, it is *narrow*, but it leads back to heaven, *narrow* and despised on earth, but *broad* (cf. Matt 7:13), and adored in heaven. (*Prot.* 10.100.1)

Clement speaks of this hoped for heavenly reward in various ways, usually in words taken from Scripture: “immortality” (ἀφθαρσία; Rom 2:7; 1 Cor 15:42-54)¹², “eternal life” (John 3:15)¹³ and, most often,

12 “Immortality” (ἀφθαρσία) is promised in *Prot.* 9.86.2; 10.106.2; 11.114.4. and 12.120.2-3. In *Prot.* 10.106.2 Clement refers to the “medicine of immortality” (τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας).

13 See *Prot.* 1.9.3; 11.114.2. Apparently Clement has in mind verses from the Gospel of John that speak of ζωὴ αἰώνιος (e.g. John 3:15, 16, 36; 17:2-3), although as Iliari Ramelli points out, in “Stromateis VII and Clement’s Hints at the Theory of *Apokatastasis*,” in *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the*

“the kingdom of the heavens” (Matt 4:17 and often in Matthew):

God’s chosen instrument loves mankind. The Lord pities, teaches, exhorts, admonishes, saves, protects, and promises us the *kingdom of the heavens* (Matt 4:17) as abundant reward for our schooling. And the only benefit he reaps from these labors, is this: that we are saved. (*Prot.* 1.6.2)¹⁴.

5. The Argument from Fear of Divine Punishment

Even more prominent is the third strategy of persuasion: the argument from fear of divine judgment. The following is one of many examples of Clement’s use of this strategy:

Mortals, you have God’s promise of grace. And you have heard, on the other hand, the threats of punishment. It is by these that the Lord saves, training men by fear and by grace. Why do we delay? Why do we not avoid punishment? ... *Behold*, Scripture says, *I have set before you death and life* (Deut 30:15). The Lord tries you, so that you will choose life. Like a father, he counsels you to obey God. ... *If you refuse and are not willing, the sword and the fire shall devour you ... for the mouth of the Lord has spoken this* (Isai 1:19; *Prot.* 10.95.1-2)

To a reader who knows Clement primarily from his *Stromateis*, such forthright promotion of fear as a motivation for worshipping the Christian God can be startling. But appeals based on fear figure prominently in the *Protreptikos*, beginning in chapter 1 and emphasized especially in chapters 8-10.

To promote fear of divine judgment Clement uses examples from Scripture, especially the Old Testament. In the passage from chapter

Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010) (Matyas Havrda, Vit Husek, and Jana Platova, eds.), Leiden, 2012, 239-257, Clement uses a different Greek word s for “eternal” (αἰδιος).

- 14 Other references to the “kingdom of the heavens” include *Prot.* 9.87.3, where Clement quotes a word of Jesus from Matt 4:17, and 9.82.4; 10.99.4; 11.116.1-2.

to just cited he quotes from Deut 30:15. In chapter 1 he adduces examples of divine judgment from Exodus:

[Let] us run to the Lord, the Saviour, the Lord who now and always exhorts us to be saved, as He did by signs and wonders in Egypt (Exod 7:3; 3:2) and in the desert, both through the bush (Exod 3:2) and the cloud (Exod 13:21; 14:24), which, by the grace of divine love, followed the Hebrews like a servant. By the fear which these inspired He exhorted those whose hearts were hardened. ... Sometimes [the Lord] rebukes, and sometimes He threatens. To some he chants a dirge, to others He sings. In like manner a good doctor treats some of his patients with poultices, some by applying pressure, some with infusions of water. One he treats with the knife, another with cautery, another by amputation, if it is at all possible to heal the patient as a whole or in part (*Prot.* 1.8.1)

Here Clement understands the burning bush seen by Moses and the cloud that accompanied the Israelites in the wilderness as designed to awaken the fear of God. In the continuation of this passage in *Prot.* 1.8.3 Clement articulates a theme that will be heard repeatedly in the *Protreptikos*: that the salvific Song of the divine Logos has “many voices” (πολυφωνός) and “many modes” (πολύτροπος)¹⁵.

The promotion of fear as a strategy to bring about conversion is especially pronounced in chapters 8-9. Clement begins chapter 8 with the assertion that “The divine Scriptures and wise rules for life form the short paths to salvation (γραφὰὶ δὲ αἱ θεῖαι καὶ πολιτεῖαι σώφρονες σύντομοι σωτηρίας ὁδοί)” (*Prot.* 8.77.1)¹⁶. He proceeds to quote verses from the prophets¹⁷ to demonstrate that, as all-powerful, awe-in-

15 For discussion of this theme, see Part 9 below.

16 Albano, in a discussion of this text in *I silenzi*, chapter 4: “La sacra Scrittura come ΣΥΝΤΟΜΟΣ dei misteri divini (pages 339-345, at 344-35), argues that according to Clement the sacred text cannot contain the entire riches of *gnosis*: “Esso, proprio come la fede, non può contenere tutta la ricchezza della *gnosis*.”

17 It is interesting that in *Prot.* 8.77.2 Clement begins this section with a text from *Sibylline Oracles* 3 (Preface ll. 28-35), which he presents as among the “prophets”.

spiring creator, the biblical God has ultimate control over the whole world and all of humanity:

Jeremiah the all wise prophet ... portrays God for us: *I am, he says, a God who is near and not far away. If a person does something in secret, will I not see it? Do I not fill the heavens and the earth, says the Lord* (Jer 23:23-24)? And again [the Holy Spirit] speaks through Isaiah: *Who will measure the heaven in the span of the hand or the whole earth with a hand* (Isa 40:12). Behold the magnificence of God, and be filled with amazement. Let us worship Him of whom the prophet says, *Before your face the mountains shall melt, as wax melts before the fire!* (Isai 64:1-2). This, the prophet says, is the God *whose throne is heaven, and His footstool the earth* (Isa 66:1). And *if He open heaven, you will be seized with trembling* (Isa 66:1). (Prot 8.78.2-3)

After this Clement presents a loud chorus of prophetic voices that predict God's judgment on idolaters, including the following:

Now do you want to hear as well what this prophet says about idolators? *And they shall be spread before the sun and their carcasses shall be food for the birds of heaven and the wild beasts of the earth; and they shall rot under the sun and the moon, which they have loved and served; and their city shall be burned down* (cf. Jer 8:2; 41:20; 4:26)¹⁸. He says further that (along with these) the elements and the cosmos will be destroyed. *The earth, he says, shall grow old, and the heaven shall pass away; but the word of the Lord endures forever* (Isa 51:6; 40:8). (Prot. 8.78.3-4).

This bleak scenario is followed by a proclamation of divine judgment from Deut 32:39: *Behold, behold, that I Am, and there is no other God beside Me. I will kill, and I will make to live; I will strike, and I will heal; and there is none who shall deliver out of My hands* (Prot. 8.79.1). Then he appeals to "the whole prophetic choir" and quotes from Amos¹⁹ and Isaiah a frightening array of oracles that describe

¹⁸ Clement here attributes verses from Jeremiah to Isaiah.

¹⁹ In this context Clement quotes from Amos 4:13; Isa 45:19-20, 21-23; 40:18-19; 10:10-11, 14. G. W. Butterworth, in his edition: *Clement of Alexandria, The*

in graphic terms the divine judgment on idolaters, concluding with Isa 10:14: “Once more he says, *The Lord will shake the cities that are inhabited, and grasp the world in His hand like a nest* (Prot.8.79.2-6)”.

In the next paragraphs Clement uses words from Proverbs, Jeremiah, and Deuteronomy to describe the alternative to destruction: it is to embrace Wisdom — that is the divine Logos — and worship the Lord God of Israel²⁰. This is the way to escape divine anger as David the Psalmist declares:

Embrace understanding, you mortals, as the blessed psalmist David says: *Lay hold of the lesson, lest the Lord become angry and you perish from the way of righteousness, when His wrath is suddenly kindled* (Psa 2:12). (Prot. 8.80.5)

After a quotation of Paul’s denunciation of Greek idolatry in Rom 1:21-25 chapter 8 concludes with an even more radical oracle that predicts God’s judgment on the whole cosmos:

Here again the prophet speaking: *The sun will be eclipsed, and the heaven be darkened; but the Almighty will shine forever. And the powers of the heavens will be shaken, and the heavens, stretched out and made taut, will be rolled up like parchment* — for these are the prophetic expressions — *and the earth will flee from the face of the Lord* (Isa 13:10; Ezek 32:7)²¹. (Prot. 8.81.4)

Clement continues this fear-inducing strategy in chapters 9 and 10. At the beginning of 9 he emphasizes the abundance of Scriptural

Exhortation to the Greeks & The Rich Man’s Salvation (Loeb Classical Library), London, 1919, 177, n. h, points out that Clement wrongly attributes Amos 4:13 to Hosea.

20 In Prot. 8.80.1-4 Clement quotes Prov 8:22; 2:6, 9, 11; Jer 10:12; and Deut 6:4, 13.

21 Mondésert, *Le Protreptique*, 148 n. 1, calls this text “a pot-pourris de texts scripturaires” and points to the following possible sources: Isai 13:10; Ezek 32:7; Matt 24:29; Isa 34:4; Psa 103:2; Joel 2:10. He mentions also the suggestion of Strählin *ad loc* that Clement has taken the whole passage from the *Apocalypse of Peter*. In paragraph 81 Clement also quotes Gen 1:1 and Psa 4:2.

references to divine punishment: “I could adduce ten thousand Scriptures of which *not one tittle shall pass away* (Matt 5:18) without being fulfilled” (*Prot.* 9.82.1). This is followed by citations from Isaiah, Proverbs and Hebrews²². Applying these texts to his audience, Clement pleads with his hearers to imitate Moses in his fear of God:

Now given that Moses confesses that he was filled with *fear and trembling* (Heb 12:21; Deut 9:19) when he heard the word [of God], are you not afraid when you hear the voice of the divine Word? Are you not anxious? Are you not made fearful and eager to seek instruction — that is, for salvation — dreading wrath, loving grace, eagerly pursuing hope so as to escape judgment? (*Prot.* 9.82.2-3)

Urgent exhortations continue in chapter 10.

6. Fear, Hope, and Love in Clement’s Other Works

I have quoted a large number of passages from the *Protreptikos* to make clear how unabashedly this work advocates fear of divine judgment and punishment, along with hope of reward, as motivations for accepting the Christian faith. Numerous discussions of fear in Clement’s other works indicate that he has more to say on this subject, and that his view is more complex.

In both the *Paidagogos* and *Stromateis* Clement discusses fear as a religious motivation in response to unnamed opponents who had raised questions about Old Testament judgment texts, perhaps some of the same texts he had himself quoted with enthusiasm in the *Protreptikos*. Now he wrestles with how to interpret these references to divine punishment and seeks to clarify the role of the fear of God in Scripture and in the Christian life. In *Paidagogos* book I, chapters 7-8, Clement responds to anonymous opponents who had raised questions about the divine punishments described in the Old Testament:

²² In *Prot.* 9.82.1-3 Clement quotes from Isa 1:20; Prov 3:11 and Heb 12:21 (= Deut 9:19).

At this stage some rise up saying that the Lord, by reason of the *rod*, and *threats*, and the *fear*, is not good; thus misapprehending, as it seems, the Scripture which says, *And he that fears the Lord will turn to his heart* (Sir 21:6). And most of all, they are oblivious of His love in that for us He became man (cf. John 3:16). (*Paid* 1.8.62.1)

Clement's response to these opponents reiterates the argument about the instructive value of fear of divine punishment made already in the *Protreptikos*²³, but now Clement adds a reminder of the supreme act of divine love revealed in the incarnation.

In this context Clement formulates a general hermeneutic of Scripture to explain the difference in emphasis between Old Testament and New: it is the wise plan of the divine Logos, he argues, to first train humans to serve God through *fear* until they are ready for the higher knowledge that God is to be sought purely out of *love*:

Who, then, would train us in a more loving fashion than He? Formerly the ancient people had an old covenant, and the law disciplined the people with fear ... but to the fresh and new people there has been given a new covenant, and the Word has appeared and fear is turned to love. ... For this same Instructor said at that time, *You shall fear the Lord God* (Deut 6:2). But to us He has addressed the exhortation, *You shall love the Lord your God* (Matt 22:37) (*Paid* 1.7.59.1)

As we shall see, Clement sees a similar dynamic at work in the experience of the individual Christian.

Clement returns to the subject of fear in *Stromateis*, book 1, chapters 7-8. “Those who criticize fear,” he writes, “denigrate the Law; and if the Law, they clearly also denigrate the God who gave the Law”

23 See *Paid*. 1.7.61.1 where Clement, citing Deut 18:15-19 and Isa 11:1-4 as prophecies of Christ, says: “Wherefore prophecy equips Him with a rod, a rod of discipline, of rule, of authority; so that those whom the persuasive word does not heal, the threats may heal. And those whom the threats do not heal, the rod may heal; and those whom the rod does not heal, the fire may devour. There shall come forth, it is said, a rod out of the root of Jesse (Isa 11:1).”

(*Strom.* 2.7.32.1). Here he is defending the Old Testament against Christian “sectarians” such as Marcion and followers of Valentinus. But in this passage he also argues on a second front, addressing the ideas of unnamed Greek philosophers, whom he quotes as saying that “fear is an irrational avoidance and a passion”— a definition Von Arnim attributes to the Stoic Chrysippus²⁴. Echoing his earlier theory of a comprehensive, progressive divine pedagogy — according to which God instructs through fear in the Old Testament but through love in the New — Clement uphold the pedagogical value of fear by citing two of his favorite Biblical texts, Gal 3:24: *The Law was our instructor* (παιδαγωγός) *until Christ came* and Prov 1:7: *The Fear of the Lord is the beginning of wisdom* ²⁵:

But since God deemed it advantageous that from the Law and the prophets humanity should receive preparatory teaching from the Lord, the *fear of the Lord* was called *the beginning of wisdom* (Prov 1:7), being given by the Lord, through Moses, to the disobedient and hard of heart. For those whom reason convinces not, fear tames. (*Strom.* 2.7.33.2)

These sections of the *Paidagogos* and the *Stromateis* indicate that the question of fear as a religious motivation was a complicated and pressing one for Clement. Other references to fear, in passages where Clement describes the perfect Christian, whom he calls “the Gnostic”, offer an even starker contrast to his vigorous promotion of fear in the *Protreptikos*. Here, far from advocating fear of punishment and hope of reward as motivations for turning to God, Clement disparages them. For example, in a description of the Gnostic in *Stromateis* book 4, he has this to say about proper motivation for performing virtuous deeds:

24 Ioannes Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1968, vol. 3: 27, prints this text as Chrysippus, fr. mor. 114.

25 Clement also refers to Prov. 1:7 in *Paid.* 1.9.77.1; *Strom.* 2.7.33.4, 35.5; 2.8.37.6, 38.2 and 7.11.70.1. See also the reference to a similar verse in Prov 22:3-4 in *Strom.* 1.27.172.3.

And [the Gnostic’s] work is not the avoidance of evil deeds ... nor is it doing the good either out of fear ... nor yet because of hope for a promised reward Instead, doing good deeds because of love, and because of the good itself, is the choice of the Gnostic. (*Strom.* 4.22.135.1-4)²⁶

Clement also champions love over fear in his *Eklogai Prophetikai*, here with help from Paul and the Gospel of Matthew:

A person who has advanced from faith and fear to *gnosis* can say *Lord, Lord* (Matt 7:21), but not as a slave would say this. He has learned to say *Our Father* (Matt 6:9) because he has liberated his *spirit from slavery to fear* and has advanced to *sonship* (Rom 8:15). He now venerates from love the one whom he previously feared. For it is no longer from fear that he abstains from things that should be avoided; rather he holds to the commandments through love. *The Spirit himself bears witness*, [Paul] says, when we say *Abba, Father* (Rom 8:16). (*Ecl. pr.* 19.1-2)

This passage illustrates a point of great importance for Clement’s theology: that the contrast between fear and love is not only a question of proper motivation for virtuous action. It also serves to describe the quality of a person’s relationship with God, the most important subject of all. “God is love” (1 John 4:8, 16), and he can be truly known only by love, by one who becomes like him (*Strom.* 5.1.13.1-2).

7. “To exhibit silently”: *Strom.* 1.1.14-15 and the *Protreptikos*

I have made this detour into Clement’s other works in hopes of forming some idea of what Clement leaves unsaid in his *Protreptikos*, particularly in relation to the role of fear in Scripture and in the Christian life. I want now to return to the *Protreptikos* and the theme of silence.

Emmanuel Albano, in his first chapter of his book on Clement, explores how Clement makes use of silence in his own teaching²⁷.

²⁶ See also the similar passage in *Strom.* 4.18.111-114.

²⁷ *I silenzi*, 223-238.

His point of departure is a well-known passage in *Strom.* 1.1.14-15 in which Clement explains his approach in composing this work²⁸. This reads in part:

In rekindling [my fading memories] by means of these notes (ὕπομνήμασι) some things I deliberately omit, making an informed selection, because I am afraid to write things I have refrained from speaking, not that I grudgingly withhold anything — for this is forbidden — but in fact because I fear for my readers, that they might somehow slip and fall and that I will be convicted (in the proverbial phrase) of handing a sword to a child. ... There are some points on which my work will speak allusively (ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή); while it will stop to discuss certain topics, others it will only mention. It will attempt to speak imperceptibly, to reveal while concealing, and to exhibit silently (πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα.) (*Strom.* 1.1.14.3-15.1)

As Professor Albano has noted: Clement here distinguishes two types of silence: 1) a silence of omission (*Il silenzio che non dice*; and 2) a silence that conceals and reveals at the same time (*il silenzio del disvelamento*). My argument in this paper is that the pedagogical strategy Clement makes explicit in *Stromateis* 1 is already evident in his *Protreptikos* — if to a lesser extent. Although this work is written in a very different genre and contains no statements about concealment or secret traditions such as are found in the *Stromateis*²⁹, Clement clearly omits important features of his understanding of the Christian message, as we have seen in the case of his vigorous and unqualified promotion of fear and hope as motivations for becoming

28 *Ibid.*, 223-231.

29 For example, in *Strom.* 1.1.13.1-2, 14.2.3; 4.2.4; 5.19.3-20.1; 5.9.56.1-10.60.1-66.4; 7.9.53.1-6. In the *Protreptikos* Clement does make one reference to silence in Scripture in *Prot* 1.10.1, where he interprets the dumbness of John the Baptist's father Zechariah in Luke 1:20 by saying that divine Logos will "break the silence of the prophetic secrets".

Christians — a point he significantly qualifies in the *Stromateis* and *Eklogai prophetae*.

Though worthy of note, this omission is not surprising, considering what Clement says about how the divine Logos has devised a complex system of progressive education, in which he is to be imitated by the Christian master such as Clement himself³⁰. In what is at least in part a self-description, Clement presents the Gnostic teacher as an “image” of the divine Logos, who imitates the divine plan (οἰκονομία) of salvific education:

The Gnostic, who considers the benefit done to his neighbor as his own salvation, would rightly be called a living image (ἄγαλμα ἔμψυχον) of the Lord, not because of the character of his physical form but because he symbolizes the Lord’s power and because of the similarity of what he proclaims. (*Strom.* 7.9.52.3)

One way the Gnostic master copies the pedagogy of the divine Logos is by carefully arranging the order of his curriculum. The Logos provided a model for this when he gave the books of the Old Testament, and also Greek philosophy, as preparation for the gospel (*Strom.* 1.5.28.1-3). Similarly, a Gnostic teacher such as Clement must adapt his lessons according to the readiness of each student, following the Logos who “educates the Gnostic by mysteries, the believer by good hopes and the hard of heart by corrective discipline” (*Strom.* 7.2.6.1). Clement speaks often of the believer’s need for gradual progress (προκοπή). A major theme in the *Stromateis* is that Christians must move from πίστις to γνῶσις, from elementary lessons to a deeper and more philosophical understanding of the Scriptures (*Strom.* 5.4.26.1-5; 5.10.61.2; 7.10.55.1-6).

30 For a fuller discussion of Clement’s views on divine and human pedagogy, see my article, “Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria,” in *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 3-25. See also Albano, “Rivelare e tacere, Parte 1” and *Ibid.*, “Parte II: Le mediazioni della rivelazione,” in *Augustinianum* 56 (2016), 301-330.

This pedagogical theory goes a long way, I think, to explain how Clement can make such vigorous use of the arguments from fear of punishment and hope of reward in the *Protreptikos*, only to argue in the *Stromateis* and *Eklogai Prophetikai* that these are inferior motivations that must give way to a pure, disinterested love for God. Further, regarding Clement's silence on this point in the *Protreptikos* it is also worth remembering a passage in the *Stromateis* in which he goes so far as to say that the Gnostic teacher, out of loving concern for the development of each student, might even be called on to lie:

Whatever [the Gnostic] has in mind, that is also on his tongue — to those who by virtue of their assent are worthy to hear it For he thinks what is true and also speaks it, except, on occasion, in a medicinal way, as a doctor does to those who are sick, he will lie or speak an untruth ... for the deliverance of those who are ill. (*Strom.* 7.9.53.1-2).

In addition to the silence of omission, Prof. Albano identifies a second type of silence mentioned by Clement in *Strom.* 1.1.14-15: using language that reveals and conceals at the same time. Clement says he will “speak imperceptibly, reveal while concealing, and exhibit silently” (πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα). One interpretation of what he means by this is that it refers to dropping hints of more advanced teaching, in order to prepare for what follows and encourage the more perceptive reader to seek further. Clement speaks explicitly of dropping such “hints” or “seeds of truth” at the beginning of *Stromateis* 4:

Let these notes (τὰ ὑπομνήματα) of ours ... be of varied character — and as the name itself indicates, patched together — moving constantly from one thing to another, and, as regards the sequence of words, hinting at one thing and demonstrating another (ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμόν μηνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι). “For those who seek after gold,” says Heraclitus, “dig much earth and find little gold.” But those who belong to the truly golden race, in mining for what is akin to them, will find the much in little. (*Strom.* 4.2.4.1-2)

Clement says something similar at the beginning of *Stromateis* book 6, noting that in this book the variegated grains of truth will be sown scatter-shot, like seeds in a meadow, and that they are intended to serve as “kindling sparks” (ζώπυρα) for those who are capable of pursuing *gnosis* (*Strom.* 6.1.2.1-2).

I think Clement is already doing something like this in the *Protreptikos*. Alongside the simple and straightforward presentation of the basic points of Christian faith — the promise of salvation in heaven and the urgency of turning to God in hope and fear — Clement scatters hints of his more advanced teaching — too many for me to enumerate in this brief essay. In the next section I shall focus on brief anticipations of three related themes, comparing what Clement says in the *Protreptikos* with his fuller treatment of these themes in the *Stromateis*.

8. “To reveal while concealing”: Hints of more advanced teaching in the *Protreptikos*

For note well that when the topic is the life that never ever comes to an end, our very words are unwilling to stop giving initiation into the mysteries. (*Prot* 12.123.2).

Thus Clement closes the *Protreptikos*, by indicating that he has more to say. While this may be merely a flowery way of bringing his work to a close, it can also be understood as a hint that encourages his audience to press on to the higher teaching to follow. In the prologue to Clement’s *Paidagogos*, which in the manuscripts follows directly after the *Protreptikos*³¹, Clement distinguishes three phases of the teaching of the divine Logos:

Just as those who have diseases of the body need a doctor, in the same way those whose souls are weak need a trainer (παιδαγωγού) to heal

31 On the manuscript tradition of these two works see Henri-Irénée Marrou, *Le Pédagogue*, Livre 1, Paris, 1960, 92-93.

our passions, and then to bring us to the teacher's house, making the soul pure and able to receive the revelation of the Logos. The Logos in his great love for human beings is eager to perfect us through a salvific progression. Thus he employs an excellent plan for effective instruction, first exhorting (προτρέπων), then training (παιδαγωγῶν), and finally teaching (ἐκδιδάσκων) (*Paid.* I.I.3.3)

The titles Clement gives to his *Protreptikos* and *Paidagogos*, as well as several passages in the *Stromateis*, indicate that he structures his own teaching according to his understanding of the gradual pedagogy of the divine Logos.³² The first stage of Clement's instruction, represented in the *Protreptikos*, consists in exhortation to come to faith in Jesus Christ and accept his gift of salvation. "Salvation", a word repeated again and again in this work, refers primarily to release from sin and the passions and ascent to heavenly reward³³. On occasion, however, Clement mentions knowledge (γνῶσις), especially the knowledge of God, as the goal of the Christian. In *Prot.* 10.100.2-3, for example, he frames his call to conversion as an invitation to know God:

[Man] as man is naturally suited to have close fellowship with God (οἰκεῖως ἔχειν πρὸς θεόν). Just as we do not compel a horse to plow or a bull to hunt but direct each type of beast to the task that corresponds to its nature, so we invite the human being, who is clearly naturally suited for contemplation of heaven — a truly "heavenly plant" (*Tim.* 90a) — to come to the knowledge of God (τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ). Having grasped what is proper, special, and unique to man, in contrast to the other animals, we counsel him to equip himself with provisions sufficient for eternity, namely piety (θεοσέβειαν).

32 In *Strom.* 7.9.52.1-3, for example. Clement asserts that the Gnostic teacher models his instruction on that of the divine Logos. For fuller discussion of this point, see Kovacs, "Divine Pedagogy," esp. 5-7.

33 On promise of heavenly reward see section 4 above; on release from sins, see *Prot.* 9.82.6; 10.99.4; 11.111.1-2; 11.112.4-5; on deliverance from the passions see 10.89.2; 11.115.2.

Several other brief references to “knowledge of God” associate it with worshipping God (*Prot.* 8.81.2; 11.114.1), knowing God’s “ways” (9.85.1), and receiving forgiveness (11.114.5). In the text just quoted from *Prot.* 10.100.3 knowing God is linked to “piety” (θεοσέβεια). Similarly, another passage in the *Protreptikos* defines the “knowledge of the truth” (ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας) — a phrase Clement takes from 1 Timothy — as “piety”:

But the Lord, in His love for human beings, invites all to the *knowledge of the truth* (1 Tim 2:4) by sending the Paraclete (John 16:13). What, then, is this knowledge? Piety (θεοσέβεια). And according to Paul, *piety is profitable in all ways, holding promise for both the present life and the life to come* (1 Tim 4:8). (*Prot.* 9.85.3)

These fleeting references to γνῶσις θεοῦ can be read as hints about teaching Clement will explain later on; they suggest that there is more to salvation than ascent to heaven and escape from punishment. In the *Protreptikos* “knowledge of God” refers primarily to “piety”, that is recognizing and coming to worship the one true God who has revealed himself in the Christian Scriptures³⁴. But Clement keeps silent about further meaning concealed in this phrase, which he will reveal in the *Stromateis*.

In numerous passages scattered through books 4-7 of the *Stromateis* γνῶσις θεοῦ refers to deeper knowledge of, and fellowship with, this God. As “the most important thing” (*Strom.* 7.7.47.3)³⁵, it is the ultimate goal of human life, realized only by the perfect Christian, “the Gnostic”. In an interpretation of 1 Cor 3:1-3, where Paul contrasts “milk” and “solid food”, Clement distinguishes γνῶσις from faith,

34 See, e.g., *Prot.* 10.110.2-3 and 9.85.3, quoted earlier in this section, and *Prot.* 8.81.2 and 11.114.1.

35 Μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. The word γνῶσις, which can have a broader meaning, often stands for γνῶσις τοῦ θεοῦ, since Clement views this as its culmination.

upon which it is built as a superstructure (1 Cor 3:10), and explicates its meaning as “knowledge of the divine power and essence” and as “contemplative vision”:

If therefore *milk* is said by the apostle to be the nourishment of *babes*, while *solid food* that of the perfect (τῶν τελείων; 1 Cor 2.6), then milk is to be understood as catechetical teaching, since it is the first food of the soul, and solid food as the contemplative vision (ἡ ἐποπτική θεωρία)³⁶. For this is the flesh and blood of the Logos (John 6:53), that is a sure grasp of the divine power and essence (κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας). ... For knowledge (γνῶσις) of the divine essence is the meat and drink of the divine Word. (*Strom.* 5.10.66.2-3)³⁷

In *Stromateis* 7.10.55-57 “knowledge of divine things” is described as both the means to, and the result of human perfection:

For in a word, knowledge (γνῶσις) is a perfecting of the human being as human being, whose character, manner of life, and reason are brought to completion through understanding of divine things (διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης). (*Strom.* 7.10.55.1)

To arrive at γνῶσις in this sense requires a long and exacting process of moral and spiritual discipline and intellectual investigation, with the assistance of divine grace:

And it is from this source that knowledge (γνῶσις) is at last entrusted to those fit for it and judged worthy, because much preparation and preliminary training is needed in order to hear what is said, put one’s life in order, and make deliberate progress to a level beyond the righteousness according to the law (Matt 5:20). (*Strom.* 7.10.56.2)

36 Alain Le Boulluec, *Clément d’Alexandrie, Stromate V*, vol. 1, Paris, 1981, 135, translates ἡ ἐποπτική θεωρία “la contemplation de la vision initiatique”.

37 The contrast of “faith” and “gnosis” is fundamental to the *Stromateis*. See, e.g., *Strom.* 5.1.1.1-5; 5.1.5.2; 5.4.26.1-5; 7.3.20.2; 7.7.46.2-3; 7.10.55.1-7; 7.10.57.3-4. See also *Strom.* 7.3.20.2 and 5.10.60.1-62.4, where to show that Paul speaks of a special γνῶσις not imparted to all believers, Clement quotes Col 1:9-11, 25-27; 2:2-3; 4:2-4 and Heb 5:12-6:12.

Clement goes on to describe the final destiny of the perfected Christian in terms that go well beyond the general promise of ascent to heaven that is the reward most often held out in the *Protreptikos*:

This knowledge leads us to the final goal that is perfect and has no end, providing a preview of the life willed by God that we will lead with the gods ... Then when [the perfected ones] have become *pure in heart* (Matt 5:8), by being near to the Lord, they attain the final restoration (ἀποκατάστασις) in everlasting contemplation (τῇ θεωρίᾳ τῇ αἰδίῳ). And they have been given the name "gods" (Psa 81:6)³⁸, being enthroned together with the other "gods", who were first given their places under the Savior. ... Thus knowledge easily conveys the soul to the divine and holy state that is akin to it (τὸ συγγενὲς) and by its own light conveys a person through the mystical stages of advancement (τὰς προκοπὰς τὰς μυστικάς) until it restores him to the crowning place of rest, having taught the *pure in heart* (Matt 5:8) to behold God *face to face* (1 Cor 13:12), with knowledge and full comprehension (ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν). (*Strom.* 7.10.56.3-57.1)

In this text Clement describes the eschatological vision of God (τῇ θεωρίᾳ τῇ αἰδίῳ) in words taken from Scripture, alluding to two New Testament verses of which he is particularly fond, Matt 5:8 and 1 Cor 13:12. Earlier in *Stromateis* book 7 he quotes these two verses:

The apostle writes in a spiritual sense about the knowledge of God: *For now we see as through a glass, but then face to face* (1 Cor 13:12). For the vision of the truth is granted only to a few. ... The words of Moses have the same meaning: *No man shall see My face, and live* (Exod 33:20). For it is evident that no one can comprehend God clearly (καταλάβεσθαι) during his life [on earth]. *But the pure in heart shall see God* (Matt 5:8), when they reach the final perfection. (*Strom.* 7.1.7.5-7)

38 Psalm 81:6 (LXX) = Psalm 82:6 (NRSV). According to Alain Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie, Stromate VII*, Paris, 1997, 185, n. 7, the term "gods" in this verse refers to angels; for comparison, he cites several early Christian texts that speak of angels or an angelic hierarchy: Matt 19:28; Col 1:16; Eph 2:6; Rev 4:4; 11:16; 20:4, as well as Clement's *Exc Th* 11-12.

Another Pauline verse that Clement cites often as a fitting encapsulation of the amazingly rich reward that awaits the Gnostic is 1 Cor 2:9:

For the Gnostic has been prepared *what eye has not seen, nor the ear heard, nor has it entered in the heart of man* (1 Cor 2:9), but the [simple] believer, according to [Christ's] testimony, receives *a hundred times* what he has given up (Mark 10:29-30) — a promise that as it happens falls within human understanding. (*Strom.* 4.18.114.1).

In *Strom.* 5.6.40.1 Clement quotes Matt 5:8, 1 Cor 2:9 and 1 Cor 13:12, in an allegorical interpretation of the entry of the high priest into the “holy of holies” of the tabernacle in Leviticus 16:23-24, which Clement interprets as a description of Gnostic ascent:

[The high priest] is already *pure in his whole heart* (Matt 5:8), having perfected his conduct to the highest standard and advanced well beyond the [ordinary] priest and become truly sanctified in both speech and action. He has put on the brilliant and glorious garment (cf. Exod 28) and received the indescribable inheritance of that spiritual and perfect one — an inheritance *which eye has not seen nor ear heard, and which has not entered into the heart of man*; (1 Cor 2:9) — and become son and friend [of God]. [Then at last] he is fully enjoys inexhaustible contemplation *face to face* (1 Cor 13:12).

With these passages from the Stromateis in mind, let us return to the Protreptikos. Clement clearly has more to reveal about γνῶσις τοῦ θεοῦ than he imparts in this work. But in some passages he does “reveal while concealing”³⁹, when he provides brief hints of higher teaching while focusing primarily on elementary instruction. Although the main melody from the “many-voiced” song of the divine Logos that we hear in this work is a simple message of salvation as escape from divine punishment and ascent to unspecified heavenly reward, one can hear in this work dim reverberations of a subject Clements

39 To borrow a phrase from *Strom.* 1.1.15.1, quoted in section 7 above.

designates as “the most important”⁴⁰, namely the knowledge of God. But, as we have seen, after quick mentions Clement restores the veil when he explains this phrase primarily in terms of “piety”⁴¹. We hear nothing about “knowledge of the divine power and essence”⁴² or Gnostic ascent.

In addition to references to γνῶσις and γνῶσις θεοῦ, other hints in the *Protreptikos* of more advanced teaching are references to “seeing” God and even “becoming divine” — themes that, as we have seen, Clement explicates more fully in depictions of the final ascent of the Gnostic in the *Stromateis*. In *Prot.* 10.100.2⁴³ Clement observes that “human beings are naturally constituted to have fellowship with God” (οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν), and in another passage, he refers to Gen 1:26, Ps 81:6 and Plato’s *Theatetus* 176b in arguing that the pious Christian has become “like God”:

We can now affirm that the Christian is the only one who is pious and rich and wise, and of noble birth, and thus God’s image, and also his likeness (Gen 1:26). And we declare and believe that having become “righteous and holy with wisdom” (*Theat.* 176b) through Jesus Christ, the Christian has also become to the same degree already like God (ὅμοιον θεῷ). And indeed this gracious gift is already revealed by the prophet when he says *I have declared that you are gods* (θεοί) and you are all sons of the highest (Ps 81:6) (*Prot.* 122.4–123.1).

Clement here quotes the same verse from Psalm 81 to which he alludes later on in *Strom.* 7.10.56.5 (cited above) in a description of the divinization of the Gnostic, though here in the *Protreptikos* he makes the more modest claim that the Christian becomes “like God”. In chapter 1 of the *Protreptikos* he does mention the possibility of “be-

40 See *Strom.* 7.7.47.3, cited above.

41 See *Paid.* 9.85.3 and 10.100.3, discussed above.

42 A point he discusses in *Strom.* 5.10.66.2–3 quoted earlier in this section.

43 See also *Prot.* 11.117.1. Other passages speak of “receiving” God: *Prot.* 10.106.3; 11.113.4; 11.117.4; 11.119.2.

coming God”: “The Logos of God became man in order that you might learn from a man how a man might become God (θεός; *Prot.* 1.8.4.), and in a later passage he says that the “Son of Righteousness” [the Logos] “deifies man (θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον) by heavenly teaching (*Prot.* 11.111.4) ⁴⁴. But, he does not explain how one might “become divine”; he is silent about the arduous intellectual and moral effort required.

In the *Stromateis*, the divinization of the Gnostic is linked closely with eschatological vision of God “face to face”⁴⁵. In the *Protreptikos* Clement anticipates this theme in a small way, when he urges his audience to desire to “see God”⁴⁶. Describing this vision in terms borrowed from the mystery religions⁴⁷ he writes:

If you truly desire to see God, practice purifications worthy of him, not with laurel leaves or headbands entwined with wool and purple; rather having crowned yourself with righteousness and donned wreaths of self control, seek earnestly to find Christ. (*Prot.* 1.10.2)

But at this point, Clement’s interest is in the beginning stages of seeking God, viz. accepting Christ as the point of entry and practicing righteousness and self-control as preliminary purifications. In the continuation of this text he intimates that there is much more to know:

44 He makes a similar claim for Scripture (“holy letters”) in *Prot.* 9.87.1.

45 See, e.g., *Strom.* 7.10.56-57, cited above.

46 In *Prot.* 10.105.1 Clement accuses them of having no such desire.

47 Mondésert, *Protreptique*, 66, n. 5: “Dans ce dernier paragraphe, on aura remarqué que tout est vu, ou du moins décrit, dans le langage des mystères païens: καθαρσιῶν, ἀποκαλύπτει, ἐποπτεύεται.” For a detailed study of the use of terminology and images from the Greek mysteries in *Prot.* 2.12-23; 12.118-119.3 and *Strom.* 5.11.70.7-71.3, see Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987, 116-161, esp. 159-161. Riedweg argues that Clement takes this terminology primarily from Plato and Euripides’ *Bacchae*, not from first-hand experience of the mysteries, and that he resembles Plato closely in using this language to portray the soul’s education as three ascending stages with ἐποπτεία as the final goal.

For *I am*, [Christ] says, *the door* (John 10:9) which we who desire to understand God must discover, that He may throw heaven’s gates wide open to us. ... And I know well that He who opens the door hitherto shut, afterwards reveals what is within, and displays what we could not have known before, except by entering through Christ, through whom alone God is beheld (*Paid.* 1.10.2-3)

An exhortation near the end of the *Protreptikos* is similar, promising clear sailing to heaven, and the revelation there of further mysteries:

Sail on past the song; it works death. If only you consent, you have conquered perdition; bound to the wood [of the cross], you will be freed from all corruption. The Word of God will be your pilot, and the Holy Spirit will guide you into the harbor of the heavens. Then you will see (κατοπτρεύσεις) my God and be initiated into those holy mysteries, and enjoy the things hidden in heaven, *which are stored up for me, which neither ear has heard nor has it entered into the heart [of man]* (1 Cor 2:9) (*Prot.* 12.118.4)

The citation of 1 Cor 2:9, a verse featured in two of the passages from the *Stromateis* that describe the summit of the Gnostic ascent (*Strom.* 4.18.114.2 and 5.6.40.1 cited above), is a further anticipation of teaching that will be communicated more clearly in the next stage of Clement’s instruction.

9. Conclusion: The Many Voices of the Divine Logos

Of the various hints in the *Protreptikos* that point the reader beyond the present work, a final one is particularly significant. This is Clement’s portrayal of the divine Logos as singing in “many voices” and “many modes”. We hear variations on this theme at several points where Clement describes the Lord’s assiduous and multifarious labors to bring human beings to salvation⁴⁸. The clearest articulation is found in *Prot.* 1.8.2-3:

48 For example in *Prot.* 1.6.1 quoted above; see also *Prot.* 9. 84.1 and 9.88.3.

The Saviour uses many voices (πολύφωνός), and many modes (πολύτροπος) for the salvation of human beings; by threatening He admonishes, by chastising He converts, by singing a dirge He shows pity, by plucking the harp He comforts. He speaks in the burning bush (Exod 3:2), since those people needed signs and wonders. He frightens men by the fire when He kindled the flame that issued from the pillar of cloud (Exod 13:21). This is a sign of both grace and fear: if you obey, it is the light that you behold; if you disobey, it is the fire. But since humanity is of greater value than pillar or bush, after these come the prophets giving utterance. For it is the Lord Himself who speaks through Isaiah and in Elijah — He speaks through the mouth of the prophets. (*Prot.*1.8.3)

Describing Christ's instruction as πολύφωνος, a term Plutarch uses of birds and also of Homer⁴⁹, Clement here continues the theme of the Logos as consummate Singer, superior to all the minstrels of Greece, that he had introduced in the opening paragraphs of the *Protreptikos* (*Prot* 1.2.1-4). The second adjective he uses to describe the divine song πολύτροπος ("having many modes or manners") is drawn from a New Testament verse to which Clement often refers, Hebrews 1:1, which reads:

Long ago God spoke to our ancestors *in many and various ways* by the prophets (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις) but in these last days he has spoken to us by a Son, whom he appointed heir of all things, through whom he also created the worlds.

The author of Hebrews uses the adverb πολυτρόπως to refer to the many voices in Scripture, and this seems to be the primary reference for Clement as well, for whom Scripture now includes the books of the New Testament as well as the Old.⁵⁰ So, for example, in *Strom.*

49 See entry in Liddell Scott Jones.

50 G. Brambillasca, "Citations de l'Écriture Sainte et des auteurs classiques dans le Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας de Clément d'Alexandrie," *Studia Patristica* 11 (1972) 8-12, at 9, counts approximately 300 references to Scripture and 290 references to classical literature in the *Protreptikos*.

7.16.94.5 he uses Heb 1:1 in an argument for the superiority of the “eclesiastical tradition” of Scriptural interpretation to that of the “sects”:

For as the source (ἀρχὴν) of our teaching we have the Lord, who by the prophets, the Gospel and the blessed apostles guides us in knowledge (τῆς γνώσεως) from beginning to end, *in many and various ways*⁵¹.

In the very first paragraphs of the *Protreptikos* Clement introduces several voices from Scripture, mentioning “the holy prophetic choir” (*Prot.* 1.2.2) and king David and referring to verses in Exodus, Isaiah, Matthew, and the Pauline letters. When he describes the Song of the Logos as πολύφωνος and πολύτροπος he is not only celebrating the richness of biblical teaching; he is also referring to the individual voices within the complex harmony of the Scriptures. The divine Logos has inspired multiple distinct voices within the holy books, so designed as to address human beings at various stages of progress on the way to direct knowledge of God.

In the *Protreptikos* the voice of the prophets, especially their fear-inspiring oracles of judgment, predominate. But, Clement hints, the Logos has more to say – and so does Clement, the Christian teacher who imitates his master’s way of teaching. Other voices, especially those heard in Old Testament wisdom texts and in the Gospels and letters of Paul, will sound forth more clearly in later works, where, for example, Clement quotes verses such as Matt 5:8, 1 Cor 13:12 and 1 Cor 2:9 to describe the eschatological vision of God that is the final goal of Christian life: *What no eye has seen, nor ear heard, nor the human heart conceived, what God has prepared for those who love him*

51 Other references to Heb 1:1 are found in *Paid.* 3.8.43.2; *Strom.* 1.3.27.1; 5.6.35.1; 6.7.58.2; 6.7.60.2; 6.10.81.5; 6.13.106.4; *Ecl. pr.* 23.1 and *Adumbr.* on 1 Pet 4:6. Clement can also employ the verse to defend Christian use of Greek philosophy, the best of which he understands as part of the variegated teaching of the Logos; see, e.g., *Strom.* 6.10.81.5.

(1 Cor 2:9).⁵² Here, too, he will highlight the Johannine and Pauline theme of God's love for humanity and humanity's reciprocal love for God⁵³, a message that drowns out the fear of God as the dominant melody Clement's audience is to hear:

The first step in salvation is teaching that employs fear, which leads us to avoid injustice. And the second is hope because of which we aim for what is best. But, as is fitting, it is love that brings perfection, which now instructs us in a way that involves knowledge. ... And the prize offered to those who strive after perfection is knowledge gained by reason (ἡ γνῶσις ἡ λογική), whose foundation is the holy triad *faith, hope, and love, but the greatest of these is love* (1 Cor 13:13). (*Strom.* 4.7.53.1-54.1)

God is love (1 John 4:16), known to those who love, just as *God is faithful* (1 Cor 1:9), communicated to the faithful through teaching. And we must become like him (ἐξοικειοῦσθαι αὐτῷ) assisted by divine love so that we may contemplate "like by like" (*Tim.* 45c) attending closely to the *word of truth* (2 Tim 2:15) (*Strom.* 5.1.13.1-2) ⁵⁴

52 For Clement's use of these verses see *Strom.* 7.10.56.3-57.1; 7.1.75-7; 4.18.114.1; 5.6.40.1, all cited above. Clement also highlights Matt 5:8 in an exposition of the Beatitudes in *Strom.* 4.6.25-41; for discussion of this chapter see my article, "Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the Beatitudes," in Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes* (= *Supplements to Vigiliae Christianae*; Hubertus R. Drobner and Albert Viciano, eds.), Leiden, 2000, 311-329. Other allusions to Matt 5:8 include *Strom.* 2.11.50.2; 2.20.114.6 (in a quotation from Valentinus); 5.1.7.7 (cited above); 6.14.108.1; 7.3.13.2.

53 In *Strom.* 4.17.111-114, in a chapter dependent on 1 *Clement*, Clement quotes several verses from Paul's "hymn to love" in 1 Corinthians 13, referring also to Rom 13:10: *Love is the fulfillment of the Law* (113.5), and quoting 1 John 4:8: *God is love* (113.4). For citations from 1 Corinthians 13 see also *Quis dives* 38.1-5, where Clement quotes 1 Cor 13:4-8, 13 together with 1 Pet 4:8 and 1 John 4:18: *Perfect love casts out fear*.

54 On love for God see also *Strom.* 6.9.72.1 and 4.18.111-114. Albano points out how Clement closely links the biblical idea of love of God (e.g. 1 John 4:7-21) with the Platonic principle that "like is known by like"; see "Rivelare e Tacere: Note per una riflessione su scrittura e tradizione nel pensiero di Clement di

Alessandria. Parte 1: Il principio biblico-filosofico della rivelazione,” *Augustinianum* 56 (2016), 5-20. On p. 13, n. 22, Albano comments on *Strom.* 1.13.1-2: “E noi dobbiamo familiarizzarci ... con lui attraverso l’amore divino, proprio per contemplare il simile con il simile ... ascoltando la parola della verità senza inganni e con purità.” “Love and Reciprocity” is the subject of the penultimate chapter of Eric Osborn’s book *Clement of Alexandria*, Cambridge, 2005, 254-269. Osborn describes Clement’s view: “The gnostic is a lover of God joined in reciprocal relation to him ([*Strom.*] 7.1.3.6-4.2). Love leads to knowledge which leads to contemplation and grows in perfection (7.2.10.1-3).”

La teologia “non scritta” in Clemente di Alessandria¹

Miklós GYURKOVICS

1. Prefazione; 2. Il maestro della “teologia non scritta” e il metodo esoterico di Clemente; 2.1 Platone; 2.2. Il Logos Divino e la “teologia non scritta”; 2.3. San Paolo e la scrittura della “teologia non scritta”; 2.4. Il “sacrificio” dello scrittore delle dottrine teologiche; 3. Conclusione; Tabella A.

1. Prefazione

Dal 1959, le pubblicazioni di H. J. Krämer, K. Gaiser, Th. Szlezák, i fondatori della cosiddetta “Scuola di Tubinga”,² hanno spianato

- 1 Questo studio è la ricerca da me presentata durante la conferenza patristica: “Silence, Music and Sign in Patristic Theology” tenuta nei giorni 11 e 12 settembre 2017 presso l'Istituto Teologico Greco-cattolico S. Atanasio (Nyíregyháza).
- 2 H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano, 1982; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963; Th. Szlezák, *Plato und die Schriflichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York, 1985; *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Milano, 1988; M-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986 (traduzione di G. Reale, Milano, 2008). In Italia il più attivo sostenitore delle “dottrine non scritte” è stato G. Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Milano, 1984; Id., *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Napoli, 1991. Id., “Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone”, in *RFN* 84 (1992), 219-248; Id., *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle dottrine non scritte*, in appendice due interviste di G. Reale a H-G. Gadamer, Milano, 2008.

la strada verso un'insolita interpretazione degli scritti di Platone e del platonismo e la rinascita dell'effervescente dibattito accademico sull'insegnamento di Platone. P. Hadot afferma che la "Scuola di Tubinga"

"prende sul serio la condanna della scrittura, ossia dei suoi dialoghi, presentata da Platone nel *Fedro* e nella *Lettera VII*. I dialoghi non esprimono un pensiero platonico se non in maniera allusiva e imperfetta, in quanto essi hanno soprattutto un valore protrettico e parenetico, ed è l'insegnamento orale che permette di comprenderli e di completarli".³

Secondo la "Scuola di Tubinga" i temi principali delle "dottrine non scritte" di Platone sono: le cause ultime dei principi supremi, gli elementi primi del reale, la teoria delle idee e dei numeri, l'Uno e il Bene assoluto, e la speculazione sulla partecipazione all'Uno. Inoltre, bisogna affermare che l'approvazione dell'ipotesi delle "dottrine non scritte" implica automaticamente l'accettazione dell'insegnamento esoterico. Tali dottrine rimandano a un ambiente accademico, rigorosamente scientifico-spirituale, nel quale il maestro accompagna con il metodo dialettico i suoi allievi privilegiati verso la contemplazione delle realtà supreme.⁴

Il metodo dell'insegnamento teologico di Clemente presenta una certa affinità con il concetto platonico delle "dottrine non scritte", come è segnalato dalla "Tabella A" delle citazioni.⁵ Clemente ammette-

3 M-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone*, 9.

4 M-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone*, 42-45. K. Gaiser, "Plato's Enigmatic Lecture «On the Good»", in *Phronesis* 25 (1980), 5-37. Id., *La metafisica della storia di Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, a cura di G. Reale, Milano, 1992. H. J. Krämer, *Die grundsätzliche Fragen der indirekten Überlieferung*, a cura di H. G. Gadamer, Heidelberg, 1968, 124, 139-141.

5 Nel "Register" di O. Stählin le citazioni da Platone nelle opere di Clemente sono esposte in 10 colonne alle pp. 50-53. Le traduzioni italiane delle opere di Clemente citate in questo articolo: *Protrettico ai greci* = *Prot.*, a cura di Franco

te che l'insegnamento orale ha delle potenzialità nella trasmissione delle verità teologiche maggiori di quelle dell'insegnamento scritto.⁶ Inoltre, è noto che alle opere del maestro alessandrino non è estraneo il linguaggio enigmatico, allegorico, dal sapore gnostico e esote-

Migliore; *Il Pedagogo* = *Paed.*, a cura di Dag Tessoro; *Gli Stromati* = *Strom.*, a cura di Giovanni Pini; *Estratti Profetici* = *Ecl.*, a cura di Carlo Nardi.

- 6 I passi più importanti per la “teologia non scritta” in *Strom.* di Clemente cf: *Strom.* I,1,10,4-15,1; I,1,13,2-3; I,1,14,3-4; I,2,20,4; I,5,31,3; I,1,55,3; VI,7,61,2-3; VII,9,52,1-53,2; VII,14,88,4-7. Per il tema dell'insegnamento esoterico, orale e scritto in Clemente cf: H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, 2006; S. R. C. Lilla, *Il silenzio nella filosofia greca (Presocratici - Platone - Giudeo-ellenismo - Ermetismo - Medioplatonismo - Oracoli caldaici - Neoplatonismo - Gnosticismo - Padri greci). Galleria di ritratti e raccolta di testimonianze*, Roma, 2013, 49-52, 106-108; Id. *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, 143-189; E. Albano, *Il silenzio delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Roma, 2014, 2019-375; Id., “Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte I: Il principio biblico-filosofico della rivelazione”, in *Augustinianum* 56/1 (2016), 5-20; Id., “Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte II: Le mediazioni della rivelazione”, in *Augustinianum* 56/2 (2016), 301-330; R. Mortley, *From Word to Silence*, 2 voll., Bonn, 1986; Id., “Notes and Studies: The Theme of Silence in Clement of Alexandria”, in *The Journal of Theological Studies* 24 (1973), 197-202; J. L. Kovacs, “Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria”, in *The Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 3-25; M. Rizzi, “Tra oralità e scrittura. Forme di comunicazione nel cristianesimo del II secolo”, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 3/1 (2006), 59-82, 47-49; M. Monfrinotti, “Il silenzio precorre la Parola: Clemente d'Alessandria (Prot. 10,1)”, in *Silenzio e Parola nella Patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010)*, Roma, 2012, 257-272; S.-P. Bergjan, “Clement of Alexandria on God's Providence and the Gnostic's Life Choice: The Concept of Pronoia in the Stromateis, Book VII”, in *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, M. Havrda, V. Hušek and J. Plátová (Ed.), Leiden, 2012, 63-92.

rico.⁷ Negli ultimi decenni gli studiosi si sono impegnati a decifrare il metodo scientifico della composizione delle opere di Clemente e a mettere in evidenza il vero significato della sua teologia apofatica.⁸ In

- 7 Sull'interpretazione simbolica e allegorica di Clemente cf: A. Le Boulluec, "L'interprétation de la Bible et le «genre symbolique» selon Clément d'Alexandrie", in *Clement's Biblical Exegesis*, 55-79; I. Ramelli, "The Mysteries of Scripture: Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Panteinus", in *Clement's Biblical Exegesis*, 80-110; M. Rizzi, "The Bible in Alexandria: Clement between Philo and Origen", in *Clement's Biblical Exegesis*, 111-126.

Per un eloquente esempio del carattere esoterico dell'insegnamento di Clemente vale la penna leggere *Strom.* VII,14,88,4: "Basta questo saggio a chi ha orecchi, poiché non bisogna mettere in pubblico il mistero, ma solo rivelare quanto è sufficiente per un richiamo alla memoria di quelli che sono partecipi della gnosi" (ἀπόκρι τὸ δεῖγμα τοῖς ὅτα ἔχουσιν. οὐ γὰρ ἐκκυκλεῖν χρὴ τὸ μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως). *Strom.* VII,14,88,7: "Se quindi sottintenderemo, per completare il testo, ciò che gli manca nella sua dizione ellittica, lasciato da comprendere a chi può capire, conosceremo la volontà di Dio e ci comporteremo in modo pio e insieme nobile, conforme la dignità del comandamento" (ἦν οὖν, κατ' ἑλλειψιν λεγομένου τοῦ ῥητοῦ, προσυπακούσωμεν τὸ ἐνδόν εἰς ἀναπλήρωσιν τῆς περικοπῆς, τοῖς συνιέναι δυναμένοις ἀπολελειμμένον ἐκλαβεῖν, καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γνωριούμεν καὶ κατ' ἄξιαν τῆς ἐντολῆς εὐσεβῶς ἅμα καὶ μεγαλοφρόνως πολιτευσόμεθα). Cf. *Prot.* 7,74,3-4 (Orphic. Fr. 245 Kern.): "Parlerò a coloro ai quali è lecito, chiudete le porte o profani".

- 8 De Faye, *Clément d'Alexandrie; étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grèque au 2. siècle*, Paris, 1906, 53; J. Daniélou, "La tradition selon Clément d'Alexandrie", *Conferenze Patristiche II. Aspetti della tradizione*, Roma, 1972, 5-18; A. M. Mazzanti, "La tradizione «segreta» di Clemente di Alessandria", *Conferenze Patristiche II. Aspetti della tradizione.*, 205-211. H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, 2006, 134-179, 207-237; E. Fortin, "Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition", in *Studia Patristica* 9 (1966), 41-56; J. L. Kovacs, "Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria", in *The Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 3-25, 10.23-25. B.G. Bucur, "The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for «The Other Clement of Alexandria»" in *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), 314-335; E. Osborn, "Teaching and Writing in the First Chapter of the *Stro-*

Clemente il vero e proprio insegnamento esoterico si rispecchia nel suo progetto scritturistico e nella composizione consapevole delle sue opere. Un dato che potrebbe destabilizzare l'ipotesi relativa all'insegnamento esoterico esclusivamente orale di Clemente è l'esistenza di opere di Clemente a noi non pervenute.⁹ Clemente stesso menziona i titoli di questi scritti perduti o forse mai realizzati, nonostante non sia escluso che in queste opere Clemente avesse trattato o avesse voluto trattare proprio le dottrine più elevate, riservate a un pubblico ben preparato. Tali dottrine, quindi, dovrebbero essere le dottrine esoteriche, ma scritte.

Nel presente studio intendo dimostrare la presenza degli elementi della “teologia non scritta” negli scritti di Clemente di Alessandria e, nello stesso tempo, sottolineare la valutazione della parola “scritta”, soprattutto quando il maestro alessandrino parla della Sacra Scrittura. A tal proposito, mi concentrerò sulla concretezza della parola “teologia”. Per Clemente, lo scopo della teologia è un'attività ascetica rivolta al fine della contemplazione di Dio e delle prime realtà me-

mateis of Clement of Alexandria,” in *Journal of Theological Studies* 10 (1959), 335-343; A. C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 97), Leiden – Boston, 2009; M. Havrda, “Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 97), Brill, Leiden – Boston 2009”, in *Adamantius* 18 (2012), 573-579. M. Havrda, *The So-Called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria. Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology*, Leiden, 2017.

- 9 Il tema delle opere a noi non pervenute, oppure mai realizzate: Sulla provvidenza, Sull'anima (*Strom.* V,13,88,4), Sull'origine dell'universo (*Strom.* I,14,60,4; VI,18,168,4); Sull'origine dell'uomo (*Strom.* III,14,95,2; *Strom.* VI,1,3,3 ?; *Strom.* IV, 1,1-3 ?; Sui profeti (*Strom.* I,24,158,1; IV,1,2,2; 13,91; 93,1; V,13,88,4); Sull'anima (*Strom.* II,20,113,2; III,3,13,3; V,13,88,4); Sui principi (*Strom.* II,8,37,1; III,3,13,1; 21,2; IV,13,91,1; V,14,140,3; VI,2,4,2); Sugli angeli (*Strom.* VI,3,32,1); Sulla preghiera (*Strom.* IV,26,171,2; VII,7,41,3). Cf. Clemente Alessandrino, *Stromati. Note di vera filosofia*, con introduzione, traduzione e note di Giovanni Pini, 1985, Milano, 124-125, n. 7.

tafisiche, che sono impresse nell'anima umana affinché questa possa assimilarsi a Dio.¹⁰ Lo scopo della mia ricerca è la dimostrazione del metodo della "teologia non scritta" di Clemente attraverso la figura del maestro gnostico, del maestro di esegesi (cf. *Strom.* V,9,56,4). Nel fare ciò, sarà mia cura non sovrapporre la dottrina di Clemente con le dottrine di Platone, anche se sia nella presentazione sia nelle opere stesse di Clemente il nome e le citazioni delle opere di Platone ricorreranno più volte.

- ¹⁰ Clemente parla degli elementi primi della teologia, e poi della teologia "gnostica" cf. *Prot.* 6,72,1-4; *Strom.* V,110,2-3; III,1. La breve definizione della teologia gnostica in *Ecl.* 28,3-29,1: "La "gnosi" è necessaria sia per l'allenamento dell'anima che per la serietà dei costumi, facendo sì che meritino maggior rispetto e contemplino accuratamente gli esseri. Come non si può neppure comprendere senza "gnosi". Se vi sono realtà utili e necessarie per la salvezza, - il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, come pure nostra anima -, anche la dottrina "gnostica", che riguarda, dev'essere del tutto utile e necessario ad un tempo". Per Clemente tutti sono chiamati ad avere la fede nel Dio cristiano, ma non tutti sono adatti a ricevere la dottrina gnostica cf. *Strom.* I,6,35,3 (ignoranza – insegnamento); *Prot.* 6,68,2: "Infatti, in tutti gli uomini, proprio in tutti, ma soprattutto in quelli che impiegano il loro tempo nei ragionamenti, è stato infuso un certo effluvio divino". *Strom.* I,1,13,2: "Egli per altro non li svelò a molti, perché non erano adatti a molti, ma solo a pochi, cui sapeva che convenivano, quelli in grado di accoglierli e di esserne formati. Ma ciò che è mistero, come Dio, è affidato alla parola, non allo scritto". *Strom.* I,1,13,4: "Il fatto sì è che i misteri si trasmettono in modo misterioso, perché restino sul labro di chi ne parla e di chi accoglie la parola, o meglio, non nelle voce, ma nel pensiero". Per la prima vista possiamo rilevare una incoerenza: tutti sono chiamati ma non sono tutti adatti". *Strom.* V,9,56,3-4: (Le Scritture della "filosofia barbara") "Esse infatti vogliono che la vera filosofia e la vera teologia siano possesso unicamente di coloro che le praticano assiduamente e hanno dato sicura prova di sé, nella fede e nella vita; anzi esigono che noi ricorriamo all'opera di qualche maestro di esegesi". *Strom.* VI,7,61,2-3: "La gnosi, concessa per diretta trasmissione, discese solo su pochi fra gli apostoli, tramandata senza scrittura. Perciò questa gnosi ossia sapienza va conquistata con ascetico sforzo, di appropriarsi di un abito eterno ed inalterabile di contemplazione" (il tema della contemplazione, divina scienza, voce profetica).

2. Il maestro della “teologia non scritta” e il metodo esoterico di Clemente

In questa sezione del mio studio vorrei ricostruire il metodo della “teologia non scritta” di Clemente attraverso Platone, il Logos Divino e San Paolo.

2.1. Platone

Per il nostro autore è evidente che i greci (non cristiani), durante la lunga strada della ricerca di Dio, devono essere accompagnati con Platone.¹¹ Come mostra la “Tabella A”, Clemente combina l’insegnamento della teologia apofatica di Platone con le citazioni dalla Sacra Scrittura e con le dottrine relative alla contemplazione e all’assimilazione divina. Uno tra i passi più significanti per la nostra ricerca a proposito del concetto di metodo della “teologia non scritta” è *Strom.* V,11,78,1-2, in cui Clemente armonizza le più importanti citazioni platoniche della teoria sulle “dottrine non scritte”: *Tim.* 28c:

“Il Creatore e il Padre di questo universo è molto difficile trovarlo e, trovatolo, è impossibile parlarne a tutti” ed *Ep.* VII,341c:¹²

11 Cf. *Prot.* 6,68,1: “E dunque in questa ricerca, potrei prendere, fra i tuoi seguaci, come compagno? (Noi, infatti, non disperiamo interamente di te) Se vuoi, prendiamo Platone.” Sottolineo il concetto della “ricerca” (ζήτησις, ζήτησιν) che in questo conteso ha un valore “scientifico” e “mistico”, strettamente collegato con il concetto delle “scoperte” (εὑρίσκω) citata dal *Tim.* 28c di Platone in *Prot.* 6,68,1. In questo modo Clemente esprime la tensione teologica tra “cercare” e “manifestare”. Il nostro scrittore si identifica di nuovo con il verdetto citato in *Ep.* VII, 341: “Perché (Dio) è assolutamente inespriabile con le parole umane”. Cf: *Prot.* 6,68,2-3; *Strom.* VII,5,5; *Plat. Polit.* 272e. E. Albano parla sul “modus cogitandi platotonico” dei pensatori cristiani cf. E. Albano, “Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte I: Il principio biblico-filosofico della rivelazione”, 19.

12 Cf. M-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, 56-65.

“Su di esse non c’è, né vi sarà, alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s’accende da fuoco che balza: nasce d’improvviso nell’anima dopo un lungo periodo di discussioni sull’argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima”.¹³

La combinazione delle due citazioni platoniche nell’interpretazione di Clemente si presenta nel modo seguente:

“Scoprire il padre e creatore di questo universo è difficile impresa; se poi lo si scopre, impossibile divulgarlo a tutti», «poché non si può affatto spiegare come le altre conoscenze»: sono parole di Platone, amico della verità” (*Strom.* V,12,78,1).¹⁴

Analizzando le citazioni raccolte nella “Tabella A”, possiamo affermare che, per Clemente, i più importanti argomenti platonici (ovvero di stampo platonico) sono: Dio uno, la trascendenza divina, le idee divine, la regione delle idee, il luogo della contemplazione di Dio. Nel contesto della nostra ricerca le dottrine platoniche hanno tre ruoli nell’insegnamento di Clemente: 1) gli scritti di Platone possono condurre l’umanità verso la teologia monoteistica, per accettare la verità della dottrina cristiana; 2) per Clemente il metodo dell’esposizione delle dottrine teologiche di Platone, con i suoi termini verbali, è adatto alla dimostrazione della teologia cristiana e alla costruzione del metodo educativo della dottrina cristiana. Dunque, agli occhi di Clemente Platone non è il rivelatore delle verità teologiche, ma è colui che conduce alla soglia della fede cristiana; 3) i passi platonici sulle “dottrine non scritte” servono a Clemente per la costruzione del suo proprio metodo teologico di stampo esegetico. Quindi, non si tratta dell’importanza di un’esatta dottrina ricavata dagli scritti di Platone,

¹³ *Tim.* 28c (traduzione di G. Reale), *Ep.* VII,341c (traduzione di A. Maddalena).

¹⁴ La citazione di *Tim.* 28c è portata anche da Giustino, *II. Apologia* 10,6 nel contesto della critica dei cattivi demoni e degli dèi narrati dai poeti. Lo stesso Giustino riferisce all’insegnamento di *Ep.* VII,341c; 344b-c in *Dialogo con Trifone* 4,1.

ma dell'importanza del metodo scientifico segnalato da Platone, che ha condiviso anche Clemente nel suo metodo teologico basandosi sugli studi esegetici della Sacra Scrittura, e nella sua intima esperienza intellettuale-spirituale. Esaminando dettagliatamente le allusioni di Clemente al metodo della “dottrina non scritta”, risulta l'idea che Platone (non essendo cristiano) è apprezzato per la sua sincera confessione che sulla divinità non riesce a scrivere niente di rilevante.¹⁵

2.2. Il Logos Divino e la “teologia non scritta”

Clemente dichiara chiaramente che dopo l'incarnazione di Cristo l'umanità non ha bisogno di altri maestri, ma è sufficiente solo il Logos Divino.¹⁶ La maggior parte degli studiosi concorda che la teologia

15 *Ep.* VII,34^{1C} - *Prot.* VI,68,2 (*Strom.* V,11,77,1; V,11,78,1;3). *Tim.* 28c - *Prot.* 5,68,1; *Strom.* V,11,78,1-2.

Il passo in *Strom.* I,1,10,1 è un passo esemplare che dimostra il valore delle espressioni platoniche nella strutturazione del sistema teologico di Clemente che, proprio con una citazione platonica, invita i suoi lettori ad oltrepassare la sapienza ellenica (anche platonica), per scoprire le verità teologiche espresse solo nella Sacra Scrittura: “Chi ha «l'occhio dell'anima» (Plat. *Resp.* VII 553d; *Symp.* 219a) offuscato, per nutrimento ed educazione cattivi, rispetto alla luce che egli è propria s'incammini verso la verità che rivela nelle Scritture ciò che non può essere scritto”.

16 *Prot.* II,112,1: “Non abbiamo bisogno del maestro umano, abbiamo divino: Le sante attività del Logos Divino: crea, salva, beneficenza, dona la legge, profetizza, insegna – tutto il mondo diventa Atene e Grecia”. Inoltre cf. *Strom.* VI,1,2,4. Clemente con il termine διδάσκαλος riferisce a Cristo, interpretando il Mt 23, 8 e inoltre con lo stesso termine riferisce anche al maestro gnostico (cf. *Strom.* VII,9,52,2; VII,3,13,2; 9,52,1; *Ecl.* 16,1; *Strom.* VI,15,115,1; In *Strom.* I,1,6,1 Clemente usa il termine διδασκαλία per designare l'insegnamento orale e pure quello scritto. *Ecl.* 23,1-3: Nell'insegnamento umano dei maestri cristiani, cioè nella chiesa insegna lo stesso Logos, prima parlava tramite i profeti, e nel corpo umana, ora parla nella chiesa. Cf. J. L. Kovacs, “Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria”, 4; F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Vienna, 1946, 34; 36.

del Logos di Clemente si divide in tre fasi corrispondenti agli stadi del Logos stesso: 1) il Logos metafisico immanente in Dio Padre/ il Nous Divino;¹⁷ 2) il Logos metafisico che crea e governa il mondo;¹⁸ 3) il Logos incarnato.¹⁹ Nei ultimi due aspetti del Logos Divino si concentra l'attività educativa sia del Logos metafisico sia dell'Incarnato. Il Logos Divino per Clemente è la guida, l'istruttore e il rivelatore della religione cristiana.²⁰ Possiamo affermare che nell'insegnamento di Clemente il compito più importante del maestro gnostico è l'imitazione del paradigma del Logos Divino.²¹ Dunque, il maestro gnostico trascrive

17 Cf. *Strom.* IV,25,155,2; IV,25,156,1-2; V,3,16,3; V,11,73,3; S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria*, 199-226, J. Whittaker, "Epekeina Nou kai Ousias", in *Vigiliae Christianae* 23 (1969), 91-104; E. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957, 28ss; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, 180-206; M. Gyurkovics, "Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli", in *Eastern Theological Journal* 1/1 (2015), 99-133; A. C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 97), Leiden – Boston, 2009, 93-104; A. v. d. Hoek, "God beyond Knowing: Clement of Alexandria and Discourse on God", in *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Loyd G. Patterson*, L. G. Patterson – A. Br. McGowan – Br. Daley – T. J. Gaden (eds.), Leiden, 2009, 37-60; J. W. Trigg, "Receiving the Alpha: Negative Theology in Clement of Alexandria and its Possible Implications", in *Studia Patristica* 31 (1997) 540-545; E. Osborn, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge, 1993, 58-59.

18 Cf. *Strom.* V,3,16,5.

19 Cf. M. Gyurkovics, "Il duplice Logos divino e umano", 99-133.

20 Cf. *Prot.* 12,120,1-123,2; *Paed.* I,1,1,1; 2,1; 2,3; I,2,6,1; *Strom.* VII,2,5-3; V,8,48,9: il Logos efficace, che ravvivando l'uomo di nuova luce lo porta dalla prima catechesi alla crescita virile, a maturità di vita.

21 Basta citare il *Strom.* VII,9,52,3: "Come i Greci chiamano Ares il ferro o Dioniso il vino per una sorta di trasposizione, così lo gnostico, che ritiene il benne fatto al prossimo salvezza propria, deve giustamente definirsi un immagine vivente del Signore, non per la particolarità della forma (ἄγαλμα ἑμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο, οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς ιδιότητα), ma per i segni della sua potenza, e per la somiglianza della sua predicazione" (cf. *Prot.* 12,122,1-4). Per

in sé non solo i due ultimi aspetti del Logos divino,²² ma in qualche modo anche il primo stato del Logos, quello metafisico trascendente, che Clemente descrive proprio attraverso i concetti platonici sopra menzionati (la trascendenza divina, le idee divine, la regione delle idee, il luogo divino, il Demiurgo che contempla le idee divine)²³. Una esposizione molto eloquente si trova in *Strom.* VII,2,5,4-5:

“Essa (il Figlio di Dio) è l’eccellenza massima, che tutto dispone secondo il volere del Padre (cf. Gv 4,34) e governa tutto ottimamente. Essa ogni cosa compie con infaticabile e inesausta potenza, perché vede i nascosti pensieri (di Dio [τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα]), e attraverso essi opera. Il Figlio di Dio non si scosta mai dalla sua specola, poiché non è diviso, né separato, non trapassa da luogo a luogo. Egli è dovunque, sempre, in nessun luogo è contenuto: tutto intelletto, tutto luce del Padre, tutto occhio. Ogni cosa vede, ogni cosa ode, ogni cosa conosce, scruta le potenze con la sua potenza”.²⁴

il tema dell’assimilazione al divino in rapporto con l’insegnamento cristiano cf. J. L. Kovacs, “Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria”, 5; E. Albano, “Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte I: Il principio biblico-filosofico della rivelazione”, 16-18; A. Méhat, “Étude sur les ‘Stromates’ de Clément d’Alexandrie”, *Patristica Sorbonensia* 7 (1966), 76; B. G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 95), Leiden, 2009, 42-51, l’autore porta un bell’esempio per l’ascesi intellettuale dello gnostico secondo il *Strom.* VII,3,13; 10,56-57; 58.

- 22 Clemente per l’imitazione del secondo aspetto Logos Divino indica la generazione delle buone idee nelle anime degli allievi, e la loro cura. Simile all’attività del maestro gnostico; e infine la rigenerazione dell’allievo.

23 Cf. Platone, *Tim.* 27c-29b; 51b – 52a.

24 Cf. *Strom.* I,10,48,5; *La dottrina di Silvano* fr. 113, 9-11, p. 119; Heraclit. 22 B 64 D.-K.; Plotino, *Enn.* VI,5,12; Plat. *Polit.* 272e; *Prot.* 6,68,3; 1 Cor 1,13 (*Strom.* III,10,69,1; II,2,6,2; *Prot.* 11,112,3); Senofane 21 B 24 D.-K.; (*Illiad.* III 277. cf. *Strom.* VII,7,37,6; IV,25,156-157; V,7,42,2). L’intera sezione di *Strom.* VII,5,1-12,5 tratta la similitudine del Logos Divino con la persona del maestro gnostico (il cristiano perfetto). G. Pini, *Stromati*, Milano, 1985, n. 2-9, 782.

Di conseguenza, come il Logos Divino così anche il maestro gnostico, contempla le idee divine. Il maestro gnostico sulla terra in modo più efficace contempla le idee divine attraverso le lettere della Sacra Scrittura. Si tratta d'una "trasposizione mentale", non fisica, che si realizza secondo le norme dell' "ascesi intellettuale", con la guida del Logos stesso.²⁵ Il frutto della contemplazione è la trascrizione interiore delle "idee divine" nell'anima gnostica, che con i concetti platonici vengono descritte come le "stampe delle idee divine",²⁶ e con i concetti del misticismo cristiano la "trascrizione del nome del Figlio di Dio",²⁷ in quanto per Clemente la totalità delle "idee divine" è identica con il Logos stesso.²⁸ Il nucleo della vera teologia cristiana per Clemente si identifica con le "divine idee", che coincidono con i misteri di Cristo allegoricamente contenute anche nelle lettere delle Divine Scritture.

25 Cf. *Strom.* V,6,33,6: "Il pensiero di Dio è inaccessibile all'udito e alle altre facoltà del genere".

Strom. V,6,34,1: "«Faccia di Dio» [Sal 23 (24), 6; *Strom.* VII,10,58,3]. Egli rivestì la carne rendendosi percepibile ai cinque sensi". *Strom.* V,8,48,9; VII,2,6,1-6: "Egli è maestro che educa con i suoi misteri lo gnostico, con speranze di bene il fedele, con disciplina di correzione, attraverso azioni sensibili, colui che è duro di cuore. [...] Che egli sia Figlio di Dio e che questi sia il Salvatore e Signore di cui parliamo, lo dichiarano apertamente le divine profezie. [...] Egli che dà anche agli greci la filosofia, attraverso gli angeli inferiori". Cf. *Strom.* VII,2,8,5-6.

26 Cf. Platone, *Tim.* 51c – 53b. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria*, 199-213, 222-226.

27 *Strom.* V,6,38,6: "E come il Signore è al di sopra di tutto il mondo, anzi trascende l'intelligibile, così il nome iscritto nell'anima (consacrato a Jahvè, la lamina d'oro era applicato al copricapo Es 28,36-37) è ritenuto degno di essere al di sopra di ogni principato e potestà (Ef 1,21; Fil 2,9), e vi è iscritto sia a motivo dei comandamenti, che sono scritti, sia a causa della presenza sensibile (del Signore). È detto nome di Dio perché il Figlio agisce quando guarda la bontà del Padre (Gv 5,19+ Col 1, 15-17).

28 Cf. *Strom.* IV,155,25,2; V,11,73,3; V,3,16,2-5; Per Filone cf. *Opif.* 18-20; *Cher.* 49. Per i passi paralleli del platonismo, medio-platonismo, neo-platonismo cf. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria*, 199-205.

Da una parte, il pieno contenuto della teologia cristiana rimane inespri-
mibile con le categorie umane e, per questo, è impossibile che si
identifichi con la lettera della dottrina scritta, anzi con la lettera della
Sacra Scrittura (la parte “materiale” e umana della Sacra Scrittura).
Dall'altra parte, le lettere della Sacra Scrittura immanentemente con-
tengono le idee divine (come il corpo umano di Cristo contiene la sua
divinità) e per tale ragione sono adatte alla contemplazione, attraver-
so la quale la mente dell'uomo si innalza verso le idee divine (gnosi).
Diffatti, secondo Clemente la vera teologia cristiana si contempla con
“l'occhio dell'anima” attraverso i misteri di Cristo e attraverso la Sacra
Scrittura.²⁹

Bisogna evidenziare che Clemente espone la sua dottrina sulla
trascendenza di Dio per mezzo dell'allegoria dei “luoghi” (regioni)
trascendenti,³⁰ confermando che nessun luogo è capace di contenere

29 *Strom.* VII,9,52,1 – 53,2; I, 1, 10, 1 (l'occhio dell'anima; ciò che non può essere
scritto cf. Plat. *Resp.* VII 553d; *Symp.* 219a). *Strom.* I,1,10,4-5: “La scrittura poi
aiuta ad accendere la scintilla dell'anima e indirizza il suo occhio verso la con-
templazione, forse anche inoculando qualche nuovo germe, come agricoltore
che innesta, ma certo ravvivando la sua già presente potenza” (συνεξάπτει δὲ ἡ
γραφὴ τὸ ζώπυρον τῆς ψυχῆς καὶ συντείνει τὸ οἰκεῖον ὄμμα πρὸς θεωρίαν).

30 Gli esempi sono: Mosè, Abramo, Angeli. Mosè (*Strom.* V,12,78,2: contempla-
zione – luogo – saliva al monte – Dio invisibile, inespri-
mibile; *Strom.* V,11,71,5;
81,3; II, 2,5,4), Abramo (*Strom.* V,11,73,3: “Che poi (Abramo) veda il luogo da
lontano, è ragionevole, perché la regione di Dio è difficile a conquistarsi – quel
Dio che Platone ha chiamato la regione delle idee, e da Mosè ha desunto che
fosse un luogo, in quanto capace di contenere l'universo tutto”. Angeli (*Ecl.*
56,1-57,5: progressione gerarchica, il passaggio verso la reintegrazione in Dio).
Cf. K. Gibbons, “Moses, Statesman and Philosopher: The Philosophical Back-
ground of the Ideal of Assimilating to God and the Methodology of Clemente
of Alexandria's *Stromateis* I”, in *Vigiliae Christianae* 69 (2015), 157-185; A. van
den Hoek, *Clemens of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early
Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden-New York-København-Köln, 1988
(Supplements to *Vigiliae Christianae* 3), 34-41, 155ss.

il primo Principio³¹ e, per questo, afferma che quelli che fanno una profonda ricerca teologica devono essere capaci di arrivare fino al luogo di Dio trascendente.³² Dunque, Dio per Clemente è contemplabile, ma non è né afferrabile né esprimibile con le categorie umane:

“Non a torto danno inizio anche ai misteri greci le cerimonie purificatrici, come per i “barbari” (filosofia cristiana) l’ablazione. Dopo di che seguono i piccoli misteri, che contengono per così dire il fondamento della dottrina e della preparazione ai futuri (grandi) misteri, poi, appunto, i grandi misteri, riguardanti tutta la vita: e qui non c’è più da imparare, ma da contemplare e meditare profondamente sulla natura e sulla realtà”.³³

Secondo Clemente, la teologia che esplora Dio rimane ineffabile per la seguente ragione: a) Le “idee divine” che sono contenute nella “mente divina” (nella regione delle idee) nella loro totalità per l’uomo sono incomprensibili. b) La Monade Divina è semplice,³⁴ invece le scienze umane sono composte, e per questo Dio per l’uomo è in-afferrabile,³⁵ non si può esprimere con le parole umane, bensì solo con una Parola veramente divina (Logos Divino), che è la “vera immagine di Dio”.³⁶ Clemente descrive questo processo dell’appren-

31 Cf. *Strom.* V,11,76,2; VII,2,5,4. M. Gyurkovics, “The Philosophical Problem of «Place» in Clement’s Exegesis of the Prologue to the Gospel of John”, 277-278.

32 *Strom.* V,11,67,1 – V,13,88,5. Il Dio secondo la veduta di Clemente è assolutamente trascendente, lo scopre solo “l’anima gnostica snudata” della pelle della materia cf. *Strom.* V,11,67,4 - 1 Pt 2,11.

33 *Strom.* V,11,70,7-71,2; cf. *Strom.* V,4,20,1; VII,4,27,6.

34 Per la Monade cf. *Strom.* IV,25,156,1-158,1; V,14,93,4-95,6. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria*, 206-207.

35 Cf. *Strom.* VI,9,72,2; V,11,71,2-4; 12,78,4.

36 Cf. *Strom.* V,14,93,4-94,6; V,4,25,4; V,11,71,3-4; V,12,81,6; Platone, *Parmenide* 137c – 138a; *Strom.* V,12,81,3-5 (Gv 1,18 - QDS 37,1-2; Albin (Alc.) *Did.* 10,4; Plotino, *Enn.* VI, 9, 3. (*Gli Stromati*, Pini p. 613) *Strom.* V,13,82,2-3: “Ogni singolo termine non può significare Dio, ma tutti ne loro complesso sono indicativi della potenza dell’Onnipotente. E nemmeno con la scienza della dimostrazione, perché [...] all’Ingenerato nulla preesiste”.

dimento teologico attraverso il simbolo platonico della luce, che si accende nell'anima dello gnostico che contempla “le idee divine”.³⁷ In questo modo, l'anima del contemplatore diventa il contenitore delle idee divine. Nella prospettiva di Clemente, il maestro gnostico che porta nella sua anima la conoscenza teologica (idee divine), quando insegna sulle realtà supreme, non riesce a comunicare questa mistica conoscenza con le lettere e le parole umane: il suo scopo è di far mostrare le idee divine.³⁸

2.3. San Paolo e la scrittura della “teologia non scritta”

Per Clemente, tra i maestri cristiani San Paolo occupa una posizione privilegiata.³⁹ Infatti, negli *Stromati* l'apostolo delle genti è il

37 Cf. *Strom.* V,11,77,1-2; *Epist.* VII,341cd; apocalissi di Sofonia; + *Tim.* 28 in *Strom.* V,12,78,1. *Strom.* III,6,44,2-3; I,1,10,4. *Prot.* 6,68,4; Euripide (Fr. 1129 Nauck): Come colui che tutto vede e non è visto (Dio). (Il pensiero di Clemente fa parte della logica esposta in *Prot.* 6,67,2: le realtà terrestri, e i fenomeni celesti, “visibili”. Cf. Menandro (Fr. 678 Koerte): “Sole, te primo degli dei bisogna adorare, è per mezzo di te che gli altri dei si vedono” Clemente: “Nep-pure il sole potrà mai mostrare il vero volto di Dio, ma lo potrà mostrare il Logos salutare, che è il sole dell'anima, grazie al quale soltanto, quando si sorto dentro di noi, nella profondità della mente, s'illumina l'occhio dell'anima”. *Prot.* 11,113,2-3: Il Logos che ci illumina è desiderabile + Sal 19,11+ colui che ha illuminato la mente +gli occhi dell'anima (cf. Platone, *Tim.* 45b).

38 *Strom.* V,11,72,1: “L'intelligenza d'uomo non è in me, ma Dio mi ha dato sapienza: e conosco le cose sante (Prv 30,2-3)”.

39 Cf. *Strom.* IV,15, 98,3; V,10,64,5. Per la teologia di San Paolo in Clemente cf: J. L. Kovacs, “Reading the «Divinely Inspired» Paul: Clement of Alexandria in Conversation with «Heterodox» Christians, Simple Believers, and Greek Philosophers”, in *Clement's Biblical Exegesis*, 325-344; Id., “Grace and Works: Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul”, in *Ancient Perspectives on Paul*, T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden (ed.), Göttingen, 2013, 191-210; Id., “The Language of Grace: Valentinian Reflection on New Testament Imagery”, in *Radical Christian Voices and Practice. Essays in Honour of Christopher Rowland*, Z. Bennett, D. B. Gowler (ed.), Oxford, 2012, 69-85.

prototipo del maestro gnostico,⁴⁰ che compone le sue lettere adatte per divulgare la teologia scritta e pure quella “non scritta”.⁴¹ Per tale ragione, le epistole di Paolo sono convenienti anche ai principianti della fede cristiana e sono adatti anche alla contemplazione dei misteri di Dio.⁴² Clemente dimostra che San Paolo ammette che ci sono le dottrine che non si possono scrivere, cioè sono riservate alla viva voce, per un gruppo più avanzato nella fede e nella sapienza.⁴³ Per Clemen-

40 Per i caratteri del maestro gnostico cf. *Strom.* I,1,6,1; I,1,9,2; II,10,46,1; IV,1,2,3; VII,2,5,2; VII,9,52,1; VII,12,72,3. Cf. A. Méhat, “Étude sur les Stromates de Clément d’Alexandrie”, in *Patristica Sorbonensia* 7 (1966), 76.

41 *Strom.* V,10,64,5: “«So che venendo a voi» dice l’apostolo, «verrò nella pienezza della benedizione di Cristo»: egli chiama «pienezza di Cristo» quel «dono spirituale» (cf. Rm 15, 29 e I,11; *Strom.* V,4,26,5), cioè la tradizione gnostica, che desidera diffondere, lui presente ad uditori presenti (poiché non erano cose da potersi dichiarare per la lettera), «secondo la rivelazione del mistero, taciuto dall’eternità dei tempi e manifestato ora e fatto conoscere attraverso Scritture profetiche, per ordine dell’eterno Iddio, a tutte le genti per sottometterle alla fede» (Rm 16, 25-26; Col 1, 27; *Strom.* VI,7,61,3.), cioè a tutti quelli che, provenendo dai pagani, credettero che Egli è (fede semplice); ma a pochi fra questi si rivela anche il mistero di quali siano le cose nel mistero comprese (fede gnostica)”.

42 Clemente usa le espressioni “latte e cibo solido” citati in 1 Cor 3,10 come i simboli dell’insegnamento “semplice” e “gnostico”. Cf. *Paed.* I,6,25,1-52,3; *Strom.* V,4,19,1-21,4 (interpretazione nascosta); *Strom.* V,4,26,1-5; V,5,31,5; V,8,48,8-9; V,8,49,2: “Attraverso gli elementi del mondo, la strada che porta alla conoscenza più perfetta, poiché la salvezza eterna si ottiene con violenza” (cf. Mt 11, 12; *Strom.* VI,1,2-3). *Strom.* IV,26,1-2; VI,8,62,1,3 (Ebr 5,12-6,1: Latte – cibo solido; gli elementi primi degli oracoli di Dio); *Prot.* 6,72,5 (prima conoscenza di Dio); *Strom.* I,6,35,2 (semplice fede, fede applicata alla scienza).

43 *Strom.* V,10,61,4-62,2: “E ancor più apertamente rivela che «non da ti tutti è la gnosi» (1 Cor 8,7) quando soggiunge: «[...] pregando al tempo stesso anche per noi, affinché Dio ci apra la porta per la predicazione del mistero di Cristo, per il quale ora sono in catene: che io lo riveli come è mio dovere predicarne» (Col 2,2-3; 4,2-4). Esistevano infatti cose trasmesse per tradizione non scritta (ἡν γὰρ τινα ἀγράφως παραδίδόμενα cf. *Strom.* I,1,11,3; 13,2)” + *Strom.* V,10,62,2-4 (Ebr 5,12-6,1). La posizione privilegiata dei santi in *Prot.* 94, 4: I santi del Signore,

te, l’apostolo delle genti già nella sua vita terrestre ha raggiunto quel “luogo trascendente” dove ha contemplato le idee divine:

“«Conosco un uomo in Cristo, rapito al terzo cielo», e di qui «nel paradiso; udì parole ineffabili, che non è lecito ad uomo proferire». ⁴⁴ Così egli allude alla ineffabilità di Dio. E non aggiunge le parole «non è lecito» in rapporto ad una legge o per timore di qualche precetto, ma per rivelare che la divinità è inesprimibile per (la sua stessa santa potenza), se è vero che comincia a parlarne solo da oltre il terzo cielo, come è lecito a quegli (angeli) che si trovano iniziare al mistero le anime elette. Io so infatti che anche Platone pensò a molti cieli (la penna mi trascura per ora gli esempi della filosofia barbara, e sarebbero tanti, perché, fedele alle promesse precedenti, sa attendere il momento giusto)”. ⁴⁵

Leggendo gli *Stromati* possiamo osservare che tra le varie citazioni degli scrittori antichi Clemente a volte si ferma per citare passi più lunghi della Bibbia, specialmente gli scritti di San Paolo. ⁴⁶ Si tratta di una consapevole guida del lettore: prima lo allena con le sue nozioni, illustrate con le citazioni delle frasi dai scrittori antichi, e poi mette sotto gli occhi del suo lettore il testo della Sacra Scrittura, che per per Clemente contiene le “idee divine”. In seguito il lettore, che è stato

erediteranno la gloria di Dio: quella che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entro nel cuore dell’uomo (cf. 1 Cor 2, 9; Is 64, 3). + *Strom.* V,10,64,5 (Rm 16, 25-26; Col 1, 27; *Strom.* VI,7,61,3).

44 Cf. 2 Cor 12,1-2 e 4 (ἄρρητα ρήματα, ἃ οὐκ ἐξδὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι); *Strom.* V,12,81,3-5.

45 *Strom.* V,12,79,1-2 (Rm 11, 33; 1 Cor 2, 6-7; Col 2, 2-3). Nelle prossime righe in *Strom.* V,12,79,3; 80,2 (cf. *Strom.* V,8,54,3; 88,5) Clemente espone la dimostrazione della assoluta trascendenza di Dio basandosi sulle opere di Platone e San Paolo: Platone, *Tim* 31a + Rm 11,33. Una chiara esposizione del metodo della dottrina esoterica di Clemente si trova in *Strom.* V,12,79,4 (1 Cor 2,6-7): “«Noi parliamo di sapienza con i perfetti» [...] E altrove ancora: «per la piena conoscenza del mistero di Dio in Cristo, nel quale tutti i tesori della sapienza e della gnosi stanno nascosti»” (1 Cor 2,6-7 + Col 2,2-3; cf. *Strom.* V,10,61,4).

46 La prevalenza delle citazioni di San Paolo si può osservare anche nella Tebella A.

allenato dall'insegnamento di Clemente, "riapre" le parole della Sacra Scrittura e contempla la vera teologia.⁴⁷ Per tale motivo il passo nel quale Clemente arriva alla citazione di San Paolo dovrebbe essere il culmine della teologia scritta. In altre parole, Clemente letteralmente non "scrive" la teologia cristiana, ma la "trasmette" intellettualmente, noeticamente, con il suo metodo gnoseologico con la quale compone le sue opere scritte. La vera dottrina della teologia cristiana si accende nella mente (nel cuore, nell'anima) del lettore con la guida del compositore del testo, e con la grazia dello Spirito Santo, che aiuta il lettore a contemplare le verità incluse nella Sacra Scrittura.⁴⁸ Da Clemente questo metodo scritturistico della trasmissione delle dottrine teologiche è ben usato e, per questo, non penso che Clemente abbia composto altre opere scritte, nelle quali si esprime in una forma più "chiara".⁴⁹ Nelle opere come *Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Ipotiposeis* (quello che conosciamo) le frasi, le esposizioni di Clemente sono molto brevi, possono essere decifrate solo dallo scrittore stesso, in ambiente "accademico" a viva voce, oppure dagli ascoltatori stessi, che questi testi usano come gli oggetti della contemplazione teologica.

2.4. Il "sacrificio" dello scrittore delle dottrine teologiche

È interessante notare che per Clemente l'insegnamento è un atto del sacrificio per amore dell'umanità, soprattutto quello scritto. La composizione d'un'opera scritta, adatta all'insegnamento dei lettori

47 Cf. *Prot.* VI,69,2-70,1 (Dt 25, 13-15 + Platone, *Phaedr.* 78 d + *Legg.* IV,715e -716a + *Phaedr.* 78a). La verità teologica il lettore raggiunge attraverso le citazioni filosofiche e bibliche.

48 *Strom.* V,9,56,2-7,1 (la concessione si imprima nella memoria) cf. *Strom.* V,4,22,1; 23.1-2. Lo scopo dell'insegnamento (orale) *Prot.* 10, 106, 1: "Datemi ascolto, e non tappate le orecchie, né ostruite l'udito, ma riponete nella vostra mente le cose che vi dico".

49 Cf. *Strom.* VII,14,88,4: "Questo saggio [...] è sufficiente per un richiamo alla memoria di quelli che sono partecipi della gnosi".

con le diverse capacità spirituali ed intellettuali, non per la gloria dello scrittore, ma per la progressione spirituale del lettore è un impegno assai faticoso, dice Clemente. Non solo per l’impegno intellettuale, ma per il forte autocontrollo dello scrittore, che invece di volare con la sua anima verso le regioni celesti, deve rimanere sulla terra, con il corpo, componendo le dottrine elementari per i suoi allievi con le lettere umane. Clemente compara questo tipo di sacrificio didattico al sacrificio di Cristo incarnato e alla sua offerta eucaristica.⁵⁰ L’esempio umano, anche in questo campo, sarà di nuovo San Paolo, che chiaramente dice che desidera occuparsi delle realtà trascendenti spirituali, preferibilmente separato dal corpo.⁵¹ Quindi, è molto interessante notare che il maestro gnostico, che insegna con la parola, da Clemente è assimilato al Cristo incarnato, che insegna con la viva voce umana; inoltre, il sacrificio di Cristo assomiglia alle opere degli scrittori cristiani.⁵² Un passo assai complesso, nel quale Clemente dimostra una

50 Cf. *Strom.* I,1,5,1-3; VI,1,3,2-3; I,1,6,1: “Colui che si assume l’incarico di aiutare il prossimo: insegna; comunica la parola per la salvezza degli ascoltatori; conversa per appunti scritti (ὁ δὲ ὑπομνημάτων λαλῶν)”. *Strom.* I,1,9,2-4: “Chi invece conversa per appunti scritti, si santifica presso Dio, se proclama per iscritto che non lo fa per profitto e per vanagloria [...] ma trae godimento solo dalla salvezza dei lettori [...] Si deve imitare quanto si può il Signore”.

51 *Strom.* II,10,46,1; VI,9,74,5-75,1; 75,2: “Quel ragionevole motivo infatti egli resta ancora di ritornare verso i beni mondani, a lui che ha attinto al luce inaccessibile (1 Tim 6,16), anche se non più secondo le categorie di spazio e tempo, ma soltanto l’amore gnostico?” Fil 1,20-24; Gal 6, 16 in *Strom.* III,9,65,2-3: “Poiché per me vivere è Cristo e morire in guadagno [...] Con queste parole dimostrò evidentemente che l’amore verso Dio è motivo ultimo e perfetto del uscita dal corpo, ma saper pazientare e accettare di buon grado per amor dei fratelli bisognosi di essere salvati, è motivo ultimo della presenza nel corpo”. Cf. 2 Tim 2,15 in *Strom.* VII,16,104,1-3. *Strom.* I,1,9,2: “La salvezza degli uomini è lo scopo ultimo del maestro gnostico”.

52 Clemente sulle difficoltà provenienti dalle composizioni teologiche scritte scrive in *Ecl.* 16,1-3 (l’insegnamento salvifico); *Ecl.* 23,1-3 (nella chiesa insegna lo stesso Logos). *Ecl.* 37,1 (la virtù gnostica)

certa equivalenza della teologia scritta e non scritta, è il *Ecl.* 27,1-7: da una parte, egli descrive l'esempio di certi "presbiteri" che hanno preferito insegnare nella viva voce (per la natura noetica dell'insegnamento, che hanno voluto consegnare interamente ai loro "studenti"). Questo significa che secondo i presbiteri solo l'insegnamento orale è adatto alla piena trasmissione della teologia cristiana. Invece, nella seconda frase Clemente fa un accenno alla esigenza complessiva dell'arte della composizione scritta delle opere teologiche. Oltre alle esigenze tecniche, grammaticali e stilistiche Clemente fa accenno ad un'altra difficoltà delle composizioni scritte: la ricezione (È possibile trasmettere la vera intenzione dello scrittore? Tutti i lettori sono capaci di accogliere il vero contenuto delle opere scritte?).⁵³ Anche se Clemente dimostra la piena consapevolezza dei pericoli che possono emergere dalle scorrette interpretazioni delle opere teologiche scritte, alla fine accetta la scrittura, per due motivi: per amore dell'umanità (un'opera scritta è più facilmente accessibile a un pubblico più vasto), e per il fatto che la vera gnosi proviene solo dalla cooperazione dello Spirito Santo che collabora sia nell'anima del maestro, in vista della positiva ricezione della teologia scritta, sia nell'anima del lettore.⁵⁴

3. Conclusione

Lo scopo dell'esposizione scritta della teologia cristiana, secondo Clemente, non è la trasmissione letterale delle parole, ma il graduale accompagnamento degli allievi fino alla "gnosi", per far accendere

53 Cf. E. Albano, "Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte II: Le mediazioni della rivelazione", 307-314. L'autore si concentra sulla dimostrazione dell'importanza della cosiddetta tradizione vivente nella teologia di Clemente sulla base di *Strom.* VI,7,61,2-3; VII,14,88,4-7; VI,15,124,3-4; I,1,13,3-4.

54 Inoltre è da ripensare il *Strom.* V,10,64 citato già in n. 41. ("il dono spirituale" e "le scritture profetiche").

nelle loro anime le stessa luce della conoscenza della teologia ineffabile che illumina l'anima del maestro gnostico. Per questo penso che Clemente trasmetta la sua “teologia non scritta” anche nelle sue opere scritte a noi pervenute: infatti, le sue opere sono pienamente adatte alle meditazioni.⁵⁵ Come scrive anche in *Ecl.* 27,4:

“Il deposito affidato ai presbiteri, parlando per mezzo della scrittura, si avvale di chi scrive come di un aiuto, perché a loro volta i futuri lettori lo trasmettano”.

Inoltre, si vede che il nostro autore è più che ottimista riguardo alle possibilità esegetiche della Sacra Scrittura, anche se è un'opera composta con le lettere scritte. Abbiamo visto che Clemente amette che per l'uomo è molto difficile promulgare il vero senso delle Scritture, tuttavia per questa difficoltà esegetica non smette di scavare l'inesauribile valore della buona novella, che rivela quello «che occhio non vide, né orecchio udì, ne mai entrò in cuore di uomo» (1 Cor 2,9+ Is 64,3 in *Prot.* X, 94, 4; Il Logos Divino tramite la Scrittura rivela i pensieri divini⁵⁶). Per tale ragione cita le parole dell'apostolo:

«Tu, o Timoteo, dall'infanzia [...] consci le Sacre Scritture, che sono capaci di istruirti verso la salvezza per mezzo della fede in Cristo». Veramente sacre sono le Scritture, le quali sono in grado di renderci santi e simili a Dio, e di conseguenza lo stesso Apostolo definisce le Scritture, composte di queste lettere e sillabe sacre, cioè i libri sacri, «ispirati da Dio, poiché sono utili per insegnare, per convincere, e formare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, e ben preparato per ogni opera buona».⁵⁷

55 *Prot.* 10,100,3: “L'uomo è nato per la contemplazione del cielo ed è veramente una pianta celeste”(cf. Platone, *Tim.*, 90a 6).

56 Cf. *Prot.* 8,78,1; 79,2; 80,2-4; 81,1; 81,4; 9,82,4 -5; 84,3-6; 9,88,1; 11,123,2.

57 *Prot.* 9,87,1-2 (2 Tm 3,14-15; 2 Tm 3,16-17). Clemente in *Strom.* V,12,80,1-82,4 pratica il metodo esposto in in *Prot.* 9,87,1-2: Afferma che la sapienza di Dio, la gnosi è nascosta nel mistero, e nello stesso tempo la rivela citando le parole dalla Scrittura. Infatti i nascosti misteri rivelano le profezie, e l'Unigenito

Bisogna distinguere in Clemente la valorizzazione delle opere filosofiche dalla valorizzazione delle lettere della Sacra Scrittura. Abbiamo visto che dal nostro autore, al contrario delle opere filosofiche, le lettere della Sacra Scrittura sono adatte alla sicura contemplazione di Dio, in quanto costituiscono i fondamenti delle verità teologiche rivelate da Dio stesso.⁵⁸ L'aspetto esterno della composizione scritta delle Scritture ha un valore enigmatico, come le parabole, che con le meditazioni dimostrano il significato nascosto (l'informazione non scritta).⁵⁹ Durante le meditazioni, la rivelazione divina si imprime nelle anime, si interiorizza, e porta l'uomo verso l'assimilazione divina.⁶⁰ Per tale ragione la Sacra Scrittura costituisce la via "dritta" e più "rapida" che conduce alla salvezza;⁶¹ infatti, quelli che sono arrivati alla salvezza sono anche i maestri dell'esegesi.⁶²

Dio, che nominò seno di Dio l'invisibile e l'ineffabile (cf. Gv 1,18 in *Strom.* V,12,81,3), che «Aprirà la sua bocca in parabole e proferirà le cose nascoste dalla fondazione del mondo» (Mt 13,35 in *Strom.* V,12,80,7). «Resta quindi che noi pensiamo l'Ignoto solo per grazia divina e per il Logos [...] «Ebbene, Colui che venerate senza conoscerlo, Quello io vi annuncio» (At 17,22-23 in *Strom.* V,12,82,4).

⁵⁸ Cf. *Prot.* 8,77,1; 12,88,1.

⁵⁹ Cf. *Ecl.* 32.

⁶⁰ Cf. *Prot.* 10,107,2.

⁶¹ Cf. *Prot.* 8,77,1-2 (vie rapide, scorciatoie verso la salvezza); 7,74,4 (via dritta).

⁶² Cf. *Strom.* V,9,56,3-4.

Tabella A

Platone	Clemente	Tema	Filone	Sacra Scrittura
<i>Ep.</i> VII, 341c	<i>Prot.</i> VI,68,2	Dio è assolutamente inespri- mibile con le parole umane (cf. <i>Strom.</i> V,11,71,1,5; 78,1,3; 81,3; II,2,5,4).	<i>Migr.</i> 80-85: vedere la voce di Dio, parlare come un Dio (cf. <i>Migr.</i> 109- 124)	Sap 7,25
<i>Ep.</i> VII, 326b-c	<i>Paed.</i> II,18,1-3	Perciò Platone, quello tra i filosofi che con più zelo cercò la verità [...] riaccendendo la scintilla della filosofia ebraica		2 Sam 6,17-19; 1 Cor 16,13
<i>Ep.</i> VII, 341c-d <i>Ep.</i> II, 312d in <i>Strom.</i> V,10,65,1 <i>Ep.</i> II, 314b in <i>Strom.</i> V,10,65,3	<i>Strom.</i> V,10,60, 1-66,5; <i>Strom.</i> V,10,66,3	Cibo spirituale, anima da sola nutre se stessa, come dice Platone amico della verità. Mangiare e bere il Logos.		Ef 3,3-5; Col 1,9-11; Col 1,25-27 (Ef 3,9; Rm 16,25-26); Col 1,18;
		<i>Strom.</i> V,62,1 -62,4 (1 Cor 8,7: Non da tutti è la gnosi), predicare (Col 4,2-4), tradizione non scritta (cf. <i>Strom.</i> I,1,11,3; 13,2).	<i>Migr.</i> 94; <i>Deus.</i> 11,55; <i>Somn.</i> I,32; 184; <i>Migr.</i> 192-195	1 Cor 8,7;
		<i>Strom.</i> V,10,62,2 – 3; Eb 5,12-6,1: Maestri invecchiati nelle scritture.		Col 2,2-3; Ebr 5,12-6,1; Es 33,1-3 (Is 40,13; Prv 1,6); Mt 19,11;

	<i>Strom.</i> V,10,65,1-3: Devo parlarti per enigmi, affinché se la lettera sarà intercettata nei recessi del mare o della terra, chi la leggerà non lo capisca (Platone, <i>Ep.</i> II, 312d in <i>Strom.</i> V,10,65,1) Dio ineffabile (cf. <i>Strom.</i> V,11,71,5; 12,78,3; 81,4-82,4; II,2,5,3), il miglior modo di custodirle è non scriverle, ma impararle a memoria (Platone, <i>Ep.</i> II, 314b in <i>Strom.</i> V,10,65,3). <i>Strom.</i> V,10,65,4: Noi parliamo di Sapienza con i perfetti [...] la sapienza di Dio, che sta in mistero (1 Cor 2,6-7; 3,1-3; 1 Cor 3,1-3 in <i>Strom.</i> V,10,66,1-2). <i>Strom.</i> V,10,66,3: Anima nutre se stessa (Platone, <i>Ep.</i> VII, 341c-d cf. <i>Strom.</i> V,77,1). <i>Strom.</i> V,10,66,4: Vittima grande rara a trovarsi, Cristo nostra pasqua è stato immolato (Platone, <i>Resp.</i> II 378a; 1 Cor 5,7), Figlio di Dio consacrato per noi (Gv 17, 19). Partecipazione dal mistero di Cristo: con le labbra con la mente.	Mt 19,17; Gv 17,3; Is 45,3; Sal 50, 8 + 18,3-4; 2 Cor 4,4-6; Rm 15,29; Rm 1,11; Rm 16,25-26; Col 1,27; 1 Cor 2,6-7; 3,1-3; (cf. <i>Strom.</i> V,4,25,2; 26,1; <i>Paed.</i> I,6,34,3-36,4); Sal 33,9; 1 Pt 2,3
--	--	--

<i>Tim.</i> 28c	<i>Strom.</i> V,11,78, 1-2	Scoprire il padre e creatore di questo universo è difficile impresa; se poi lo si scopre, impossibile divulgarlo a tutti poiché non si può affatto spiegare come altre conoscenze.	<i>Migr.</i> 170 (Es 33,15; <i>Migr.</i> 192-195)	Es 19,12; 20-24
		<i>Prot.</i> 5,68,1		Sal 135,7; Rm 1,25
		<i>Strom.</i> V,12,86,2		Gv 10,1-3; Ef 3,5 in <i>Strom.</i> V,13,87,1-2
		<i>Strom.</i> V,14,92,3		
		<i>Strom.</i> V,14,102,4-5 (Platone, <i>Ep.</i> VI, 323d + <i>Tim.</i> 41a)		
		<i>Strom.</i> V,14,133,7		Rm 8,22 (Platone, <i>Resp.</i> III 415a-b); Gv 9,4
		<i>Strom.</i> V,14,136,4 (Platone, <i>Resp.</i> X 617c)		
<i>Tim.</i> 45b	<i>Prot.</i> 12,113,2-3	Il Logos ha illuminato la mente che era nella precedenza sepolta nelle tenebre, e ha reso aguzzi gli occhi dell'anima che portano luce.	<i>Migr.</i> 35; 39; 101; 124;165; 222.	Sal 19,9b; Sal 19, 11
<i>Tim.</i> 90a	<i>Prot.</i> 10,100,3	L'uomo è nato per la contemplazione del cielo ed è veramente una pianta celeste.		Mt 7,13; Gv 3,13,31 in <i>Prot.</i> 10,100,1

<i>Polit.</i> 272e	<i>Prot.</i> 6,68,3 (<i>Strom.</i> VII,2,5,5)	Grazie a questo effluvio, costoro ammettono che Esiste un solo Dio, che egli è immune da corruzione e da generazione, e che esiste veramente e per sempre in alto, nelle più distanti regioni del cielo, in una sua propria particolare dimora (Gv 10,1-3; Ef 3,5 in <i>Strom.</i> V,13,87,1-2).		Sap 7,25 in <i>Prot.</i> 6,68,2; Dt 25,13-15 - <i>Prot.</i> 6,69,2
<i>Ep.</i> II, 312e	<i>Prot.</i> 6,68,5 (<i>Strom.</i> V,14,103, 1-2)	Intorno al re di tutte le cose, tutte le cose sono, e quella è la causa di tutti (cf. <i>Strom.</i> V,102,1; VII,2,9,3; I,1,1,1).		
<i>Ep.</i> II, 312d; 314b-c	<i>Strom.</i> V,10,65, 1-3	Enigmi; Dio non potrà mai essere affidato alla scrittura (cf. <i>Strom.</i> V,11,71,5; 12,78,3; 81,4-82,4; II,2,5,3; I,1,13,1).	<i>Deus.</i> 11,55; <i>Somn.</i> I,32, 184.	1 Cor 2,6. 3,1-3 (<i>Strom.</i> V,10,58,1; I, 1,14,4; V,4,25, 2;26,1; <i>Paed.</i> I,6,34, 3-36,4)
<i>Phaedr.</i> 279c	<i>Prot.</i> 12,122,4	Ricco, saggio e nobile soltanto cristiano.		

<i>Theat.</i> 176b	<i>Prot.</i> 12,122,4	E perciò immagine di Dio fatta a sua somiglianza (Gn 1, 26), e di dirlo e crederlo divenuto giusto e santo con intelligenza per opera di Cristo Gesù, e, nella stessa misura, anche simile ormai a Dio (cf. <i>Prot.</i> 12,120,4: O voi tutti che siete immagini, ma non tutte somiglianti al vostro modello, io (Logos) voglio perfezionarvi secondo l’archetipo affinché diventiate anche simili a me).		
<i>Phaedr.</i> 246a, 248 a – 249 a	<i>Strom.</i> V,2,14,2 (<i>Strom.</i> V,2,14, 1-18,9)	Anima quando è in sé e per sé può partecipare alla Sapienza vera e superiore (cf. <i>Strom.</i> I,1,4,3; III,3,18,1) amore da le ali per salire (cf. Platone, <i>Phaed.</i> 65d).		Mt 18,3 in <i>Strom.</i> V,2,13,4 (cf. <i>Strom.</i> V,2,15,3-4 ; I Cor 4,15; I Pt 1,3 + 21-23; Gv 1,9; Ef 1,8; Mt 7, 7-8 in <i>Strom.</i> V,3,16,7; Mt 11,12 in <i>Strom.</i> VI,17, 149,5)

<i>Phaedr.</i> 247c	<i>Strom.</i> V,3,16,2-5	I veri filosofi contempla- no la verità (cf. Platone, <i>Resp.</i> V,475e; <i>Strom.</i> I,19,93,3) nel Fedro poi chiarirà verità come idea.		Gv 14,6 in <i>Strom.</i> V,3,16,2
<i>Resp.</i> VII 553d (<i>Symp.</i> 219a)	<i>Strom.</i> I,1,10,1 (<i>Ep.</i> VII, 341cd in <i>Strom.</i> V,11,77, 1-2)	Chi ha l'occhio dell'a- nima offuscato, per nu- trimento ed educazione cattivi, rispetto alla luce che egli è propria s'in- cammini verso la verità che rivela nelle Scritture ciò che non può essere scritto.		Is 55,1; Prv 5, 15 in <i>Strom.</i> I,1,10,1 (acqua)
<i>Resp.</i> III, 415a	<i>Strom.</i> V,98,2-5	Voi tutti che siete in uno siete fratelli (cf. <i>Strom.</i> V,14,133,6; VII,14,86,1-3).		Mt 23,8-9; 25,40 in <i>Strom.</i> V,98,1



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

Silenzio e musica nelle vicende di Saul e David: Bibbia, tradizione rabbinica, mondo classico

Massimo GARGIULO

1. La narrazione biblica: silenzio e risposta; 2. Saul e il silenzio nella tradizione rabbinica; 3. La musica; 3.1. Il racconto biblico; 3.2. David musicista nella tradizione rabbinica; 4. Un cantore per il popolo ebraico; 5. Un'arpa suonata dal vento; 6. La morte del re; 7. Conclusioni.

1. La narrazione biblica: silenzio e risposta

Nelle vicende intrecciate dei primi due re di Israele, Saul e David, il silenzio e la musica hanno un ruolo rilevante, sia a livello teologico che per quanto attiene alle vicende più strettamente umane. Nella narrazione biblica Saul è costretto più volte a sperimentare il silenzio della non risposta da parte di Dio: in 1 Sam 14, uno dei capitoli in cui si descrivono le colpe del re e il conseguente allontanamento da parte di Yhwh, nel contesto di operazioni belliche, al v. 37 si dice che egli «chiese a Dio: 'Devo inseguire i Filistei? Li farai cadere in mano di Israele?'. Ma quel giorno Yhwh non gli rispose»¹. Due versetti dopo, di fronte alla sua ricerca di chi ha commesso la colpa che giustifica il silenzio divino (che poi è, con tragica ironia, il figlio Yonatan), anche il popolo si rifiuta di rispondere. Saul è solo nel silenzio di Dio e degli uomini. Egli viene presentato come un eroe da tragedia che si dibatte nel tentativo di giungere a una risposta su quale sia la sua colpa, o se ve ne siano da parte di altri, ma ciò che lo circonda è una solitudine

1 Le traduzioni dei libri di Samuele sono prese da Massimo Gargiulo, *Samuele. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2016.

ormai totale in cui nessuno ha parole per lui, fin quando sarà Samuele a svelargli la terribile realtà. Una situazione assai simile, con precisi e non casuali riscontri verbali, si ripeterà al cap. 28, quando Saul, reietto e ormai di fatto soppiantato da David, evoca una di quelle negromanti contro le quali lui stesso aveva emanato il bando nel paese. Infatti, di nuovo nel timore destato dall'imminente scontro con i Filistei, è detto (v. 6) che «Saul interrogò Yhwh, che però non gli rispose né attraverso i sogni, né attraverso gli *urim*, né attraverso i profeti». Il verbo per interrogare è il medesimo di 14,37 ed è quello *ša'al* corradicale del nome del re (che alla lettera significa «il richiesto»): insomma colui che è stato chiesto ora chiede di Dio, ma ne ottiene il silenzio. In questo caso ciò è amplificato dal fatto che esso si esercita attraverso tutti i canali legittimi di consultazione del divino, dai sogni ai profeti.

Ancor più però il rifiuto della risposta di Dio è significativo perché entrambi questi luoghi possono essere confrontati con un terzo brano di 1 Sam, cioè 23,2-3: i Filistei stanno saccheggiando le aie in prossimità della località di Keila e, questa volta David, informato, «interrogò Yhwh: 'Devo andare ad abbattere quei Filistei?'. Yhwh disse a David: 'Va', abbatti i Filistei e salva Keila». Non solo: di fronte al timoroso esitare dei suoi uomini, David di nuovo interroga Yhwh (v. 4), e subito ne ottiene risposta e rassicurazione. Ne consegue che una distinzione profonda tra i due personaggi, l'opposizione che segna il rigetto di uno e l'elezione dell'altro, è legata proprio al silenzio di Dio: Saul, reietto, lo interroga senza averne risposta (cfr. anche Sal 83,2 sul timore che può suscitare il silenzio di Dio in chi lo invoca), mentre David, l'eletto, ha accesso immediato e persino ripetuto al responso divino.

2. Saul e il silenzio nella trazione rabbinica

Se si passa dalla narrazione biblica alla riflessione rabbinica, si nota come anche in essa musica e silenzio siano elementi rilevanti nella lettura dei due personaggi. Per ciò che riguarda Saul, si sottolinea come, soprattutto se paragonati a quelli successivi di David, i peccati

che ne producono l'isolamento siano troppo piccoli per giustificare il trasferimento della regalità da lui al suo successore; si ritiene allora che la vera ragione fosse la sua eccessiva mitezza, un inconveniente per chi sia destinato a comandare; inoltre la sua famiglia aveva una tale perfetta nobiltà che i suoi successori sarebbero potuti diventare superbi² (cfr. *TB³ Yoma* 22b e Giuseppe Flavio, *Antiq.* VI 4.1 e 12.7). Così egli fu abbandonato da Dio e il segno di ciò fu l'allontanamento dalla sua vita anche da parte del profeta Samuele. La morte di questi fu da Saul sentita in modo particolare. A tal proposito, quando egli ne fece evocare lo spirito, secondo le fonti rabbiniche accadde una cosa interessante per il nostro discorso, piuttosto tipica del resto degli episodi di negromanzia: la negromante poteva vedere Samuele evocato dall'oltretomba, ma non ascoltarlo, Saul al contrario solo udirne la voce: qui la vicenda del re reietto e abbandonato diviene tutta ascolto, e il silenzio che lo ha avvolto, per un momento, è sospeso. Nel dialogo Saul apprende che le false promesse che ha ricevuto (ad es. 1 Sam 15,28) sono dovute al fatto che il regno terreno è quello della menzogna, mentre ora Samuele è nella verità: anche per questo, di fronte alle possibilità prospettate, egli sceglie la morte sul campo di battaglia che gli garantirà l'accesso al paradiso e che coinvolge anche i suoi figli, elemento che viene visto come una disponibilità al sacrificio. A questo punto, affrontata la morte, cala il silenzio definitivo sulla vita del primo re e la sua discendenza. Nel racconto biblico tale silenzio era quasi scelto: quando Saul chiede al suo scudiero di ucciderlo, infatti, la motivazione è che preferisce la morte al cadere nella mani degli incirconcisi Filistei che lo avrebbero deriso (1 Sam 31,4 // 1 Cr 10,4); il re, attraverso una morte eroica, riacquista l'onore che aveva perduto e non può tollerare di essere sottoposto agli sberleffi del nemico.

2 Cfr. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV. Bible Times and Characters from Joshua to Esther, Philadelphia 1968, 68.

3 Con tale sigla ci si riferisce al *Talmud Babilonese*.

Paradossalmente, è proprio ora che per lui si riattiva la comunicazione con il divino, in paradiso: i dottori lo ricavano dalla frase di 1 Sam 28,19: «Domani tu e i tuoi figli sarete con me», nella quale «con me» è da intendersi nel senso della condivisione della condizione assegnata nell'aldilà al pio Samuele. È così che Saul torna ad essere «eletto di Dio» (*TB Berak* 12b; v. anche *Erub* 53b): il testo dice infatti: «Uscì un'eco che disse: egli è l'eletto di Dio». Ma qui la traduzione non rende: l'originale significa infatti alla lettera «figlia di una voce», come è frequente in ebraico che i termini per figlio e figlia siano impiegati nella formazione di composti; solitamente questo è reso appunto con «eco», ma altrove viene impiegato anche per «voce divina». Ebbene, finalmente in paradiso Saul esce dal silenzio e ascolta la voce di Dio che ne riafferma, come fosse un'eco ripetuta, l'elezione.

3. La musica

3.1. *Il racconto biblico*

All'interno di questo quadro da tragedia si innesta anche il tema della musica. David è infatti presentato, in una delle varie tradizioni che lo riguardano dei libri di Samuele, come un bravo suonatore che, quando lo spirito malvagio piomba su Saul rendendolo folle, ne lenisce gli effetti con la sua cetra (1 Sam 16,13-23). All'autore non interessa soffermarsi sulle capacità curative della musica, attestate in molte culture, poiché il tema centrale è in realtà lo spirito di Dio, sul quale costruisce la medesima trama oppositiva che si è vista a proposito della risposta e del silenzio: al v. 13 è detto infatti che, dal giorno dell'unzione per mano di Samuele, «lo spirito di Yhwh si impossessò di David»; nel v. successivo si legge: «Lo spirito di Yhwh invece si ritirò da Saul e lo atterrò uno spirito malvagio inviato da Yhwh». Di nuovo l'autore di Samuele ricorre all'utilizzo della medesima fraseologia dandole però valore opposto tra Saul e David; ciò gli serve per segnalare una successione che è al contempo sostituzione fra due opposti. In tale

successione segni centrali sono il passaggio dello spirito divino e il silenzio che cala sul primo re; la musica è lo strumento attraverso cui il nuovo eletto, che è in contatto con lo spirito e la parola di Yhwh, può guarire la follia – cioè lo spirito malvagio – di Saul, ridotto da Dio nel silenzio del non ascolto.

C'è poi un altro brano biblico fortemente significativo in tal senso. La consacrazione definitiva del nuovo re, David naturalmente, si ha con la conquista della capitale del regno, Gerusalemme, e il trasferimento in essa dell'arca. All'interno di quest'ultimo episodio, narrato in 2 Sam 6, subito prima quindi della promessa che egli riceverà per bocca del profeta Natan, vi è una scena di musica e danza. Leggiamo infatti che, dall'avvio del trasporto e fino all'ingresso dell'arca in Gerusalemme, «David e tutto Israele facevano festa innanzi a Yhwh con tutti i legni di cipresso, cetre, arpe, tamburelli, sistri e cembali [...] David danzava con tutta la forza innanzi a Yhwh ed era cinto con un efod di lino. Egli e tutta la casa di Israele trasportavano l'arca di Yhwh tra le grida e il suono del corno» (vv. 5, 14-15). Siamo di fronte a un corteo festoso in cui si dà largo spazio all'elenco degli strumenti musicali impiegati e ai balli, come tipico dei rituali connessi alla fertilità ai quali questo si avvicina. Il quadro immediatamente seguente è molto bello e drammatico. Mikal, la figlia di Saul che ha sposato David, al vederlo in quegli atteggiamenti dalla finestra del palazzo, lo disprezza profondamente (v. 16). Quando gli esce incontro, il dialogo tra i due si gioca sull'utilizzo della radice ebraica *kbd*, che indica gravezza e gloria e che è un filo continuo in tutte le narrazioni sull'arca. Ella così lo apostrofa: «Quale onore ha acquisito quest'oggi il re di Israele», alla lettera «Quale gravezza ha avuto»; al suo attacco sferzante David replica non senza volgarità: «Alla presenza di Yhwh, che ha eletto me al posto di tuo padre e di tutta la sua casa per stabilirmi come capo sul popolo di Yhwh Israele, ebbene alla presenza di Yhwh voglio dar sfogo alla mia gioia e agire con ancora maggior leggerezza» (vv. 21-

22)⁴. È patente l'opposizione grave – leggero con il loro valore metaforico. I toni sono radicalmente mutati rispetto ai capitoli precedenti. Prima la musica dell'arpa di David era quella che serviva a lenire la follia di Saul. Ora, quando la successione si è ormai definitivamente consumata e la nuova dinastia ha compiuto tutti gli atti per confermare se stessa, ci sono musiche sfrenate con strumenti a percussione che stimolano le danze. David, da giovane perseguitato, è divenuto il legittimo sovrano che rinfaccia spudoratamente alla casa di Saul, qui rappresentata da Mikal, la sua avvenuta sostituzione con la dinastia davidica. Si potrebbe senz'altro dire che la musica è cambiata: non più una melodia curatrice, ma i canti entusiastici e incontrollati del trionfo.

3.2. *David musicista nella tradizione rabbinica*

L'importanza della musica nella vita di David non sarà trascurata dalla letteratura rabbinica. A tale attività ha dedicato uno studio specifico la Menn⁵, sottolineando come David compaia nella Bibbia e nel primo giudaismo secondo tre ruoli diversi: organizzatore della liturgia, privato dedito alla preghiera e alla lode, autore ispirato di letteratura portatrice di rivelazione, vale a dire profetica. Il primo è attestato in Cronache e sarà sviluppato in particolare nel *midrash* dei Salmi, il *Tehillim*⁶. Qui, vista la distruzione del tempio durante le guerre anti-

4 Giovanni Frulla, nel contributo pubblicato in questa rivista e presentato durante il convegno in cui è stato letto anche il presente studio, ha segnalato un episodio simile, in cui Erodoto (VI, 129) descrive il disgusto di Clistene di fronte alle danze scomposte di Ippoclide, aspirante alle nozze con sua figlia.

5 Esther M. Menn, «Sweet Singer of Israel: David and the Psalms in Early Judaism», in *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (edd. Harold W. Attridge - Margot E. Fassler.), Leiden – Atlanta 2004, 61-74.

6 Utilizzerò nel corso di questo articolo *The Midrash on Psalms*, Translated from the Hebrew and Aramaic by William G. Braude, New Haven 1959.

romane, i dottori adattano la figura di David alle nuove istituzioni del giudaismo rabbinico, affermando che gli inni da lui predisposti per la liturgia sarebbero stati impiegati nelle case di preghiera e di studio (30,3 e 61,3). Il David orante devoto, che invoca Dio con gli inni da lui composti, è quello molto umano che si ricava da 2 Samuele; le didascalie di una trentina di salmi li associano in effetti a momenti precisi della vita del re; il *Midrash Tehillim* crea ulteriori associazioni per altri salmi, ma dilata alcune delle sue preghiere all'intercessione per l'intero popolo, o altri personaggi biblici, o categorie di persone nel presente o nel futuro della storia di Israele. Quanto alla funzione profetica, secondo la tradizione rabbinica lo Spirito Santo discendeva su di lui quando egli raggiungeva una condizione estatica prodotta dalla musica, un tratto che lo ha fatto accostare all'episodio di Eliseo che chiede un suonatore di cetra facendo così in modo che la mano del Signore sia su di lui (2 Re 3,14-16). In effetti tale ispirazione veniva legata alla presenza della musica. Il *Midrash Tehillim* 24,3 afferma che, quando un salmo è introdotto dalla formula «Salmo di David», ciò vuol dire che egli suonò e che perciò lo Spirito Santo si posò su di lui⁷. D'altronde l'unzione regale stessa produceva la discesa dello spirito divino sul re, e questi a volte, come nel caso di Saul, pur tra lo stupore di chi non gli conosceva tali doti, iniziava a profetare (1 Sam 10,9-13). Lo stesso poteva valere per David (come conferma anche Giuseppe Flavio, *Ant.* VI,8,2), il cui ruolo di profeta è definitivamente sancito

7 Ciò è dimostrato da un'altra leggenda che rivela il potere della musica (*Yashar Wa-Yiggash* 109a – 109b; cfr. Ginzberg, *The Legends*, V, 356 n. 293 per ulteriori indicazioni bibliografiche): i figli di Giacobbe, nel timore che il padre non avrebbe retto all'emozione della notizia che Giuseppe era ancora vivo, si rivolsero a Sara, figlia di Ahser, abile suonatrice di arpa, perché comunicasse cantando che Giuseppe era vivo e regnava sull'Egitto; ciò fece nascere in lui una gioia che ne risvegliò lo spirito di santità e la fiducia che ciò che aveva sentito era vero: in effetti la profezia non poteva avvenire se non in presenza di una condizione di euforia.

in 2 Sam 23. Anche a Qumran sarà ben attestata questa sua capacità profetica nella composizione innodica e il fatto che questa idea fosse ormai divenuta comunemente accolta è testimoniata dal modo in cui i seguaci di Gesù nel NT considerano regolarmente David un profeta.

Da quanto fin qui detto, emerge chiaramente come il silenzio e la musica siano elementi rilevanti della monarchia israelita ai suoi inizi e come ciò sia stato recepito e ampliato dalla tradizione ebraica successiva. Vorrei ora entrare nello specifico di alcuni testi per mettere in evidenza aspetti meno segnalati, o per nulla, dalla critica, e per tentare di mostrare anche come il mondo ebraico si andò confrontando con le culture circconvicine.

4. Un cantore per il popolo ebraico

Il primo testo riguarda una caratterizzazione di David che si trova in Giuseppe Flavio. Questi (*Antiq.* VII, 12,3), racconta che il re, quando finalmente fu libero da guerre e pericoli,

compose odi e inni a Dio di metro vario; ne scrisse infatti alcuni in trimetri, altri in pentametri. Inoltre, approntati strumenti musicali, istruì al loro utilizzo i Leviti per cantare Dio nel giorno cosiddetto del sabato e nelle altre feste. La forma degli strumenti è più o meno così: la *kinyra*, a dieci corde, si suona col plettro; la *nabla*, che ha dodici note, si pizzica con le dita; la cimbala era costituita da larghi e grandi piatti di bronzo.

Questo brano, che riprende in maniera piuttosto libera 1 Cr 25,1-8⁸, è interessante perché il re vi compare non solo come compositore di canti ai quali Giuseppe Flavio, per utilizzare concetti noti al suo pubblico, attribuisce metri della poesia greca, ma anche come inventore di strumenti musicali, o quanto meno come colui che li mise a disposizione dei Leviti insegnandone loro l'utilizzo (cfr. anche *TB Taan*.

8 Cfr. Flavius Josèphe, *Les antiquités Juives*, vol. III: livres VI et VII, a cura di Etienne Nodet, Paris 2001, 216.

27a). Egli viene cioè configurato come l'istitutore della lirica ebraica, intesa come insieme di versi e musica. In tal senso, seppur sintetica, la presentazione che ne dà Giuseppe Flavio non sembra poco attenta a questo aspetto della vita del re, come invece è stato suggerito⁹. Ritengo piuttosto che con tale descrizione, come con la scelta dei metri citati, Giuseppe intendesse dare al David musicista una veste adatta al mondo greco, ricorrendo al paradigma del *πρῶτος εὐρετής*, l'inventore o istitutore di una determinata arte. È stato infatti osservato¹⁰ che, ricorrendo a questo motivo elaborato dalla storiografia greca, Ebrei di età greco-romana poterono recuperare alcune figure esemplari della loro storia. Esso in effetti aveva avuto largo sviluppo in età ellenistica ed era stato anche favorito dai Tolomei. L'esempio maggiore in ambito ebraico era probabilmente Mosè, il legislatore. L'ipotesi che il David musicista di Giuseppe si basi sul racconto biblico, a sua volta accostabile a usi analoghi del Vicino Oriente Antico¹¹, ma risponda anche al tipo ellenistico del *πρῶτος εὐρετής*, può essere rafforzata da un breve confronto con figure analoghe del mondo greco, ad esempio quella di Anfione. Nella leggenda che lo riguarda (cfr. Pausania IX,5,6-9) egli è presentato come cultore della musica e del canto, mentre il fratello gemello Zeto (sono figli di Zeus) era pastore e agricoltore. Al suono della sua musica si mossero le pietre che costruirono le mura

9 Louis H. Feldman, «Josephus' Portrait of David», in *HUCA* 60 (1989), 129-173, in part. 164.

10 Geurt van Kooten, «Enoch, the 'Watchers', Seth's Descendants and Abraham as Astronomers: Jewish Applications of the Greek Motif of the First Inventor (300 BCE-CE 100)», in Id., *Recycling Biblical Figures: Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997*, Amsterdam 1999, 292-316. Nello studio è citato anche Giuseppe Flavio come uno degli autori che fece ricorso a tale modello a proposito dell'astronomia; egli attribuisce invece a Mosè l'invenzione della tromba tra gli strumenti musicali (*Ant.* III, 291-292).

11 Cfr. John C. Franklin, *Kinyras: The Divine Lyre*, Hellenic Studies Series 70, Washington 2016, <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6346> (accesso 30 Luglio 2017).

di Tebe; egli inventò inoltre le tre corde che trasformarono l'antico tetracordo in eptacordo e ricevette la lira da Ermes che fu suo maestro di musica. Egli è caratterizzato come *πρῶτος εὐρετής* avendo innovato l'arte citarodica appresa da Ermes, che poi trasmise agli uomini, oltre ad aver inventato la lira. Clemente Alessandrino lo ricorda in apertura del *Protrettico* come abile nel canto e ancora nella memoria degli Elleni. In tale ruolo Anfione si contende il titolo con altri rinomati personaggi del mito come Orfeo o Lino e con il primo è spesso confrontato¹². Inoltre, più di una di tali figure legate alla musica nel mondo greco, lo è anche al suo aspetto guaritore. Tra queste, solo per fare degli esempi, vi era Museo, che con la musica sapeva curare gli ammalati; in particolare vi poteva essere guarita la follia, come, secondo Teopompo (*FGrH* 115 F 77), fece un indovino di nome Bakis con le donne spartane. Anche Arcari¹³ ha posto in evidenza, pur non in relazione al tema del primo inventore, la connessione presente in Clemente ed Eusebio tra David ed Orfeo, notando peraltro come sia stato suggerito che essa possa avere un suo antecedente in un salmo apocrifo di Qumran (11Q5 28,3-12): ci interessa che in esso a David è attribuita la costruzione del primo flauto e della prima lira, il cui autore è invece per il testo biblico (Gen 4,21) Yubal. Questi è in effetti l'altra figura fondamentale per la istituzione della musica nella tradizione ebraica, che lo mise in parallelo, come poi fece quella cristiana, con Pitagora. Di lui Giuseppe (I, 64) dice che praticò la musica ed escogitò (ἐπινοέω) salterio e citara.

12 Cfr. Francesca Berlinzani, *La musica a Tebe di Beozia tra storia e mito*, Milano 2004, 67-68. Notizia analoga si trova in Plutarco, *De musica* 1131f (e cfr. Plinio, *Nat. Hist.* VII 82).

13 Luca Arcari, «Il «canto nuovo» di Cristo tra Orfeo e Davide (Clem., *prot.* 1, 2-5; Eus., *I.C.* 14, 5)», in *Amicorum munera. Studi in onore di Antonio V. Nazzaro*, (a cura di Gennaro Luongo) Napoli 2016, 59-70; rimando all'articolo per la bibliografia circa il salmo di Qumran.

5. Un'arpa suonata dal vento

Il *Talmud* non sarà altrettanto attento al ruolo di istitutore della musica di David, seguendo invece la tradizione biblica (Cronache in particolare) nel sottolineare il ruolo dei Leviti, e assegnando ad essa un ruolo essenzialmente liturgico. Ciò può spiegare anche un'ottica che, se non si può definire sfavorevole, mostra però spesso nei confronti della musica un interesse scarso, quale poteva spiegarsi con il venire meno delle istituzioni liturgiche a cui essa soprattutto doveva essere dedicata. Vi sono d'altronde anche passi di una condanna piuttosto esplicita, che riecheggiano paralleli biblici come Is 5,11-12. È il caso¹⁴ di *TB Sotah* 48a, in cui si stanno commentando i brani della *Mishnah* ove si elencano varie istituzioni venute meno. Tra queste: «Da quando il sinedrio è cessato, sono stati anche interrotti i canti dalle case delle bevute [feste, simposi], come è detto: 'Con il canto non berranno vino' [Is 24,9]»; subito dopo si legge: «Rav ha aggiunto: 'Un orecchio che ascolta una canzone sia tagliato'. Rava ha detto: 'Se c'è una canzone in una casa, c'è distruzione sulla soglia, come è detto: La voce risuonerà alla finestra, desolazione sulla soglia, poiché l'opera di cedro sarà scoperta [Zef 2,14]». Mi sembra che, accanto a quella della musica, si notino, pur se non menzionate esplicitamente, l'allusione e la condanna di una delle istituzioni più tipiche del mondo ellenizzato, il simposio. Ancora più interessante è *TB Gitt* 7a: «Inviarono [un quesito] a Mar Ukva¹⁵: il canto da dove [ci risulta] che è vietato? Egli fece dei segni e scrisse loro: 'Non gioire, Israele, fino all'esultanza, come i popoli' [Os 9,1]». Il contenuto è simile a quello dei passi precedenti, ma il contesto è quello delle *she'elot*, quesiti che si inviavano a maestri di comprovata autorevolezza. Evidentemente quelle musicali erano questioni più delicate di quanto potrebbe apparire, tali da chie-

¹⁴ V. anche *Gitt.* 7a, *Arak* 11a // *Sukka* 51a.

¹⁵ Era esilarca nel periodo della prima generazione di *amora'im* babilonesi. Ebbe frequenti scambi con i maestri palestinesi.

dere la consultazione di più maestri, anche a distanza, fino a scrivere quesiti a coloro dai quali ci si poteva attendere un parere che facesse, se si può usare questa formula, giurisprudenza. Tutto ciò è reso ancor più evidente da un testo che descrive un dialogo tra Dio e la Torah (*TB Sanh* 101 a):

I nostri maestri hanno insegnato: Chi recita un verso del Cantico dei Cantici e lo fa come fosse un canto qualsiasi e chi recita un verso in una casa in cui si beve [banchetto], al di fuori delle occasioni a ciò deputate, introduce il male nel mondo. Poiché la Torah si cinge di sacco e si pone innanzi al Santo Benedetto Egli sia, dicendo: «Signore del mondo, i tuoi figli hanno fatto di me un'arpa che suonano come persone irrispettose». Egli le rispose: «Figlia mia, nei momenti in cui stanno mangiando e bevendo, a cosa dovrebbero dedicarsi?». Ella disse: «Signore del mondo, se sono padroni della scrittura, si dedichino alla Torah, ai Profeti e agli Scritti; se sono padroni della Mishnah, si dedichino alla Mishna, alle *halakot* e alle *haggadot*; e se sono padroni del Talmud, si dedichino alle *halakot* di Pasqua, di Pentecoste e dei Tabernacoli e a queste feste».

C'è qui la sintesi di una serie di elementi che destavano preoccupazione nel rabbinato. Si nota che il Cantico dei Cantici, libro per il quale c'erano state difficoltà nell'ammissione al canone, veniva evidentemente usato anche come canto non liturgico e che poteva accompagnare i banchetti, vale a dire al di fuori delle occasioni in cui ciò sarebbe dovuto avvenire. Si è di fronte a una vera e propria scena da simposio che fa insorgere la Torah stessa, la quale si lamenta di essere ridotta a rango di strumento musicale perché le sue parti sono cantate, e per di più da persone prive di riguardo in contesti del tutto inopportuni¹⁶. La replica di Dio sembrerebbe in parte più indulgente, laddove chiede che cosa d'altro si dovrebbe fare tra il cibo e le be-

16 Questa pericope è seguita dall'insegnamento di un maestro che dice che, al contrario, un verso recitato nel tempo opportuno porta del bene al mondo, rifacendosi a Prov 15,23. Naturalmente in esso non si fa riferimenti a banchetti e musica.

vande, ma la risposta della Torah rivendica a sé anche quei momenti e va oltre, nel senso della completezza: ciascuno secondo il proprio grado, si deve dedicare alla totalità della Bibbia, cui si aggiungono gli altri due pilastri del giudaismo rabbinico, *Mishnah* e *Talmud*, ognuno descritto analiticamente nella totalità delle sue componenti. Insomma, se lo studio della lingua greca per i dottori poteva avvenire solo dopo le ventiquattro ore quotidiane dedicate allo studio della Torah¹⁷, sembra che altrettanto fosse lo spazio lasciato alla musica profana e ai simposi.

Se questa è un'attitudine ben documentata nel *Talmud*, ciò non implica che essa sia l'unica, come è ovvio viste la complessità e l'estensione dell'opera; al contrario, alcuni brani al suo interno concorrono a sottolineare l'importanza primaria dell'attività musicale nella rilettura della figura di David. Tra questi c'è un passo piuttosto noto che riguarda la sua arpa, contenuto in una sezione di *TB Berakhot* (3b) in cui si affronta il tema dell'obbligo della preghiera di mezzanotte e, connesso con ciò, il problema di individuarne il momento preciso per svegliarsi per tempo. La questione di partenza è se la notte vada divisa in tre o quattro vigilie, per la quale si citano due salmi e si menziona quindi David, come loro autore. Tale menzione consente una digressione sul suo alzarsi a mezzanotte per servire il Creatore. Il testo dice:

E David conosceva forse l'ora della mezzanotte? Se perfino il nostro maestro Mosè non sapeva indicarla con precisione! [...] David doveva avere un segno indicatore, come disse R. Aha bar Bizna, a nome di R. Simeone il Pio: «Un'arpa era appesa al disopra del letto di David e quando si avvicinava la mezzanotte, il vento da nord soffiava su di essa, ed essa suonava da sola, e allora egli si alzava subito e si occupava della Legge fino alla prima luce dell'alba».

Il re è tratteggiato come il perfetto devoto e orante. Ad aiutarlo su una questione allora complessa come appunto l'individuazione esatta

17 Cfr. *Talmud di Gerusalemme*, *Sotah* 9,16, *TB Menach.* 99b.

della mezzanotte è la sua arpa, ben diversa da quella in cui la Torah lamentava di essere stata trasformata e che qui, come è stato notato, è un'arpa eolia, cioè uno strumento che suona da solo allorché il vento ne fa vibrare le corde. Ciò ne ha fatto ricercare paralleli, in particolare nel mondo greco. Soprattutto si cimentò in questa ricerca Löw¹⁸, che partiva dalla considerazione dello scarso interesse che la letteratura talmudica mostra per la musica e quindi dalla straordinarietà della presenza di questo strumento. Egli notò che *Talmud* e *midrash* tornano non meno di sette volte sull'arpa eolia di David, avendo come punto di riferimento il Sal 119,62. Pur ritenendo che la sua presenza non fosse imputabile alla fantasia della *haggada*, lo studioso non individuò paralleli convincenti neanche tra quelli proposti da altri, e avanzò pertanto l'ipotesi che agli aggadisti del IV sec. uno strumento a corda che suonava da solo fosse conosciuto in base alla loro esperienza o per sentito dire. Di loro invenzione era invece la sua connessione con il re David. A ben guardare, in realtà, qualcosa di simile si può rinvenire in un episodio del mito greco relativo al dio Ermes: egli una volta, durante una sosta sulle rive del Nilo, notò i nervi della carcassa di una tartaruga fatti suonare dal vento e ciò gli fornì lo spunto per l'invenzione della lira. Ne parla il commento di Servio a *Georg.* 4,464, anche se qui sembra che il suono nasca dal tocco da parte del dio. Tuttavia abbiamo indizi che l'episodio fosse ben diffuso. Esso infatti doveva comparire anche in un romanzo greco di età ellenistica, quello di Metioco e Partenopa; questo ci è giunto solo per frammenti papiracei, ma è alla base di un poema persiano dell'XI sec., *Vâmiq u Adhrâ*, composto da 'Abû'l-Qâsim 'Unsurî, uno dei maggiori esponenti della poesia neopersiana; al suo interno, dopo una esibizione poetica, il personaggio che corrisponde a Policrate di Samo chiede al giovane protagonista se conosca il *πρῶτος εὐρετής* dello strumento che è stato

18 Leopold Löw, *Die Lebensalter in der Jüdischen Literatur*, Szegedin 1875, 315 e sgg.

suonato e inizia qui un racconto di *heurema* dai tratti grecizzanti¹⁹: si narra che un saggio, dietro cui si cela il dio Hermes, trovò la carcassa di una tartaruga i cui tendini, al soffiare del vento, iniziarono a suonare in un modo che lo diletto ed egli volle allora creare uno strumento in grado di riprodurre quel suono anche senza il vento. Ciò naturalmente non può dimostrare una conoscenza diretta del mito da parte dei dottori ebrei, ma almeno la diffusione in area ellenistica di leggende relative a strumenti il cui suono era spontaneamente prodotto da agenti naturali, in questo caso il vento.

Al di là di ciò, il testo talmudico discusso è rilevante perché in esso la musica, al di fuori della funzione liturgica, ha un ruolo fondamentale nella costruzione della perfezione e precisione della preghiera di David. Si deve notare infatti che la pericope inizia con lo stupore che una simile cosa produceva, poiché persino Mosè, il maestro per eccellenza, il legislatore perfetto, non era in grado di determinare con altrettanta precisione il momento della mezzanotte. Ora, David può reggere il confronto soltanto perché, come si suggeriva prima, è aiutato da un prodigio musicale e lui, potremmo dire, sta alla musica come Mosè sta alla Torah.

6. La morte del re

Infine, silenzio e suono hanno anche un ruolo, di straordinaria efficacia narrativa, nel momento della morte del re. David aveva avuto da Dio l'eccezionale rivelazione che sarebbe morto a settant'anni di sabato. Pertanto egli trascorreva ogni *shabbath* interamente nello studio della Torah, poiché l'angelo della morte non ha alcun potere su un uomo che stia compiendo una *mitzwah*. Ma il sabato di Pen-

19 Cfr. Francesca D'Alfonso, «Anassimene e Ibico alla corte di Policrate (*Metiochos et Parthenope*; Unsuri, *Vâmiq u Adhrâ*)», in *Helikon* 35-38 (1995-1998), 55-76, in particolare 66. Anche Luciano, *Dial. Deorum* 11,4, riporta la versione di Ermete e del guscio della tartaruga.

tecoste, mentre studiava, egli sentì dei suoni provenire dal giardino e, appena uscito a vedere, trovò la morte (*TB Shabb.* 30a-b). Il punto di partenza del brano, connesso alla questione di quali obblighi del sabato possano essere trasgrediti in presenza di gravi motivi di salute, è il v. di Qohelet (9,4) che afferma che è meglio un cane vivo che un leone morto. Una delle sue spiegazioni è connessa al v. di Sal 39,5 in cui David chiede a Yhwh di fargli conoscere la sua fine e quale sia la misura dei suoi giorni. Dio risponde che è decretato che Egli non possa far conoscere la fine di carne e sangue, come neanche la misura dei giorni degli uomini. L'unica rivelazione possibile riguarda l'ultima richiesta presente nel salmo e Dio svela al re che morirà, appunto, di sabato. L'angelo della morte, quando si recava dal re, lo trovava pertanto, ogni sabato, costantemente intento alla Torah. A questo punto così narra il testo su quel sabato di Pentecoste (3ob):

David aveva un giardino [*bustan*, prestito dal persiano] dietro la sua casa. L'angelo della morte arrivò, salì e scosse gli alberi. David uscì per vedere e, non appena salì sulla scala, questa si ruppe sotto di lui; egli fu in silenzio e la sua anima trovò requie.

Il motivo del duello di astuzia tra il morituro e l'agente della morte è piuttosto diffuso nella tradizione ebraica e, come giustamente osserva Diamond²⁰ che vi ha dedicato uno studio specifico, la versione riguardante David ha molte affinità con una del ciclo di sette morti di saggi che si trovano in *TB Moed Katan* 28a, quella di Rav Hisda, che l'angelo della morte non riusciva mai a sopraffare poiché la sua bocca non stava mai in silenzio dallo studio; anche in questo caso l'angelo utilizzò un rumore provocato sulle strutture lignee della casa di studio per farlo distrarre. Ci sono tuttavia nel nostro testo due cose in particolare interessanti: la prima è il verbo שִׁחַב *bacheysh* tradotto

20 Eliezer Diamond, «Wrestling the Angel of Death: Form and Meaning in Rabbinic Tales of Death and Dying», in *JSJ* XXVI (1995), 76-92. Si rimanda a questo studio per altre storie di morti analoghe.

«scuotere», il cui significato letterale è però «esaminare, andare a fondo»; altre traduzioni hanno «bisbigliare». Questa lezione è quella del codice di Monaco, confermata da altri manoscritti; in un altro codice, invece, la lezione è שווא *awwash*, che indica «soffiare violentemente, fare rumore, gridare»²¹. Essa è piuttosto interessante: infatti, in una delle storie di morti di saggi ingannati dall'angelo, quella di Rabba bar Nachmani (*TB Bava Metz.* 86a), si legge che egli al solito era inattaccabile in quanto intento alla recita della Torah; poi, però, «un vento soffiò e ululò tra i rami»; credendolo il rumore di un esercito nemico, egli preferì lasciarsi prendere dall'angelo della morte. Il verbo che ho tradotto «ululare» è il medesimo della variante di cui stiamo parlando, il che potrebbe essere un elemento a suo favore vista la stretta affinità del contesto. Ma ancor più importa che esso è associato con il soffio del vento, per indicare il quale è impiegato lo stesso verbo (שבב *nabaš*) che abbiamo trovato in *Berakhot* per rendere lo spirare dell'aria del nord che faceva suonare l'arpa appesa sul letto di David: sembra quasi che questo modello di racconto di morte, con le varianti lessicali rintracciabili nei testi che lo utilizzano, nel caso di David si arricchisca dell'opposizione tra un suono del vento dolce, quello che fa vibrare l'arpa in tempo per la preghiera, e una raffica fragorosa che lo distoglie, mortalmente, dalla Torah.

Ciò che invece è certo è l'elemento del silenzio, bellissimo, che precede la morte stessa: da un lato esso indica la sospensione dello studio della Torah, che consente all'angelo della morte di completare la sua missione; dall'altro è significativo che l'ultima azione del re che aveva sempre comunicato con Dio, del re musicista, sia invece il silenzio²².

21 Si veda <http://jewishmanuscripts.org> (accesso 31 Luglio 2017). Il manoscritto in questione è il Friedberg: 9-002 (n. 8459 secondo la numerazione del *Thesaurus* di Y. Sussman).

22 Circa la valenza generale del silenzio nella tradizione ebraica, anche a livello simbolico, v. Giulio Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino 1999, 381 e sgg.

In realtà, neanche la morte pone fine alla gloria e alla musica di David. In Paradiso egli continua a cantare i salmi e gode di un enorme prestigio, sancito in particolare dal banchetto del giorno del giudizio: al termine di esso, il Signore passa la coppa del vino sulla quale chiede di pronunciare la benedizione ad Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè e Giosuè, ma tutti professano di non esserne degni per ragioni diverse; alla fine Dio si rivolge a David come il più dolce cantore e re di Israele ed egli pronuncia la benedizione dicendosene degno (cfr. *TB Pes.* 119B, *Yoma* 76a). Una opportuna chiusura per il discorso fin qui fatto può essere proprio la lettura di questo episodio (da *Pesahim*):

Che cosa significa ciò che è scritto: ‘E il bambino crebbe e fu svezzato’ [Gen 21,8]?²³ In futuro il Santo - Benedetto Egli sia - preparerà una festa per i giusti, nel giorno in cui compirà²⁴ la sua misericordia per il seme di Isacco. Dopo che avranno mangiato e bevuto, daranno ad Abramo nostro padre la coppa della benedizione affinché la reciti ed egli dirà loro: ‘Non reciterò io la benedizione, poiché da me uscì Ismaele’.

Il brano prosegue attraverso i successivi dinieghi, fino ad arrivare a David:

Giosuè disse a David: ‘Prendi la coppa e recita la benedizione!’. Egli rispose loro: ‘Reciterò io la benedizione e si addice a me farlo, come è detto: Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome di Yhwh’ [Sal 116,13].

23 La domanda è giustificata dal fatto che, nel seguito del v., si dice che Abramo organizzò un grande banchetto nel giorno in cui Isacco fu svezzato, producendo così la ripetizione di questo dato.

24 Il verbo è il medesimo impiegato nel v. biblico citato per indicare lo svezzamento.

7. Conclusioni

Da quanto abbiamo detto risulta che musica e silenzio sono due chiavi di lettura assai efficaci per guardare alle vicende di Saul e David nella Bibbia ebraica e nella tradizione successiva. Il primo rappresenta l'eletto ripudiato e ridotto nel silenzio, che si agita tragicamente nella ricerca di un nuovo canale di comunicazione con Dio e gli uomini, fino a precipitare in una follia da cui l'unica cura è la musica; per lui la morte, cioè il silenzio definitivo e totale, sarà il momento del riscatto. David d'altro canto ha nella sua abilità di suonatore il mezzo per entrare a corte, e da quel momento si apre la sua carriera da nuovo eletto, il cui segno è proprio nell'ottenere da Yhwh risposte su ciò in cui il suo predecessore aveva sperimentato il silenzio; egli mai abbandonerà la musica, donando al suo popolo la propria tradizione lirica e predisponendo le istituzioni musicali della liturgia; così sarà recepito dalla tradizione successiva, che vedrà nel suo canto anche un elemento di riscossa e riconciliazione dopo i momenti di grave sconforto; un ultimo silenzio sarà quello per lasciare la Torah e incontrare la morte. Su David convergeranno negli anni le attese messianiche, le speranze del ritorno, ma intanto egli continuerà a vivere nei canti e negli strumenti di cui è presentato come il fondatore. Un'attesa, quindi, che alterna il silenzio e l'arpa nella speranza e nella preghiera.

Origen's Use of Platonic Texts: A Study on the Reception of Platonic Texts about the "Unspeakable"

Vito LIMONE

1. Introductory Remarks; 2. Phaedrus; 3. Theaetetus; 4. Philebus; 5. Timaeus; 6. Epistle II; 7. Epistle VII; 8. A Closing Remark about the Epistles II and VII; 9. Conclusions.

1. Introductory Remarks

Since the publication of the groundbreaking monograph by Giovanni Reale *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"* in the '80s of the last century¹ and the huge amount of contributions of the so called "Milan-Tübingen school"²

1 Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"* (Il Pensiero Occidentale), Milan, 2003²². See also: Id., *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Naples, 1991 (now in: *Verso una nuova immagine di Platone* [ed. Giovanni Reale; Temi metafisici e problemi del pensiero antico 38], Milan, 1994, 3-41); Id., *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone "intorno al Bene" nella «Repubblica» e nel «Filebo»*, Naples, 1991 (now in: *Verso una nuova immagine di Platone* [ed. Reale], 295-322); Id., "Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone," in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 84 (1992), 219-248; Id., *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"* (Il Pensiero Occidentale), Milan, 2008.

2 The main representative of the "Tübingen school" is H.J. Krämer. See his: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico 1), Milan, 1982. See also: Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur system-*

the metaphysical theory of the first principles, namely, the One/Dyad and the ideal-mathematical entities, has been assumed as key to the understanding of Plato's *Dialogues*. This theory, that the first principles are neither to be spoken nor written, expressly referred to by Plato in *phaedr.* 174b.6-278e.3 and *ep. VII* 340b.1-345c.3 and later reported by Aristotle in *phys.* 209b.13-15 and *metaph.* A 987b, is supported by many testimonies in Plato's writings, fixed by G. Reale to 40.³ However, the increase of interest in the "unwritten doctrines" has proved that the discourse around the unspeakable, or, more generally, the suprasensible, is the core teaching of Plato's thought. Though the *Dialogues* were very known to the early Christians, an inquiry about the reception of the "unwritten doctrines" in Christian literature in the early empire is discouraged by the almost complete lack of the aforesaid 40 testimonies in the early Christian writings. A case in point is Origen of Alexandria who is acquainted with the *Dialogues*, as it results from his 55 quotations *ad litteram* from Plato,⁴ but he proves to use only a very few number of the 40 testimonies. Nevertheless, a large portion of the quotations from Plato in Origen orbits around the theory of the

matischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart, 1963; Thomas Alexander Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin – New York, 1985. A detailed *resumé* of the research contributions of the "Milan school" is in: Reale, *Autotestimonianze e rimandi*, 245-259.

- 3 They are collected in: Reale, *Autotestimonianze e rimandi*, 323-515. The mentions of *phaedr.* 174b.6-278e.3 and *ep. VII* 340b.1-345c.3 are respectively at 265-293 and at 297-321.
- 4 A whole of the quotations from philosophical sources in Origen is in: Gilles Dorival, "L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque", in *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, August 14th-18th, 1989)* (ed. Robert J. Daly; Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105), Leuven, 1992, 189-216; Id., *s.v.* "Origène d'Alexandrie", in *Dictionnaire des philosophes antiques. IV: De Labeo à Ovidius* (ed. Richard Goulet), Paris, 2005, 830-835. See also: Chiara Barilli, "Elementi di filosofia nei commenti di Origene ai *Salmi*", in *Adamantius* 20 (2014), 147-159.

unspeakable, that is, the suprasensible. The chief aim of this study is thus to study Origen's explicit quotations of the *Dialogues* concerning the unspeakable/suprasensible. In this regard, some remarks about the direct and indirect transmission of the philosophical texts, included Plato, in the early imperial era contemporary to the early Christianity are requested.

In the period from the I century BC to the III century AD the first-hand knowledge of the classical philosophical texts is urged by the spread of the exegetical activity around the founders of the main philosophical schools, Plato, Aristotle, and Epicurus,⁵ and the extensive circulation of the continuous commentaries to their works.⁶ The extant textual documentation about the exegetical activity in the school of Aristotle, from Andronicus of Rhodes to Alexander of Aphrodisias, is the broadest,⁷ whereas the earliest continuous commentar-

- 5 For a general overview: Gábor Betegh, "The Transmission of Ancient Wisdom: Texts, Doxographies, Libraries", in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. I (ed. Lloyd Gerson), Cambridge, 2010, 26-27. On the exegetical activity in the school of Epicurus: Michael Erler, "Philologia Medicans. Wie die Epikureer die Texte ihres Meisters lasen", in *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur* (eds. Wolfgang Kullmann – Jochen Althoff; ScriptOralia 61), Tübingen, 1993, 281-303.
- 6 About the continuous commentaries from the early empire to the late antiquity see: Ilsetraut Hadot, "Le commentaire philosophique continue dans l'antiquité", in *Antiquité tardive* 5 (1997), 169-176.
- 7 On the exegetical activity of Andronicus: Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. I: *Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh. v. Chr.* (Peripatoi 5), Berlin – New York, 1973, 97-141. On the early commentators on Aristotle: Hans Gottschalk, "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II 36/2 (ed. Wolfgang Haase), Berlin, 1987, 1079-1174. On the exegetical activity of Alexander of Aphrodisias: Pierluigi Donini, "Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica", in *Esegesi, parafrasi, compilazione in età tardoantica. Atti del Terzo Congresso dell'Associazione di Studi Tardoantichi* (ed. Claudio Moreschini),

ies to the *Dialogues* originate only with the Neoplatonists – except for the anonymous commentary to the *Theaetetus* –, although they imply an intense exegetical activity in the school of Plato in the early empire, about which we are informed especially by Porphyry.⁸ In particular, the fragmentary data concerning the exegesis of the *Timaeus*⁹ in the commentary tradition displays the hermeneutical tools and contents of the school of Plato in the early empire, *e.g.* the habit of reading Plato in light of Plato (that is, *Platonem ex Platone*),¹⁰ the harmonizing of contradictory statements in Platonic corpus,¹¹ the strategy of emending the text as a defense against the accusation of inconsistency (ἄσυμφωνία) of Plato,¹² the application of an aporetic method based

Naples, 1995, 107-129 (now in: Id., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, [ed. Mauro Bonazzi; Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina 4], Berlin – New York, 2011, 87-106).

- 8 On the exegetical activity in the school of Plato in the early empire: Pierluigi Donini, “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia postellenistica”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II 36/7 (ed. Wolfgang Haase), Berlin, 1994, 5056-5082 (now in: Id., *Commentary and Tradition* [ed. Bonazzi], 241-269); David Sedley, “Plato’s *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition”, in *Philosophia Togata. II: Plato and Aristotle at Rome* (eds. Jonathan Barnes – Miriam Griffin), Oxford, 1997, 110-129. About Porphyry as witness to the exegetical activity in the school of Plato in the early empire: *Der Platonismus in der Antike*. III (eds. Heinrich Dörrie – Matthias Baltes), Stuttgart – Bad Cannstatt, 1993, 171.
- 9 On this: Franco Ferrari, “Struttura e funzione dell’esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*”, in *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell’Antichità* 89/2 (2001), 525-574.
- 10 For instance: Procl., in *Plat. theol.* I 2 (10 Saffrey/Westerink).
- 11 Two examples are: Plut., *de anim. procreat.* 8-9 (198-208 Cherniss); Severus *ap. Eus.*, *PE* XIII 17, 1-6 (SC 307, 424-426).
- 12 This strategy has been very extensively studied; see: John Whittaker, “*Timaeus* 27d 5 ff”, in *Phoenix* 23/2 (1969), 181-185; Id., “Textual Comments on *Timaeus* 27c-d”, in *Phoenix* 27/4 (1973), 387-391; Ferrari, “Struttura e funzione dell’esegesi testuale”, 540-549. For the occurrence of the *variatio* in Middle Platonism: John Whittaker, “The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Phi-

on the scheme “problem/solution” (πρόβλημα καὶ λύσις).¹³

The indirect transmission of the classical texts also plays a significant role in the reception of ancient philosophy in the early Christianity.¹⁴ In particular, the doxographical sources allow the early Christians easier access to ancient philosophy, since they give an overview of the most important doctrines put forward by philosophers, either in the form of a small portrait of a philosopher's main ideas, *e.g.* Diogenes Laërtius, or as a series of opinions held by more than one thinker on a single topic, *e.g.* Aëtius. An exemplary case of the influence of the doxographical tradition on the early Christians is the account of ancient philosophers in the book I of Ps.-Hippolytus' *Elenchos*, which passes down to us both the same materials as Aëtius' and additional materials from another doxographical source, maybe Eudorus of Alexandria.¹⁵ Therefore, the influence of the doxographical tradition on the early Christians and the occurrence of doxographical data in the authors of the so called “school of Alexandria”, Philo and Clement,¹⁶

losophical Texts or the Art of Misquotation”, in *Editing Greek and Latin Texts. Papers Given at the 23rd Annual Conference on Editorial Problems (University of Toronto, November 6th-7th, 1987)* (ed. John Grant), New York, 1989, 63-95; Adriano Gioè, “Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni”, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 7/2 (1996), 287-309. For the occurrence of this strategy among the Peripateticians: Donini, “Testi e commenti, manuali e insegnamento”, 5045-5056 (now in: Id., *Commentary and Tradition* [ed. Bonazzi], 230-241).

13 As it has been stressed by: Ferrari, “Struttura e funzione dell'esegesi testuale”, 552-558.

14 For a general overview see, once again, Betegh, “The Transmission of Ancient Wisdom”, 33-38.

15 As it has been pointed out by: Jaap Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua 56), Leiden – New York – Köln, 1992, 243-316 and 278. See also: Donini, “Testi e commento, manuali e insegnamento”, 5070 (now in: Id., *Commentary and Tradition* [ed. Bonazzi], 266-267).

16 On this: Jaap Mansfeld, “Heraclitus, Empedokles, and Others in a Middle

suggest that Origen's knowledge of the ancient philosophy also depends upon second-hand sources.

Given that Origen's access to the classical philosophical texts is first- and second-hand, this study aims at focusing on his use of Plato's texts about the unspeakable/suprasensible. Furthermore, Origen's use of Plato's texts will be explored in light of the use of them in the philosophical debates in the early empire. In particular, the texts about the unspeakable from the *Dialogues* quoted by Origen are the following: 4 from *Phaedrus*, 1 from *Theaetetus*, 3 from *Philebus*, 1 from *Timaeus*, 1 from the *Epistle II* and 5 from the *Epistle VII*.

2. *Phaedrus*

As regards *Phaedrus*, among the *Dialogues* it is the most quoted in Origen's writings, since it occurs 15 times. We shall focus on only 4 of them. The first is in *c.Cels.* VI 19 (1), in which the Alexandrine refers to *phaedr.* 247c.3-8, that is the following:

Platonist Cento in Philo of Alexandria", in *Vigiliae Christianae* 39/2 (1985), 131-156; Id., *Heresiography in Context*, 312-315. About the notion of the "school of Alexandria" see: Annewies van den Hoek, "The *Catechetical* School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage", in *Harvard Theological Review* 90/1 (1997), 59-87.

Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον
οὔτε τις ὕμνησέπω τῶν τῆδε
ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει
κατ'ἀξίαν. Ἔχει δὲ ὧδε –
τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς
εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας
λέγοντα – ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ
ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία
ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη
μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς
ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος.

But the superheavenly region
was never worthily sung by any
earthly poet, nor will it ever be.
It is, however, as I shall tell; for I
must dare to speak the truth, es-
pecially as truth is my theme. For
the colorless, formless, and in-
tangible truly existing substance,
with which all true knowledge is
concerned, holds this region and
is visible to the mind, the pilot of
the soul.

As Claudio Moreschini has already argued,¹⁷ although no continuous commentaries on this dialogue in the early empire have been passed down to us,¹⁸ the Middle Platonists very frequently use this text with reference to the suprasensible substance, or to the transcendent godhead: for instance, in refusing the Aristotelian theory of an intermediate substance between the sensible and the suprasensible, Atticus recovers the Platonic distinction between the suprasensible, described by *phaedr.* 247c.3-8, and the sensible;¹⁹ Alcinous' *Handbook* and Apuleius attribute to the highest god the predicates which Pla-

17 Claudio Moreschini, "L'esegesi del *Fedro* e il medioplatonismo", in *KOINΩNIA* 14/1 (1990), 29-39. With respect to the use of this dialogue in Middle Platonism, especially in Plutarch and Apuleius see: Id., "Elementi dell'esegesi del *Fedro* nella tarda antichità", in *Understanding the "Phaedrus": Proceedings of the Second Symposium Platonicum*. I (ed. Livio Rossetti), Sankt Augustin, 1992, 191-205.

18 In the early empire the *Phaedrus* was accused of immorality; see: Ps.-Heracl., *alleg. hom.* 77-78 (102-104 Oelmann). A similar case was the *Symposium*; see: Phil., *de vit. contempl.* 57; 59-63 (120; 120-122 Daumas/Miquel); Gell., *noct. att.* I 9, 9 (60 Hosius).

19 Att. *ap. Eus.*, *PE XV* 7, 6 (SC 338, 276) = Att., fr. 5 (57 des Places).

to attributes to the superheavenly region.²⁰ With respect to this text, Origen uses *phaedr.* 247c.3-8 in contrast with Celsus, who accuses the Christians of misunderstanding Plato,²¹ for they assume the existence of a superheavenly region in addition to the heaven of the Jews: the Alexandrine responds that what Plato expresses in *phaedr.* 247c.3-8 is anticipated by the Old Testament, e.g. *Ps.* 148(149):4-5, upon which not only Plato himself depends, but also Paul, in particular *2Cor.* 4:17-18 about the distinction between what «is seen and temporal», namely, the sensible, and what «is unseen and eternal», namely, the suprasensible.²² This text is worth two observations: firstly, Origen emends, or quotes an emended version of *phaedr.* 247c.8, that is, *περὶ ὧν* instead of *περὶ ἧν*,²³ so that the true knowledge is concerned with the mind, not with the suprasensible substance; secondly, the overlap of *2Cor.* 4:17-18 and *phaedr.* 247c.3-8 implies that Origen converts the Platonic difference of intelligible and sensible into the Peripatetic difference of suprasensible and sensible,²⁴ as well as in Atticus.

This identification of the suprasensible with what Plato calls the «superheavenly region» (*phaedr.* 247c.3) furthermore occurs in three cases (2, 3, 4). In the first case (2), in reply to Celsus who assumes the Christian doctrines of the blessed life and the communion with God as vain hopes, Origen considers them as originated from the doctrine of Pythagoras and Plato regarding the soul, that it is its nature to ascend to the vault of heaven and in the superheavenly region to behold the sights which are seen by the blessed spectators above: here

20 Alc., *didask.* X 165,5 (23 Whittaker); Apul., *apol.* 64 (72 Helm).

21 Orig., *c.Cels.* VI 19 (SC 147, 224-228).

22 Orig., *c.Cels.* VI 20 (SC 147, 228).

23 Carl Andresen (*Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* [Arbeiten zur Kirchengeschichte 30], Berlin, 1955, 157-158) argues that this emendation is to be attributed to Celsus, whereas Claudio Moreschini ("L'esegesi del *Fedro*", 34 and fn. 12) conjectures that it might be attributed to Origen.

24 See also: Orig., *CCt.* III 13, 9-15 (SC 376, 628-632).

Origen conflates *phaedr.* 247a.8-b.1 (ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα) with *phaedr.* 247c.3 and *phaed.* 111a.3 (θέαμα εὐδαίμωνων θεατῶν).²⁵ In the second case (3), in *c.Cels.* V 4 the angels are presented as bearing the supplications of men to the purest of the heavenly regions in the universe (ἐν τοῖς καθαρωτάτοις τοῦ κόσμου χωρίοις ἐπουρανίοις), or even to the superheavenly regions purer still (τοῖς τούτων καθαρωτέροις ὑπερουρανίοις), which reminds us of *phaedr.* 247c.3.²⁶ Finally (4), in order to explain which is the region out of the world to which the creation is destined Origen recovers the lemma «superheavenly region» (ἐπὶ τὸν ὑπερουράνιον [...] τόπον) from *phaedr.* 247c.3.²⁷ In sum, in light of these texts Origen derives from *phaedr.* 247a.8-c.8 not only the conception of the “supraheavenly region”, but also the distinction of it and the so called “heaven of the Jews”, or “vault of heaven” (*phaedr.* 247a.8-b.1), or “the purest of the heavenly regions”.²⁸ As André Méhat has already proved,²⁹ this distinction of the “superheavenly region” and the “vault of heaven” occurs in Gnostic literature,³⁰ especially in

25 Orig., *c.Cels.* III 80 (SC 136, 178).

26 Orig., *c.Cels.* V 4 (SC 147, 20). About the angels as bearing the supplications of men to God see: Orig., *c.Cels.* VIII 34 (SC 150, 248-250); *HLc.* XIII 5-6 (SC 87, 210-212).

27 Orig., *c.Cels.* VI 59 (SC 147, 326).

28 This formula also occurs in: Orig., *c.Cels.* I 20 (SC 132, 126); V 2 (SC 147, 18); VII 44 (SC 150, 118).

29 André Méhat, “Le «lieu supracéleste» de saint Justin à Origène”, in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, 282-294. This hypothesis has been recently shared by: Christoph Marksches, “Gott und Mensch nach Origenes. Einige wenige Beobachtungen zu einem großen Thema”, in *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann* (ed. Albert Raffelt), Freiburg, 2001, 98, fn. 8 (now in: Christoph Marksches, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 160], Berlin, 2008, 92, fn. 8).

30 On this: Iren., *AH I* 15, 2 (SC 264, 238); I 21, 3 (SC 264, 300); III 10, 4 (SC 211, 126).

the texts from the Valentinian school:³¹ the former means the Pleroma, or the perfect Ogdoad; the latter the Demiurge, or the Hebdomad.³² This distinction moreover occurs in Justin and Clement,³³ who regard the “superheavenly region” as standing for either the Father or the Son-Logos.³⁴ Given that, with respect to *Gen.* 1:6 («And God said: “Let there be a vault between the waters etc.”») Origen interprets the “vault” as the suprasensible substance,³⁵ then the distinction between the superheavenly region and the vault of heaven implies the distinction between the Father and the Son, on the one hand, and the suprasensible substance, on the other.

3. Theaetetus

The *Theaetetus* is quoted twice by Origen. We shall focus on the quotation in *c.Cels.* IV 62 (5).³⁶ In response to Celsus’ statement that the generation of evils in the world is always the same, for the nature of all things is the same, Origen paraphrases it with *theaet.* 176a (ἀλλ’οὐτ’ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν [...] οὐτ’ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι,

31 See: Iren., *AHI* 5, 4 (SC 264, 84); II 17, 9 (SC 294, 170); II 28, 9 (SC 294, 292).

32 This distinction might have occurred also in the so called *Heavenly Dialogue*, mentioned by Celsus; see: Celsus *ap.* Orig., *c.Cels.* VIII 15 (SC 150, 206). On this see: Méhat, “Le «lieu supracéleste»”, 290.

33 Iustin., *dial. cum Tryph.* 56, 1 (161 Marcovich); Clem. Alex., *protr.* IV 56, 4 (SC 2, 120) – on the use of the *Phaedrus* in Clement’s *Protrepticus* see: George William Butterworth, “Clement of Alexandria’s *Protrepticus* and the *Phaedrus* of Plato”, in *The Classical Quarterly* 10/4 (1916), 198-205. See also: Clem. Alex., *strom.* V 3, 16, 3-4 (SC 278, 48-50).

34 Evidence of this is: Clem. Alex., *strom.* V 3, 16, 3-4 (SC 278, 48-50). On this: Méhat, “Le «lieu supracéleste»”, 291-292.

35 Orig., *HGen.* I 2: *ante omnia caelum dicitur factum id est omnis spiritalis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit* (GCS n.F. XVII, 4.11-12 = Orig. VI).

36 Orig., *c.Cels.* IV 62 (SC 136, 338-340). The other occurrence of the *Theaetetus* is: Orig., *prin.* III 6, 1 (SC 268, 236).

τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης), that he does not quote *ad litteram*: ἀλλ'οὔτε τὰ κακὰ ἐξ ἀνθρώπων ἀπολέσθαι δυνατόν οὔτε παρὰ θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι. On closer inspection, Origen aims at underlying that Celsus claims a firm difference between god and men. Furthermore, though the Alexandrine quotes only a part of *theaet.* 176, in particular a.5-8, he proves to be acquainted with the complete text (καὶ τὰ ἐξῆς). The text in *theaet.* 176b.1-3 is one of the key-texts of the theory of the so called "assimilation to god" (ὁμοίωσις θεῷ) in Middle Platonism.³⁷ In fact, in *theaet.* 176b.1-3 the difference between god and men, based on the human participation at the evils, is reduced by the human chance to access the god through the virtues, especially justice, holiness, and wisdom.³⁸ This text is used, for instance, by Alcinous' *Handbook*, that associates it with other texts of Plato in support of the theory of the "assimilation to god", as *resp.* 613a.7-b.1, *phaed.* 82a.10-b.2, *leg.* 715e.7-716a.1, and *phaedr.* 248a.1-2,³⁹ and highlights that this theory is related to the heavenly god, not to the superheavenly god, which is beyond the virtues, and by Apuleius, who considers the "assimilation to god", expressed by *theaet.* 176b.1-3, as the human contemplation of god on basis of the primitive likeness of man to god.⁴⁰ The above data shed light on the use of *theaet.* 176 in the early empire: first of all, *theaet.* 176b.1-3 is used as basis for the theory of the "assimilation to god", namely, in order to reduce the difference of god and men, as it results from Alcinous and Apulei-

37 An overview of this topic is: Claudio Moreschini, "La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 33/1-2 (1964), 25-28.

38 Plat., *theaet.* 176b.1-3. For a detailed analysis of this text in Plato: Salvatore Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theō» nella filosofia di Platone* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico; Studi e testi 101), Milan, 2006.

39 Alc., *didask.* XXVIII 181.19-41 (56-57 Whittaker).

40 Apul., *de Plat. et eius dog.* II 252-253 (136 Moreschini).

us; furthermore, the similarities between the aforementioned views of Alcinous and Apuleius and the compendium of Arius Didymus attest the use of *theaet.* 176 in the philosophical debates before the I century AD.⁴¹ Additionally, such a use of *theaet.* 176 is attested in Aristotelian tradition in the early empire, e.g. Aspasius and Alexander of Aphrodisias.⁴² The hitherto exploration of the use of *theaet.* 176 in the early empire allows to better understand Origen's use of it: as aforesaid, Origen paraphrases Celsus' view with *theaet.* 176a.5-8 and underscores that he supports the difference between god and men; then, he accuses Celsus of misunderstanding Plato's text, since *theaet.* 176a.5-8 is usually associated with 176b.1-3, in which the theory of the "assimilation to god" reduces the difference between god and men. In conclusion, Origen proves to use *theaet.* 176 in accordance with the hermeneutical habit of the Middle Platonists: 176a.5-8 is assumed to mean the difference of god and men, while 176b.1-3 supports the theory of the "assimilation to god".⁴³

41 For the similarities between Arius Didymus and the above text of Alcinous – see *supra*, fn. 39 – see: Arius Didym. *ap. Stob., anth.* II 7, 3 (50 Wachsmuth). See also: Alc., *didask.* XXVIII 181.20 (56 Whittaker). The view quoted by Arius Didymus is ascribed to Antiochus of Ascalon by: Willy Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, 53; this hypothesis is shared by: Moreschini, "La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio", 25, fn. 24. For the similarities between Arius Didymus and the above text of Apuleius – see *supra*, fn. 40 – see: Arius Didym. *ap. Stob., anth.* II 7, 3 (45; 49 Wachsmuth); on this see: Moreschini, "La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio", 27.

42 Aspas., *in eth. nic.* 1120a.34 (CAG XIX/1, 99.1-7); Alex. Aphr., *in anal. prior.* (*proem.*) (CAG II/1, 6.1-4).

43 About the theory of the "assimilation to god" in Origen: Hubert Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zu Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz, 1952, 60-64. See also: Katharina Comoth, "»Homoiosis« bei Platon und Origenes", in *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Beiträge des 7. Internationalen Origenes-Kolloquiums (August 25th-29th, 1997, Hofgeismar und Marburg)* (eds. Wolfgang Bienert – Uwe Kühneweg; Bibliotheca Ephemeridum Theolo-

4. Philebus

Origen quotes two passages from this dialogue. *Phileb.* 12c.1-2: «My awe, Protarchus, in respect to the names of the gods is always beyond the greatest human fear» (τὸ δ'ἐμὸν δέος, ὃ Πρώταρχε, αἰεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ'ἄνθρωπον) is quoted twice, in *c.Cels.* I 25: «My awe, Protarchus, about the names of the gods is no small one» (τὸ δ'ἐμὸν δέος, ὃ Πρώταρχε, περὶ τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν οὐκ ὀλίγον) (6)⁴⁴ and in IV 48: «Indeed, my awe, Protarchus, about the names of the gods is so great» (τὸ γὰρ ἐμὸν δέος, ὃ Πρώταρχε, περὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα τοιόνδε ἐστίν) (7).⁴⁵ This text occurs in the discussion about the power of the divine names, in particular against Celsus' criticisms that the power of the formulae used by Jesus and the Christians originates from the demons⁴⁶ and no name can express the essence of God, that is beyond every name.⁴⁷ In this regard, Origen puts forward a long discussion about the nature of names, and summarizes the main philosophical views on it, *e.g.*, for Aristotle, they exist by convention (θέσει); for the Stoics and Epicurus, they exist by nature (φύσει).⁴⁸

gicarum Lovaniensium 137), Leuven, 1999, 69-74. About the use of this text in the polemic against Celsus see: Johannes Arnold, *Der "Wahre Logos" des Kelsos. Eine Strukturanalyse* (Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsband 39), Münster, 2016, 537-540.

44 Orig., *c.Cels.* I 25 (SC 132, 144).

45 Orig., *c.Cels.* IV 48 (SC 136, 308).

46 Orig., *c.Cels.* I 6 (SC 132, 90-92); I 28 (SC 132, 150-152). As Miroslav Šedina has already proved, this criticism derives from: Plat., *resp.* 364b-c; see: Miroslav Šedina, "Magical Power of Names in Origen's Polemic against Celsus", in *Listy filologické* 136/1-2 (2013), 8.

47 Orig., *c.Cels.* I 24 (SC 132, 134-136). On this see also: Phil., *vit. Moys.* I 75 (60 Arnaldez *et al.*); *de Abrah.* 51 (44 Gorez); Ioseph., *c. Ap.* II 167 (87 Reinach); Clem. Alex., *strom.* V 12, 82, 1 (SC 278, 160).

48 About Aristotelian view: Aristot., *de interpret.* 16a.19; 16a.27; on this: Orig., *EM* 46 (GCS II, 42.4-28 = Orig. I). About Stoic view: Diogenianus *ap. Eus.*, *PE* VI 8, 8 (SC 266, 186); Cicer., *de nat. deor.* III 24 (142-143 Ax). About Epi-

In contrast with Celsus, Origen responds that the names express the essence of things,⁴⁹ in particular the divine names are provided with such a power (δύναμις) that it is actualized in so far as they are uttered in a specific situation.⁵⁰ The Alexandrine thus uses *phileb.* 12c.1-2, in which Philebus insists on defining the pleasure “god”, as basis for his thesis that the names express the essence of things and the divine names are provided with a suprasensible power.⁵¹ Since this conception of names as expression of the essence of things is attested in later Neoplatonists, *e.g.* Julianus, Proclus, and Damascius,⁵² John Dillon has conjectured that Origen’s view on names is the conflation of Stoic and Platonic elements.⁵³ Nonetheless, the influence of Platonism on Origen’s theory of names has been recently underestimated by Miroslav Šedina who invokes some texts from Plato, as *crat.* 428e; 396a and *ep. VII* 343b, in which the names are said not to express the essence of things and argues that Origen’s conception of the names as expression of the essence does not originate with Plato.⁵⁴ Concerning the texts 6 and 7, three are the main conclusions: 1) Celsus’ claim, that the names

curus’ view: Epicur., fr. 335 (226 Usener).

49 See also: Orig., *Orat.* 24, 2 (GCS III, 353.22-354.17 = Orig. II).

50 See: Orig., *c.Cels.* I 24-25 (SC 132, 136-144).

51 See also: Orig., *Hlos.* XX, 1-2 *ap. Philoc.* XII, 1-2 (SC 302, 388-392).

52 Iulian., *or.* VII, 24 (87 Rochefort); Procl., *in crat.* 384d (11 Pasquali); *in crat.* 389b-c (25 Pasquali); Damasc., *in phileb.* 12c.1-2 (9 van Riel). On the doctrine of names in Neoplatonism: Maurus Hirschle, *Sprachphilosophie und Namensmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu ›Demokrit‹ B 142* (Beiträge zur klassischen Philologie 96), Meisenheim, 1979, 57-58.

53 John Dillon, “The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism”, in *Origeniana Tertia. The Third International Colloque for Origen Studies (University of Manchester, September 7th-11th, 1981)* (eds. Richard Hanson – Henri Crouzel), Rome, 1985, 207-208.

54 Šedina, “Magical Power of Names”, 13-14, fn. 21. The influence of Jewish tradition on Origen’s theory of names has been stressed by: Naomi Janowitz, “Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius”, in *History of Religions* 30/4 (1991), 364-365.

do not express the essence of things, especially in case of the divine names, is in accordance with Plato's view; 2) Origen uses *phileb.* 12c.1-2 in an "essentialistic" fashion and he quotes it by memory, as it is confirmed by the variants (6 and 7); 3) the occurrence of this text in Neoplatonism implies that it is used in the debate about the nature of the names in the late empire, but it does not exclude that it is used also at the time of Origen.⁵⁵

In *c.Cels.* VII 44 Origen recovers the formula «vestibule of the Good» (τὰ πρόθυρα τοῦ ἀγαθοῦ) from *phileb.* 64c.1 (8), in which it means the suprasensible world.⁵⁶ First of all, the Alexandrine summarizes Celsus' theory of knowledge with this formula. In accordance with Middle Platonism,⁵⁷ Celsus considers God as the first principle, transcending the human language and thought.⁵⁸ Nevertheless, as it results also from Alcinous' *Handbook*,⁵⁹ the transcendence of God/first principle implies both that it is beyond any form of knowledge and that various forms of knowledge can access it. In particular,

55 Some references in Origen to the nature of names support this hypothesis: Orig., *HNum.* XXV 3, 1-2 (SC 461, 196-198); XXVII 5, 1 (SC 461, 290-292); XXVII 13, 1 (SC 461, 342-344); *HJos.* XIII 2 (SC 71, 306-308); XIII 4 (SC 71, 310-312).

56 Orig., *c.Cels.* VII 44 (SC 150, 116). See also: Plat., *phileb.* 64b.7. On this: Maurizio Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al «Filebo» di Platone* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico 28), Milan, 1993, 306-307.

57 Alc., *didask.* X 165.5-7 (23 Whittaker); Apul., *de Plat. et eius dog.* I 190 (92 Moreschini); Phil., *somn.* I 67 (50 Savinel); Max. Tyr., *diss.* II 10 (21 Trapp). On this see: Aldo Magris, "Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*", in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel "Contro Celso"*. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (ed. Lorenzo Perrone; Studia Ephemeridis Augustinianum 61), Rome, 1998, 54-55.

58 Celsus *ap.* Orig., *c.Cels.* VI 66 (SC 147, 344); VI 69 (SC 147, 350). On this see also: Moreschini, "La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio", 43.

59 Alc., *didask.* X 165.16-34 (24-25 Whittaker).

Celsus lists four forms of knowledge: synthesis (σύνθεσις), analysis (ἀνάλυσις), analogy (ἀναλογία) and, finally, an ecstatic intuition, based on an «unspeakable power» (ἄρρητῳ τινὶ δυνάμει).⁶⁰ Therefore, Origen's use of *phileb.* 64c.1 is associated with Celsus' theory of knowledge: in fact, the Alexandrine paraphrases Celsus' theory, that God/first principle is beyond any form of knowledge and, at the same time, the aforesaid forms of knowledge can get close to it, with the formula that we can access only the «vestibule of the Good».

5. Timaeus

Though this dialogue is quoted 7 times by Origen and 3 by Celsus, we shall now focus on the sole quotation in *c.Cels.* VII 42 (9).⁶¹ In support of the thesis that God/first principle is «unnameable» (ἄκατανόμαστος), as aforesaid (8), Celsus quotes *tim.* 28c.3-5: «Now to discover the Maker and Father of this universe is a task indeed; and having discovered him, to declare him unto all men is a thing impossible» (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν). As Carl Andresen and Jean Daniélou have already proved,⁶² this text is very frequently used

60 Celsus *ap.* Orig., *c.Cels.* VII 42 (SC 150, 110-112); VII 45 (SC 150, 122). On Celsus' notion of the «ecstatic intuition» see: Heinrich Dörrie, *Platonica minora*, München, 1976, 253; Moersch, «La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio», 45. Aldo Magris («Platonismo e cristianesimo», 56, fn. 25) highlights the similarities between Celsus and Plotinus with regard to the theory of knowledge; see: Plot., *enn.* V 3, 14; 17 (324-325; 329-331 Henry/Schwyzler).

61 Celsus *ap.* Orig., *c.Cels.* VII 42 (SC 150, 110). See also: VII 43 (SC 150, 114).

62 Andresen, *Logos und Nomos*, 132; Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Bibliothèque de théologie; Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2), Paris, 1961, 107-111. On this see also: Arthur Darby Nock, «The Exegesis of *Timaeus* 28c», in *Vigiliae Christianae* 16/2 (1962), 79-86.

by the Middle Platonists, e.g. Alcinous, Apuleius, and Atticus.⁶³ The Middle Platonists quote a variant of *tim.* 28c.3-5, which also occurs in Justin,⁶⁴ so that Carl Andresen has assumed the quotation of Justin as derived either from Alcinous or from a common doxographical source.⁶⁵ According to Jean Daniélou, the conjecture of a common doxographical source is supported by Athenagoras, who declares to derive *tim.* 28c.3-5 from a doxographical source, and by the occurrence of it in Stobaeus.⁶⁶ Nonetheless, it is worth to single out that Justin and Alcinous quote a variant of *tim.* 28c.3-5,⁶⁷ whereas Athenagoras and Stobaeus pass down to us the original version of *tim.* 28c.3-5. In light of the above data we can acknowledge two versions of *tim.* 28c.3-5 in the early empire: the original version, which is also transmitted by a doxographical source, as it results from Athenagoras and Stobaeus;⁶⁸ a variant of it, which is attested, for example, in Alcinous and Justin. Celsus quotes the original version of *tim.* 28c.3-5: this puts forward evidence concerning his acquaintance with Platonic dialogues.⁶⁹ Two

63 See respectively: Alc., *didask.* XXVII 179.35-37 (52-53 Whittaker); Apul., *de Plat. et eius dog.* I 190 (92 Moreschini); Att. *ap. Procl.*, in *tim.* 28c (305 Diehl) = Att., fr. 12 (70-71 des Places). On basis of *tim.* 28c.3-5 Plato distinguishes the One/Good from the Demiurge, whereas Alcinous and Apuleius identify them; on the contrary see: Num. *ap. Eus.*, *PE* XI 18, 1-2 (SC 292, 136-138) = Num., fr. 11 (53 des Places).

64 Justin., *apol.* II 10, 6 (SC 507, 350).

65 Carl Andresen, "Justin und der mittlere Platonismus", in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44/1 (1953), at 167-168. See also: Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 109.

66 Athenag., *suppl.* 6, 2 (SC 379, 89); Stob., *anth.* II 1, 15 (6 Wachsmuth). On this: Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 110.

67 This variant is also attested in: Ioseph., *c.Ap.* II 224 (98 Reinach).

68 The original version of *tim.* 28c.3-5 is also attested in: Clem. Alex., *protr.* VI 68, 1 (SC 2, 133); *strom.* V 12, 78, 1 (SC 278, 152). About the occurrence of ἐξείπειν instead of λέγειν: John Whittaker, "A Hellenistic Context for *John* 10,29", in *Vigiliae Christianae* 24/4 (1970), 253, fn. 44.

69 About the Middle Platonism of Celsus: Heinrich Dörrie, *Die platonische Theo-*

are the arguments of Origen in contrast with Celsus: firstly, in *tim.* 28c.3-5 Plato means that God is not to be understood by everyone, whereas Celsus misinterprets it in the sense that God is «unspeakable» (ἄρητος) and «unnameable» (ἀκατανόμαστος); secondly, Celsus considers God both «unspeakable» and «unnameable» and accessible through some forms of knowledge (8), whereas for the Christians the Father is «unspeakable» and «unnameable», as it clear from *2Cor.* 12:4 and *Mt.* 11:15, though he is accessible through the Son (*Col.* 1:15; *Io.* 14:8.9).⁷⁰ In addition, Origen combines the adjectives «unspeakable» and «unnameable»; in the early empire this combination originates with the combination of *tim.* 28c.3-5 and *ep. VII* 341c.5 (11 and 12).⁷¹

6. Epistle II

From the excerpts of the *True Discourse* Origen results to quote the *Epistle II* once (10).⁷² In particular, Celsus accuses the Christians of misinterpreting *ep. II* 312e.1-313a.2 («Related to the King of all are all things, and for his sake they are, and of all things fair he is the

logie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, Göttingen, 1967; Micheal Frede, "Celsus Philosophus Platonius", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* II 36/7 (ed. Wolfgang Haase), Berlin – New York, 1994, 5183-5213. See also the recently published contributions: Horacio E. Lona, *Die "Wahre Lehre" des Kelsos* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 1), Freiburg – Basel – Wien, 2005, 45-48; Arnold, *Der "Wahre Logos" des Kelsos*, 5-20.

⁷⁰ Orig., *c.Cels.* VII 43 (SC 150, 114).

⁷¹ Apul., *de Plat. et eius dog.* I 190 (92 Moerschini); Procl., *in tim.* 28c (312 Diehl); Basilides *ap. Ps.-Hipp., ref.* VII 26, 1 (GCS XXVI, 204.4 = Hipp. III); see also: Ps.-Hipp., *ref.* V 9, 1 (GCS XXVI, 98.2 = Hipp. III). See also: Phil., *somn.* I 67 (50 Savinel), as it has been noted by: Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos*, 36. For an overview: John Whittaker, "Ἀρητος καὶ ἀκατανόμαστος", in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie* (eds. Horst-Dieter Blume – Friedhelm Mann), Münster, 1983, 303-306.

⁷² Celsus *ap. Orig., c.Cels.* VI 18 (SC 147, 222-224).

cause. And related to the Second are the second things and related to the Third the third») as referred to the superheavenly God. As it has already proved by Jean Daniélou,⁷³ three are the main uses of *ep. II* 312e.1-313a.2 in the early empire: the first use focuses on the notion of “King of all”, conflating *ep. II* 312e.1-2 and *tim.* 28c, as it occurs in text 10, in Clement, and Origen;⁷⁴ the second use understands Plato's text as referred to the Father, the Son, and the Spirit, as it is attested in Justin, Athenagoras, and Clement;⁷⁵ the third use occurs in the Middle Platonists, who intend *ep. II* 312e.1-313a.2 as related to the procession of gods, as in Numenius and Valentinus.⁷⁶ Jean Daniélou conjectures that the above three uses of *ep. II* 312e.1-313a.2 originate from three different sources.⁷⁷ On closer inspection, this conjecture implies that the three uses are not to be overlapped. Some data – the use of the formula “First God”, the difference of God and the Demiurge, the governing principle of the universe –⁷⁸ persuade us that Celsus assumes

73 Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 105-107. See also: Christoph Marksches, “Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottes-epithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte”, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (eds. Martin Hengel – Anna Maria Schwemer; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), Tübingen, 1991, 386-439.

74 Clem. Alex., *protr.* VI 69, 1 (SC 2, 134); Orig., *c.Cels.* VI 19 (SC 147, 226).

75 Justin., *apol.* I 13, 3-4 (SC 507, 160-162); I 60, 6-7 (SC 507, 286); Athenag., *suppl.* 23, 7 (SC 379, 158); Clem. Alex., *strom.* V 14, 103, 1 (SC 278, 196).

76 Num. *ap. Eus.*, *PE* XI 18, 20-21 (SC 292, 144) = Num., fr. 15 (56 des Places); Ps.-Hipp., *ref.* VI 37, 6-7 (GCS XXVI, 167.9-14 = Hipp. III). About this use in Valentinus: Mansfeld, *Heresiography in Context*, 204-207. See also: Clem. Alex., *strom.* VII 2, 9, 3 (SC 428, 60). This use of Plato's *Epistle II* is also attested in: Plot., *enn.* I 8, 3 (107-108 Henry/Schwyzler); V 1, 8 (280 Henry/Schwyzler); VI 7, 42 (269-270 Henry/Schwyzler).

77 Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 104-110.

78 On the formula “First God”: Celsus *ap. Orig.*, *c.Cels.* VI 60 (SC 147, 326); VI 61 (SC 147, 330); on the difference of God and the Demiurge: Celsus *ap. Orig.*,

the existence of many gods and he may understand *ep. II* 312e.1-313a.2 in light of this assumption. Celsus therefore may use Plato's text with reference both to the "King of all" and to the procession of gods. In conclusion, we are led to postulate that the Middle Platonists, *e.g.* Celsus, use *ep. II* 312e.1-313a.2 with reference to the procession of gods; the Christians, who are also acquainted with the Middle Platonic use of the text, intend it as denoting the Trinity.

7. Epistle VII

The *Epistle VII* is quoted 5 times by Celsus: the passage in *ep. VII* 341c.5-d.1 in which Plato says that the knowledge of the unspeakable One/Good derives from the continued application to the subject and communion therewith is quoted twice (11 and 12);⁷⁹ the declaration in *ep. VII* 341d.5-e.5 that the discourse around the Good is not to be written is quoted twice (13 and 14);⁸⁰ finally, Celsus also quotes *ep. VII* 342a.1-b.3 in which Plato states that the being (τὸ ὄν) is beyond the name, the definition, the image, and the knowledge (15).⁸¹ The Alexandrine responds to each of Celsus' uses of Plato's *Epistle VII*: in contrast with the unspeakable nature of the One/Good (11 and 12), Origen says that men can access the unspeakable Father through the Son, as Paul declares (*Rm.* 1:18-23);⁸² in contrast with the claim that the truth is not to be written (13 and 14), he reclaims the role of the Holy Scriptures as witnesses to the divine Word;⁸³ finally, with respect

c.Cels. V 52 (SC 147, 146); V 54 (SC 147, 152); on the governing principle of the universe: Celsus *ap. Orig.*, *c.Cels.* V 24 (SC 147, 72-74); VII 70 (SC 150, 336-338). For this see: Frede, "Celsus Philosophus Platonicus", at 5207-5208.

79 Celsus *ap. Orig.*, *c.Cels.* VI 3 (SC 147, 182-184); VI 10 (SC 147, 200).

80 Celsus *ap. Orig.*, *c.Cels.* VI 6 (SC 147, 190); VI 8 (SC 147, 194-196).

81 Celsus *ap. Orig.*, *c.Cels.* VI 9 (SC 147, 198-200).

82 Orig., *c.Cels.* VI 3-4 (SC 147, 184-188).

83 Orig., *c.Cels.* VI 7 (SC 147, 194).

to the content of *ep. VII* 342a.1-b.3 (15), he understands the “name” as John the Baptist (*Mt.* 3:3), the “definition” as the Logos (*Io.* 1:14), the “image” as Christ (*Col.* 1:15-16), and the “knowledge” as that which is among the mature (*1Cor.* 2:6).⁸⁴

With respect to the above quotations of the *Epistle VII*, three are the main remarks that they are worth: firstly, they all converge on the conception of the One/Good (341d.5-e.5) or the being (342a.1-b.3) as unspeakable; secondly, they all belong to the so called “philosophical digression” (340a-345d), about which we shall return to in a while; finally, Celsus proves to ascribe this “philosophical digression” to Plato.⁸⁵ By the way, the content of this “philosophical digression” is the reason why scholars question the authenticity of the *Epistle VII*.⁸⁶ Without dealing with this controversial topic, we just underline that, though the corpus of Plato, that is, both the *Dialogues* and the *Epistles*, are known to the Middle Platonists in the early empire, the earliest authors who quote the *Epistle VII* are Numenius and Celsus, in the II century AD, as it has already been proved by Harrold Tarrant.⁸⁷ In sum, Celsus is persuaded to ascribe *ep. VII* 340a-345d to Plato,

84 Orig., *c.Cels.* VI 9 (SC 147, 200). On this see: Orig., *c.Cels.* VI 79 (SC 147, 378-380); *Clo.* VI 6, 31 (SC 157, 152). For this see also: Henri Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»* (Museum Lessianum; Section théologique 56), Bruges-Paris, 1961, 213-215; Id., *Origène et la philosophie* (Théologie 52), Paris, 1962, 56.

85 See: Celsus *ap.* Orig., *c.Cels.* VI 3 (SC 147, 182).

86 About this see: Ludwig Edelstein, *Plato's Seventh Letter* (Philosophia Antiqua 14), Leiden, 1966, 2. See also: Margherita Isnardi Parente, “Per l’interpretazione dell’*excursus* filosofico della *VII Epistola* platonica”, in *La Parola del Passato* 19 (1964), 241-290 (now in: Ead., *Filosofia e politica nelle “Lettere” di Platone*, Naples, 1970, 47-90), and: Ead., “La *VII Epistola* e Platone esoterico”, in *Rivista critica di storia della filosofia* 24 (1969), 416-431 (now in: Ead., *Filosofia e politica*, 149-167).

87 Harrold Tarrant, “Middle Platonism and the *Seventh Epistle*”, in *Phronesis* 28/1 (1983), 75-77. See: Num. *ap.* Eus., *PE* XI 18, 15-19 (SC 292, 142) = Num., fr. 14 (55-56 des Places).

since he does not see any contradiction between the doctrine of the unspeakable principle occurring in the “philosophical digression” and the other teachings of Plato, *e.g.* that of the unnameable Father/Maker (9).⁸⁸

8. A Closing Remark about the *Epistles II* and *VII*

The above overview of the quotations from the *Epistles II* and *VII* sheds light on the use of them in the early empire: in fact, the conflation of *ep. II* 312d.3-314c.7 (10) and of *ep. VII* 340a-345d (11, 12, 13, 14 and 15), both quoted by Celsus, is attested in the early imperial literature.⁸⁹ As Harrold Tarrant has pointed out, this conflation is based on some similarities between the aforementioned texts, in particular the polemic against writing (*ep. II* 312d-e, 314b-d; *ep. VII* 341b-c, 344c-d), the distinction of *ποῖόν τι*, “what”, and *τί*, “that” of the being (*ep. II* 312e-313a; *ep. VII* 342e-343c), the relationship between the teacher and the pupil (*ep. II* 313a-c; *ep. VII* 341b, 344d-345b), the occurrence of some common rhetorical features (*ep. II* 312e.1, 313a.3; *ep. VII* 342a.7, 343a.5). Therefore, Celsus’ use of the *Epistles II* and *VII* is consistent with the widespread use of them in the early empire literature.

9. Conclusions

The hitherto investigation of Origen’s explicit quotations from the *Dialogues* concerning the “unspeakable” has concentrated both on

88 For the in-depth acquaintance of Celsus with the “philosophical digression”: Celsus *ap. Orig., c. Cels.* VII 45 (SC 150, 120-122) – on this: Frede, “Celsus Philosophus Platonicus”, 5204.

89 Iustin., *apol.* I 60, 7 (SC 507, 286); Clem. Alex., *strom.* V 14, 103, 1 (SC 278, 196). On this see: Tarrant, “Middle Platonism”, 89; John Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977, 313 (on Apuleius) and 367 (on Numenius).

the Alexandrine's uses of them in the polemic against Celsus and on the reception of them in the early imperial philosophical background. Without presuming to recall the above outcomes, we shall draw three short conclusions about Origen's access to Plato's texts:

1. given that Celsus' philosophical training is apparently Middle Platonic and he is extensively acquainted with the *Dialogues*, Origen implements the strategy to reject his criticisms against the Judeo-Christian Scriptures by denying the contradiction between Plato and the Scriptures (1, 2, 3 and 4);
2. Origen responds to Celsus' accusations against the Christians, based on the reference to texts from Plato, by pointing out that he misunderstands them and he recovers them in a sense which betrays the original meaning of Plato (5 and 9);
3. finally, the Alexandrine is so aware about Celsus' acquaintance with Plato's teachings and texts that he summarizes his view by quoting statements from the *Dialogues* (6, 7 and 8).



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >