

## Il duplice Logos divino e umano

### La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli

Miklós GYURKOVICS

SOMMARIO: Clemente di Alessandria e il fragm. 23 da Fozio di Costantinopoli; Il *Logos* e i *Logoi*; Il Logos Figlio nel cuore degli uomini; Filone di Alessandria e la duplice ragione dell'uomo; Clemente di Alessandria e lo Spirito Santo nella psiche umana, ovvero la duplice ragione dell'uomo; Gli Hermetica nella biblioteca di Clemente di Alessandria; Il cratere dell'intelletto – C. H. IV.; Lo Spirito divino, il dono divino, C. H. II.; Il Logos luminoso proveniente dal *Nous* è il figlio di Dio, C. H. I.; Il sangue del Logos C. H. X.; La duplice conclusione.

Clemente di Alessandria e il fragm. 23 da Fozio di Costantinopoli

R. P. Casey nel 1924 pubblicò lo studio sul tema del Logos divino di Clemente di Alessandria con il titolo “*Clement and the two divine logoi*”<sup>1</sup>. Il punto di partenza di Casey era la nota di Fozio di Co-

1 R. P. Casey, *Clement and the two divine logoi*, in *JThS.* 25 (1924), 43-56. R. P. Casey basandosi sulla ricerca di T. Zahn (Cfr. T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, III. Theil, Supplementum Clementinum, Erlangen, 1884.), ha cercato di dimostrare che le accuse di Fozio a Clemente appartengono alle posteriori controversie origeniane e ariane, in cui la figura di Clemente ha giocato un ruolo sfortunato a causa della sua teologia segnatamente alessandrina. Gli avversari di Origene facilmente associavano la teologia di Clemente alla dottrina di Ario. Athanasio, *Contra Arianos I*, c. 5: *In un tempo Dio era da solo, e il Logos e la Sophia ancora non esistevano. ... di conseguenza egli diceva che il Logos si distingue dal Figlio.* P. B. Pade, al contrario, insieme con vari studiosi ha messo in evidenza che nella dottrina di Clemente il Logos non è subordinato al Padre ma è identico a lui, e conseguen-

stantinopoli (820-891) a proposito di un frammento delle *Hypotyposeis* (fragm. 23), un'opera perduta, attribuita tradizionalmente a Clemente<sup>2</sup>. Sulla base di questa opera Fozio è convinto che Clemente sostenga l'esistenza di due *Logoi* del Padre: il Figlio denominato *Logos*, che mai ha assunto la carne, e una certa potenza divina (primo *Logos*), e un'e-

temente è legittima l'accusa portata contro l'alessandrino di postulare un doppio Logos (P. B. Pade, *Logos Theos. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Roma, 1939; R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in *DThC.* 12 (1932-5), 2258-2392; B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, S. 64; J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, 287.). Alla ricerca su Clemente d'Alessandria ha portato un gran contributo S. R. C. Lilla, che nei suoi studi ha dimostrato che nell'insegnamento di Clemente possiamo distinguere tre stati del Logos: 1) Il Logos identico alla ragione (νοῦς) del Padre; 2) Il Logos come una ipostasi separata, distinta dal primo principio, causa diretta nella creazione del mondo e delle dottrine filosofiche; 3) Il Logos come legge razionale immanente nell'universo. cfr. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, 199-212.; Id., *Clemente Alessandrino*, in *Introduzione ai Padri della Chiesa*, ed. G. Bosio – E. dal Covolo, Torino, 1991, 28-251.; Id., *Minutiae Clementinae et Pseudo-Dionysianae*, in *Paideia Cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma, 1994, 21-45.

2. *Hypotyposeis*, opera perduta di Clemente che conteneva l'interpretazione esegetica dei libri d'Antico e Nuovo Testamento. Un frammento più ampio si è conservato tramite la traduzione latina di Cassiodorus: *Adumbrationes Clementis Alexandrini in Epistolas Canonicas*. Era edita da O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, vol. 3. Per una bibliografia su *Hypotyposeis* cfr. F. Jourdan, *Le Logos de Clément soumis à la question*, in *REAug.* 56 (2010) 135-172; P. Ashwin-Siejkowski, *Clemente of Alexandria on Trial, The Evidence of Heresy' from Photius' Bibliotheca*, *Suppl.VChr.* 101, 2010, 1-18; C. Marksches, "Die wunderliche Mär von zwei Logoi..." *Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?*, in *Logos, Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1993, 193-219. A proposito dell'autenticità del frammento l'autore suggerisce di parlare di Ps.-(?) Clemens, *fragm. 23.*; B. G., Bucur, *Angelomorphic Pneumatology*, *Suppl.VChr.* 95., Leiden, Boston 2009, 6-8. C. Duckworth and E. Osborn, *Clement of Alexandria's Hypotyposeis: A French Eighteenth-Century Sighting*, *JThS.* 36 (1985), 67-83; F. Jourdan, *Le Logos de Clément soumis à la question*, in *REAug.* 56 (2010) 135-172.

manazione (ἀπόρροια) del *Logos*, che è divenuta intelligenza (νοῦς γενόμενος) ed è stata effusa nel cuore degli uomini (secondo *Logos*)<sup>3</sup>. R. P. Casey ha evidenziato che nella dottrina di Clemente il *Nous* Divino è assolutamente inseparabile dalla mente e dall'essere di Dio, eppure il *Logos* Divino è un'immagine del *Nous* Divino. Inoltre dal testo risulta un altro *nous*, che si trova nell'uomo, tale *nous* è una vera immagine del divino *Logos*. In questo senso, la divina saggezza è il *Logos* attivo nel cuore dell'uomo<sup>4</sup>. Rileggendo il testo riportato da Fozio possiamo affermare che il *Logos*, nella descrizione di Fozio, ha tre diversi segmenti, il primo è associato a Dio Padre, il terzo all'uomo, e il secondo segmento del *Logos* divino è distinto dalle relazioni associate, in quanto il *Logos* divino si esamina in una "esistenza autonoma"<sup>5</sup>.

Quando si esamina il fragm. 23, la domanda più importante riguarda proprio l'autenticità delle parole trascritte da Fozio. Sorge la domanda se effettivamente si tratti di una citazione affidabile, oppure il fragm. 23 sia una falsa interpretazione della dottrina di Clemente malintesa da Fozio. Già all'inizio dell'articolo vorrei affermare che non nego la possibilità che il suono delle parole di Fozio possa trovare un'eco negli scritti di Clemente. Però, riprendendo questa immagine del suono, ammetto, che a causa delle parole di Fozio potranno risuo-

3 Fozio, *Bibl. Cod.* 109, 89a 26-28 (*fragm.* 23. *Stäbblin* III, 202, 7-25): Λέγεται μὲν καὶ ὁ Υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὴν ὁ πατρῶος λόγος, ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ οἶον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.

4 R. P. Casey, *Clement and the two Divine Logoi*, in *JThS.* 25 (1924), 46. F. Jourdan avvicina il concetto di "intelletto nel cuore degli uomini" del *fragm.* 23 delle *Hypotyposes* alla posizione dello Spirito, in quanto l'emanazione del *Logos* del Padre, cioè il *Logos* divino dovrà essere l'origine dello Spirito Santo. cfr. F. Jourdan, *Le Logos de Clément d'Alexandrie soumis à la question*, 150, 155, 156, 162, 167-168.

5 Bisogna parlare con cautela dell'autonomia del *Logos* divino nella teologia di Clemente di Alessandria. Per Clemente il *Logos* divino riceve la sua proprietà appunto nelle sue relazioni.

nare anche altri scritti al di fuori del pensiero proprio di Clemente, ma non fuori della sua biblioteca. In seguito analizzerò il frammento riportato da Fozio (fragm. 23) con gli scritti effettivamente simili di Clemente, e in un prossimo passo tenterò di mettere in evidenza una serie dei pensieri, che ci potranno portar via dal concreto insegnamento di Clemente, ma non lontano dalla sua base dottrinale.

### Il *Logos* e i *Logoi*

Per Clemente la formulazione dell'insegnamento sul *Logos* divino era un compito cardinale, specialmente in contesto polemico con i gnostici, ad es. Teodoto<sup>6</sup>. Clemente non voleva accettare la teologia del *logos* dei gnostici valentiniani, perché i valentiniani, secondo la sua visione, dividevano la figura del *Logos* divino, e così introducevano una pluralità e divergenza dei *Logoi*<sup>7</sup>. Non è sorprendente che in

- 6 Clemente stesso ascoltava l'insegnamento gnostico di Teodoto, prendeva degli appunti che poi commentava. In *Exc.* 7, 3 leggiamo l'insegnamento gnostico di Teodoto che si trova in contrasto con l'esposizione di Clemente *Exc.* 8, 2; 19, 1-5. *Exc.* 7, 3: "Il Figlio Unigenito, rimanendo nel seno del Padre (Gv 1, 14), spiega agli Eoni l'Intenzione per mezzo della conoscenza, in quanto anche lui era stato emesso dal seno del Padre. Ma dall'altra parte qui in terra non già l'Unigenito è stato visto, ma «come l'Unigenito», è stato chiamato dall'apostolo: «gloria come dell'Unigenito» (Gv 1, 14)". Ancora cfr. *Exc.* 7, 5 – *Strom.* IV, 90; *Exc.* 26, 1 (la differenza tra parte visibile *Sophia* – la parte invisibile il Nome di Gesù); *Exc.* 32, 2: "Theodoto ha chiamato immagine del Pleroma il Cristo, che è proceduto dal pensiero di *Sophia* (ἐξ ἐννοίας προελθόντα τῆς Σοφίας)" *Exc.* 47, 1-3: Immagine del Padre di tutti: Demiurgo psichico; Immagine del Figlio: Cristo psichico; Immagini degli eoni: angeli. Ancora cfr. A. J. Festugière, *Notes sur les Exraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les Fragments de Valentin*, in *VChr.* 3 (1949) 193-206. A. Orbe, *Estudios valentinianos*, vol. II., 139 – 140. Un confronto con il Plotino *Enn.* II, 9, 1, 12-44.
- 7 L'unità della figura del *Logos* viene sottolineata più decisamente, quando Clemente espone l'insegnamento gnostico sulla mescolanza degli Eoni: "Gesù e la Chiesa e *Sophia* sono, secondo i Valentiniani, mescolanza completa e potente

questa controversia Clemente preferisca parlare dello “stesso identico *Logos*”, cioè rinneghi la pluralità ontologica del *Logos* divino, in quanto il soggetto delle azioni del *Logos* è sempre lo stesso identico *Logos*<sup>8</sup>. Il *Logos* divino professato da Clemente sta in una pluralità delle relazioni nei diversi ambienti della realtà: ambiente divino, metafisico, fisico, in Dio Padre e nell’uomo battezzato, però l’oggetto delle affermazioni teologiche è sempre lo stesso *Logos*. Dunque, i concetti teologici del fragm. 23 si inquadrano molto bene nella disputa teologica riportata in *Excerpta ex Theodoto*. Dall’aspetto delle relazioni il *Logos* in fragm. 23 viene denominato come il *Logos* Figlio, il *Logos* Paterno; il *Logos* del Padre, il *Logos* diventato carne, (il *Logos*) potenza di Dio, il *Logos* intelligenza (Nous). In più, dall’aspetto della sua “posizione (collocazione)” il *Logos* sta in Dio Padre, nel corpo e nel cuore umano. Secondo Clemente la pluralità delle denominazioni o degli aspetti del *Logos*, non introduce una pluralità dei *Logos* divini. Un’eloquente

*dei corpi*” (Exc. 31, 4). “*Colui che ha assunto per noi la carne che subì la passione* [...]” *Egli è il Salvatore, non di alcuni sì, di altri no*” (Strom. VII, 6, 6). Il frammento della *Predicazione di Pietro* (fragm. 2a in Strom. VI, 39, 1-3) ha un ruolo importante nella dottrina di Clemente: “*Sappiate dunque che c’è un solo Dio, che di tutto credè il principio ed arbitrio della fine*”. (Clemente aggiunge) “*Egli tutto credè con il Logos della sua potenza* (Eb 1, 3), cioè *dalla Scrittura gnostica, vale a dire del Figlio*”. Per un concetto simile cfr. Strom. VII, 6, 2; Strom. V, 1, 2-3; Strom. V, 1, 4-5; Paed. I, 31, 2. Inoltre cfr. P. Ashwin-Siejkowski, *Clemente of Alexandria on Trial*, 88-93 qui si trova un’allusione a Tri. Trac. (118, 15; 21-35; 122, 12-24) per illustrare la dottrina sulla generazione nella letteratura gnostica.

- 8 Strom. III, 100, 6: “*Non solo la generazione del corpo, ma pure quella dell’anima (è un male), per cui esiste anche il corpo*”. Strom. III, 100, 7: *L’essere di Eva è il peccato proprio*. Strom. III, 101, 2: “*Il profeta (Mic 6, 7) non accusa Colui che ha detto: Crescete e moltiplicatevi (Gn 1, 29)*. Strom. III, 102, 1: “*La generazione, persino la generazione del Signore è un male*”. Cfr. (Gnostico Teodoto) Exc. 55, 1-3: *Adamo semina con la generazione l’elemento materiale*. Exc. 56, 2: “*Se poi (Adamo, primo uomo della terra) seminasse anche dall’elemento psichico e da quello spirituale, come da quello materiale, allora tutti saremmo nati uguali e giusti e in tutti ci sarebbe l’insegnamento*”.

esposizione del pensiero di Clemente si rintraccia in *Exc.* 19, 4. Clemente, per rilevare la stessa identità nei diversi aspetti dello stesso e identico *Logos* (ταυτότητι λόγος), usa l'immagine della generazione, senza richiamare l'attiva presenza generatrice di *Dio Padre*, anche se è importante sottolineare che *Dio Padre* sempre rimane *Padre* per eccellenza in quanto primo principio e *Fonte* per eccellenza<sup>9</sup>.

*Exc.* 19, 4:

“(4) *E lo dice Paolo in un altro passo, più esplicito e più chiaro: «Egli è l'immagine di Dio invisibile» (Col 1, 15). In più aggiunge: «il primogenito di tutta la creazione». L'immagine di Dio invisibile, <intende il figlio del Logos Identico> (<ὕιόν> λέγει τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταυτότητι). Egli è «il primogenito di tutta la creazione» vale a dire generato, senza alcuna passione, Egli è diventato creatore e il principe generatore di tutta la creazione e dell'essenza (οὐσία)<sup>10</sup>. In Lui il Padre ha creato tutto”.*

La prima definizione del *Logos*, “immagine di Dio invisibile” è una lineare citazione di Col 1, 15 (eppure come in *Strom.* V, 16, 5; *Prot.* X, 98, 4 e *Exc.* 19, 1-2) Clemente legge l'espressione “immagine di Dio

9 In *Exc.* 19, 1-5 come in *Strom.* V, 16, 1-5 il *Logos* detto visibile è differenziato dal *Logos* invisibile. La descrizione del “processo” attraverso il quale il *Logos* diventa visibile è l'*autogenerazione* del *Logos* stesso (*Strom.* V, 16, 5) che in *Exc.* 19, 1-5 è espressa in riferimento all'incarnazione del *Logos* di cui si legge in Gv 1, 14; in *Exc.* 19, 5 ciò viene spiegato ancora più chiaramente: *Donde, «Ha preso la forma del servo (μορφήν δούλου λαβεῖν)»: non solo la carne secondo la venuta, ma anche l'essenza dalla sua individuale situazione di soggetto (ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου).*

. Cfr. Eusebio, *PE* VII. 19: Dio assolutamente senza origine, la sua *ousia* è senza origine ... la mente di Dio è ingenerata.

10 Sagnard ha tradotto οὐσία, quale ricorre in questo brano, con “materia”, invece preferiamo tradurre οὐσία con “essenza”. L'οὐσία potrà significare esistenza, categoria, sostanza, essenza, forma, materia, definizione, verità cfr. C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977,132.

*invisibile*” nell’ottica dell’insegnamento platonico sulla contemplazione divina reinterpretata attraverso Gv 1, 14. Inoltre, è da notare che riguardo al testo di *Exc.* 19, 4 vi è una discordanza tra le varie fonti, che consiste nell’espressione “*L’immagine di Dio invisibile, <intende il figlio del Logos Identico>* (<ὕιὸν> λέγει τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταῦτότητι)<sup>II</sup>. A mio avviso la variante “*il Logos dell’identico Logos* (τὸν λόγον τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταῦτότητι)”, anche se è una espressione inusuale, potrà esprimere proprio la duplicità dello stesso *Logos*, senza parlare di due Logoi divini. Inoltre, la duplicazione della stessa denominazione del *Logos*, nella controversia gnostica suona molto vigorosa, in quanto Clemente vuole affermare l’unicità del *Logos* divino. Il frammento riportato da Fozio (fragm. 23) ci informa proprio su questo inusuale uso della duplice denominazione del *Logos*, il *Logos* omonimo. Inoltre il fragm. 23 parla dell’incarnazione del *Logos* con un linguaggio tutto proprio, quando precisa che non quel *Logos* è diventato carne, come in *Exc.* 19, 2 Clemente chiarisce, che secondo la sua interpretazione anti-gnostica “*«Il Logos si fece carne»* (Gv 1, 14) *non solo quando è diventato uomo, nella sua venuta (nella terra); ma anche nel principio l’identico Logos è diventato Figlio per la circoscrizione e non per l’essenza.* In *Exc.* è evidente che l’intenzione di Clemente è quella di sottolineare l’unicità del Logos divino, che è l’unico soggetto dei processi divini nella funzione della creazione e dell’attività salvatrice del Logos divino. Purtroppo dal fragm. 23 di Fozio non si rispecchia una chiara visione teologica e la sua teologia del *Logos* rimane enigmatica. Le espressioni raccolte in fragm. 23 si riferiscono sia alla teologia di Clemente, sia alla teologia dello gnostico Teodoto.

II cfr. St (Bunsen) τὸν λόγον τοῦ λόγου LP τὸν λόγον <λέγει> τοῦ λόγου Casey <ἂν>τὸν λέγει τοῦ λόγου Ruben. *Excerpta ex Theodoto*: F. Sagnard, *Extraits de Théodote*, Paris, 1948 (SCh. 23; ristampa anastatica Éditions du Cerf, Paris, 1970) 94.

## Il Logos Figlio nel cuore degli uomini

Per una veduta più ampia, R. P. Casey ha studiato il fragm. 23 alla luce di *Prot.* X, 98, 4. All'inizio del fragm. 23 viene menzionata la denominazione del "Logos Figlio" nella relazione con il Logos Paterno, poi dopo un elenco dei concetti della teologia del Logos la raffigurazione dottrinale si conclude con un argomento antropologico, in quanto viene nominato il cuore degli uomini in cui risiede l'intelligenza che è una certa effusione del Logos. Clemente in *Prot.* X, 98, 4 scrive che "*Immagine di Dio è, infatti, il suo Logos e il Logos divino, luce archetipo della luce, è legittimo figlio del Nous, e l'immagine del Logos è l'uomo vero, cioè la mente che è nell'uomo, il quale per questo è detto essere stato creato a immagine di Dio a sua somiglianza, perché, per mezzo dell'intelligenza del suo cuore, egli si fa simile al divino Logos e perciò si fa razionale*"<sup>12</sup>.

In *Prot.* X, 98, 4 troviamo un schema ascendente, che descrive il legame fra Logos Divino e Dio Padre: 1) Logos; 2) Intelligenza; 3) Dio Padre<sup>13</sup>. A questo punto si potrebbe dedurre semplicisticamente la conclusione che come tra l'uomo e il Logos esiste un "ponte intermedio", che è il Nous umano, similmente tra Dio e il Logos sta il Nous divino<sup>14</sup>. Però, a una lettura più attenta dei dati emersi possiamo ritenere

12 *Prot.* X, 98, 4: Εἰκὼν μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ (καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς), εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῆ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θεῖῳ παρεικαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός. (Traduzione di F. Migliore) cfr. 2Cor 4, 4; Col 1, 15; *Strom.* IV, 155, 2; 162, 5; V, 8, 7; 94, 4-5; VI, 72, 2; Gv 1; 9; *Prot.* IX, 84, 24; Gn 1, 26.

13 . Cfr. *Strom.* VII, 7, 7: "*Tutta l'azione del Signore si riconduce all'Onnipotente, e per così dire il Figlio è un'attività del Padre*".

14 Per il "mediator" cfr. W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford, 1971, 10. Dove parla del ruolo del mediatore che in *Paed.* III, 1, 2, 1 si identifica con il Logos, però pure in questo brano troviamo l'analogia tra uomo e Dio: "*Dio è nell'uomo e l'uomo è Dio e il mediatore compie il volere del Padre*". Questo viene illustrato con un brano di Eraclito, *fragm.* 62

che se il Nous venisse separato dal Padre e dal *Logos*, la teologia di Clemente segnerebbe una forte riduzione “subordinazionista”, già presente a proposito del rapporto tra Dio e il suo Nous, e tra il Nous e il *Logos*<sup>15</sup>. Clemente per tali motivi in *Prot.* X, 98, 4 precisa con il simbolo della luce duplice, “*luce archetipo della luce*”, che è una illustrazione dell’identità del Nous divino con il *Logos* Divino, però in questo caso il *Logos* viene chiamato il “*legittimo figlio del Nous*”. L’espressione che indica il *Logos* come il legittimo figlio del Nous è una immagine dell’autogenerazione del *Logos* divino. Un’immagine speciale, usata proprio in ragione antignostica, per sottolineare la stessa identità del *Logos* divino, e per evitare di parlare della generazione provenuta tra gli eoni femminili e maschili nell’ambiente divino, tipico delle descrizioni gnostiche. In *Prot.* X, 98, 4 il Nous Divino sta nel Padre e nello stesso instante il *Logos* Divino è identico con il Nous Divino. L’identità del Nous con il *Logos* Divino esclude la separazione o, per meglio dire, la scissione subordinata fra il Nous e il *Logos* divini,

Diels (*fragm.* 67 Bywater): “*Gli uomini sono dei, gli dei sono uomini: è lo stesso Logos*”. La stessa analogia si trova in *Strom.* VII, 101. 4: dove lo gnostico diventa “*ad immagine di maestro, un dio che si egira in corpo*”.

- 15 La questione che si impone è quella della definizione e comprensione del rapporto tra Dio e il suo intelletto in relazione alla loro unità e distinzione. È da notare che R. P. Casey in un altro articolo mette in connessione il frammento riportato da Fozio con *Prot.* I, 8, 4, dove Clemente parla del *Logos* di Dio, ma non come intelletto di Dio (Cfr. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, in *HThR.* 18, (1925), 38-101.). In questo caso Clemente tratta della incarnazione del *Logos* e di come grazie ad essa l’uomo perviene alla salvezza: “*E lo stesso Logos ormai ti parla chiaramente, confondendo la vostra incredulità; sì, lo ribadisco, il Logos di Dio fattosi uomo, affinché in verità anche tu da un uomo possa imparare come un uomo diventi Dio*”. (L’uomo potrà diventare dio, perché il Dio è diventato uomo. Cfr. *Strom.* IV, 149, 8; 151, 3, - 152, 3; VI, 104, 1-3; VII, 68, 1-5.) Con l’aiuto di *Prot.* (X, 98, 1-4), dove si osserva che l’immagine di Dio è il suo *Logos* (Intelletto), e l’immagine del *Logos* è l’uomo, R. P. Casey interpreta il passo da Fozio (*Bibl.* 109, 89a 26-28.) come espressione del “misticismo intellettuale”. Cfr. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, 56.

una scissione emblematica dei sistemi valentiniani. La stessa analogia del Nous che garantisce l'unione di Dio Padre con il *Logos* divino si rintraccia anche nella descrizione dell'unione del divino con l'umano: l'uomo razionale, a causa della ragione, è l'immagine del *Logos* divino. In entrambe i casi la ragione (il nous divino e umano) indica una realtà immanente che collega e unisce due realtà proprie (Dio Padre con il *Logos* divino, il divino con l'umano). Il raziocinio del cuore umano, l'espressione usata da Clemente in *Prot.* X, 98, 4, è proprio il simbolo dell'immanenza del Nous, come il fragm. 23 colloca il Nous nel cuore degli uomini<sup>16</sup>. L'immagine dell'immanenza del nous, insieme con il suo duplice aspetto (nell'uomo e in Dio), si riscontra in *Strom.* VI, 133,1-136,3; l'interpretazione delle due tavole della legge permette a Clemente di approfondire il tema della duplicità dell'uomo: carnale - spirituale, creato - increato, umano - divino. Analogamente come i comandamenti dell'Antico Testamento (la legge) erano stati scritti con il duplice spirito, anche l'uomo porta in sé una possibile duplicità<sup>17</sup>.

16 Il cuore, come la sede dello Spirito Santo cfr. *Strom.* V, 40,1; *Strom.* II, 15, 3-4: Clemente in questi due testi riporta citazioni multiple estratte da Is 43, 19; 64, 3,4 e 1Cor 2, 9, la fonte biblica vera la ritroviamo non ripresa in modo strettamente letterale nella Prima Lettera ai Corinzi: “*Ma a noi l’ha rivelato mediante lo Spirito. Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche la profondità di Dio. Chi mai conobbe i segreti dell’uomo se non lo spirito dell’uomo che è in lui? Così pure i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. E noi abbiamo ricevuto non lo spirito del mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, per conoscere il dono che egli ci ha elargito*” (1Cor 2, 10-12). Clemente legge la Prima Lettera ai Corinzi secondo una propria interpretazione: L'unione dello Spirito di Dio con lo spirito del uomo secondo l'analogia dei sensi corporei e della percezione umana viene “spiritualizzata”. Dunque, l'illuminazione battesimale nell'insegnamento di Clemente è legata alla funzione dello Spirito di Dio che influisce sullo spirito umano cfr. *Paed.* I, 25, 3; 26, 1; 27, 3; 28, 1; 29, 3; 30, 1-2; 32, 1.

17 Si sottolinea, che Clemente qui parla della duplicità subordinata, in quanto distingue due spirti uno sottomesso ad altro, cfr. *Strom.* VI, 134, 1. Clemente usava la stessa distinzione a proposito dei due Testamenti, che portano due spirti, ovvero il duplice spirito della scrittura.

Filone di Alessandria e la duplice ragione dell'uomo

Prima di trattare dell'antropologia cristiana di Clemente di Alessandria vale la pena di fare una breve escursione nelle opere di Filone. Le due descrizioni bibliche della creazione dell'uomo (Gen 1,26 e 2,8) offrono una duplice interpretazione antropologica, che secondo Filone si basa sulla duplicità della ragione umana.<sup>18</sup> Il passo di Gen 1,26 viene visto come la descrizione della creazione dell'uomo ideale, che è immagine del *Logos* divino, invece il passo di Gen 2,7 rappresenta la natura "plasmata" dell'uomo naturale. Secondo Filone gli umani sono composti del corpo (σῶμα), della psiche e della ragione (νοῦς)<sup>19</sup>. Però, l'uomo potrà avere due tipi di ragione, la prima ragione è la composizione naturale dell'uomo "plasmato"<sup>20</sup> che, collaborando con la sensazione, produce i ragionamenti logici guidati dalla legge della necessità.<sup>21</sup> La più alta ragione dell'uomo si basa sulla ragione naturale che viene arricchita con la libera volontà, per poter scegliere liberamente tra il bene e il male, tra le realtà corporee e le realtà noetiche.<sup>22</sup> L'uomo giusto liberamente accetta la guida di Dio, che per la sua grazia "fa piovere sull'intelletto le conoscenze e sulla sensazione le percezioni".<sup>23</sup> Secondo il testo greco di Gen 2, 7 in Det 80-

18 *Cher.* 51-65; *Opif.* 69-71; 13; 26-28; 134.

19 *Cher.* 113; *Deus.* 41-44; *Her.* 167.

20 cfr. *Leg.* 1, 132; *Leg.* 2, 77.

21 cfr. *Cong.* 123; *Deus.* 143; *Sacrif.* 2. Anche se si tratta dell'opera divina, la ragione terrestre è la fonte del peccato: *Poster.* 35-38; *Cher.* 57; 65-66.

22 L'uomo viene liberato dalla legge della necessità. *Deus.* 46-50. "Questo aspetto dell'anima non è stato plasmato con gli stessi elementi con i quali sono stati portati a compimento gli altri, ma ha ricevuto in sorte una sostanza più pura e più nobile, quella con la quale sono state fatte le nature divine; e perciò è naturale che sia ritenuto essere l'intelligenza la sola cosa incorruttibile in noi" (*Deus.* 46. Traduzione di C. Mazzarelli).

23 cfr. *Conf.* 122-127. In oltre cfr. John Whittaker, *The Terminology of the Rational Soul in the Writings of Philo of Alexandria*, in *SPhA* VIII (1996) 1-20.

83<sup>24</sup> Filone ragiona che l'uomo è composto di "soffio divino", "spirito della vita", "l'anima vivente dell'uomo"<sup>25</sup>. A proposito dell'essenza dell'anima dell'essere umano, il nostro filosofo ebreo aggiunge anche lo spirito, che rappresenta la potenza della ragione (νοῦς), e contraddistingue l'uomo dagli animali.<sup>26</sup> Affinché l'uomo non rimanga nello stato terrestre, Dio tramite il suo spirito (πνεῦμα) soffia nella ragione (νοῦς) dell'uomo la sua potenza (δύναμις) vitale.<sup>27</sup>

Inoltre, è importante per la nostra ricerca richiamare l'interpretazione filoniana del sacrificio del sommo sacerdote nel *Sancta Sanctorum* (*Lev* 16, 3-4.14): nei versi di *LA* II 56 viene affermato che il sommo sacerdote prima di celebrare il sacrificio (versare il sangue dell'animale) spoglia l'anima dall'opinione, come il corpo si spoglia della tunica<sup>28</sup>. Questa immagine della separazione dell'anima dall'opinione segnala proprio la duplice composizione della ragione umana, in quanto l'anima è la parte più adatta per un incontro soprannaturale. Già a questo punto dobbiamo menzionare che pure nella dottrina di Clemente è presente la rappresentazione dell'uomo tricotomico conosciuto dalla

24 *Det.* 80; *Q. G.* II, 59. Sulla base del VT (*Gen* 9, 4; *Lev* 17, 11. 14; *Deut* 12, 23).

25 Cfr. *Plant.* 16-22; Platone, *Tim.* 90a ss; *Fedro* 246d – 247e, inoltre D. Runia, *Philo*, 325.

26 *Det.* 82-83; Cfr. *Her.* 55 – 57 (l'anima di carne è il sangue; l'intelletto è il soffio di Dio); *Virt.* 217.

27 Cfr. *Cher.* 27-30; 101; 106; *Conf.* 127; *Leg.* 1, 32; *Leg.* 1, 37; *Poster.* 42. La potenza (δύναμις) di Dio in Filone è la rappresentazione dell'attività divina nel mondo, è la potenza con la quale il Dio trascendente mette in atto la sua provvidenza (potrà essere potenza, angeli, legge, oppure il Logos). Cfr. Abraham P. Bos, *Philo of Alexandria. A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle*, in *SPhA* X (1998) 66-86; Roberto Radice, *Philo's Theology and Theology of Creation*, in *The Cambridge Companion to Philo*, ed. Adam Kamesar, Cambridge, 2009, 136-143.

28 *Leg.* 2, 56: "Il sommo sacerdote... entra nudo senza vestiti... a versare il sacrificio dell'anima e a bruciare l'intelletto intero".

tradizione paolina<sup>29</sup> e filoniana<sup>30</sup>. Per esempio il sangue, per Clemente, è la sostanza del corpo<sup>31</sup>, e insieme con l'intelletto, che è l'elemento più alto della natura umana, costituisce l'uomo intero<sup>32</sup>. Così, una serie di partizioni proviene dalla rappresentazione allegorica del sacrificio del gran sacerdote: dal corpo si separa il sangue, e dall'opinione l'anima.

Clemente di Alessandria e lo Spirito Santo nella psiche umana, ovvero la duplice ragione dell'uomo

Clemente in *Prot.* X, 98, 4 e in *Strom.* VI, 133,4-136,4 espone un insegnamento antropologico sul vero gnostico, che nella sua visione ortodossa è il vero cristiano<sup>33</sup>. Il vero gnostico spinto dalla sua fede sicura si sottomette liberamente alla volontà divina. La libera volontà dell'uomo che viene indirizzata verso il divino sorge proprio dall'anima umana

29 In 1Cor 2, 14-16 si trova la distinzione dell'uomo psichico e uomo spirituale e l'intelletto umano conforme all'intelletto di Cristo; cfr. Rm 7, 14; 22-23. 25; Gal 5, 16-24; 2Cor 3, 17; 5, 17; Tes 4, 3-4; 1Cor 2, 13; 3, 3; 3, 16. Per il tema della tricotomia paolina cfr. G. H. van Kooten, *St Paul on Soul, Spirit and Inner Man*, in *The Afterlife of the Platonic Soul*, M. Elkaisy - Freimuth - J. M. Dillon (ed.), Leiden - Boston, 2009, 24-44.

30 *Her.* 55-57; *Det.* 80-84: L'essenza dell'anima è il sangue (Lev 17, 11 ss), lo Spirito è l'essenza della vita, l'uomo è immagine divina in quanto possiede l'intelletto (νοῦς) e raziocino (λόγος). In *Her.* 64 vediamo la tricotomia: σῶμα, ψυχή, νοῦς. LA I, 39: l'intelletto domina l'anima. Cfr. J. Dillon, *Philo of alexandria and Platonist Psychology*, in *The Afterlife of the Platonic Soul*, 17-24. Importante è anche la composizione dell'uomo (corpo - logos - anima - intelletto) descritta da Plutarco, *De facie*, 943A.

31 *Paed.* I, 49, 1; 38, 3; 39, 1.

32 *Strom.* IV, 149, 4-7; 169-170; *Paed.* I, 30,1. In *Paed.* I, 47-49 osserviamo la composizione: corpo - sangue - spirito - logos - intelletto. Come vedremo in seguito, il fattore dell'intelletto ha un'importanza centrale anche nell'esposizione della caduta e della redenzione umana.

33 Cfr. *Paed.* I, 28, 1-5: Qui Clemente parla sul battesimo, come la rigenerazione dell'uomo tramite lo Spirito santo che influisce in uomo, fonte della santità.

(ψυχή). Per Clemente l'anima umana è stata formulata secondo l'immagine del Logos Divino dall'elemento spirituale infuso nella creazione (κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν)<sup>34</sup>. In un secondo passo all'anima umana si aggiunge la funzione della guida: "direttivo (ἡγεμονικός)", che è la parte più alta dell'uomo plasmato.<sup>35</sup> La formazione finale dell'anima conduce ad una sintonia di due elementi (divino e umano), in quanto l'anima umana si sottomette alla formazione dello Spirito Divino (πνεῦμα)<sup>36</sup>. La formazione dell'anima umana è fondata sulla analogia divina: come il *Logos* divino si sottomette alla volontà del Padre, così l'anima umana si sottomette alla volontà del *Logos*. Come al *Logos* Divino sono sottomessi tutti gli altri esseri, così alla "anima divinizzata" si sottomette tutto l'uomo. Secondo Clemente, l'anima dello gnostico riceve le sue caratteristiche dallo Spirito Santo, che impone sull'anima le caratteristiche del *Logos*<sup>37</sup>. Questa immagine è una illustrazione della formazione spirituale dell'anima gnostico-cristiana, della "nuova creazione". Per Clemente il prototipo di questa "nuova creazione" è evidentemente il Logos divino<sup>38</sup>. Secondo l'insegnamento di *Exc.* 19, 5 la formazione dell'ipostasi individuale del Logos divino deriva proprio dalla sua "situazione sottomessa" alla volontà paterna<sup>39</sup>.

34 Cfr. *Strom.* VI, 134, 2; III, 93, 2; *Ecl.* 50.

35 *Strom.* VI, 134, 1-3.

36 *Strom.* VI, 134, 2-3 "καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγιγνόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα", è da tener presente, che per Clemente la concretizzazione della volontà divina è lo Spirito Divino.

37 Cfr. *Strom.* IV, 172, 2: "Ed io pregherei lo Spirito di Cristo che mi desse ali per volare alla mia Gerusalemme". *Strom.* III, 93, 2: "Unifichiamo spirito e anima nell'obbedienza al Logos". *Strom.* III, 103, 2: "La parola del Signore dura (Is 40, 6-8), quella parola che ha consacrato la nostra anima e l'ha unita allo Spirito". Traduzione di G. Pini.

38 *Paed.* I, 26,1: "Ebbene, tutto ciò vale per noi, giacché il Signore è un modello per noi". Traduzione di D. Tessore.

39 Clemente allude all'essenza del Logos divino, che è caratterizzata dallo Spirito Divino, come lo esprime in *Exc.* 19, 5: "l'essenza dalla sua (di Logos) individuale situazione di soggetto (sottomesso)".

Analogamente, quando liberamente l'anima umana si sottomette alla volontà divina, i caratteri dell'anima umana si trasformano secondo i caratteri del Logos divino, più precisamente: secondo i caratteri dello Spirito Santo. Si tratta d'una approssimata formazione dell'anima umana, tramite la relazione con il divino, in un processo volontario spinto dalla fede: l'anima (ψυχή) umana si arricchisce dei caratteri propri dello Spirito Santo<sup>40</sup>. Clemente in *Strom.* V, 88,1-5 precisa, che sebbene i Pitagorici, in armonia con Platone e Aristotele, dicano che all'uomo per il dono divino proviene il Nous, egli è convinto che a coloro che hanno fede si unisce l'ispirazione dello Spirito Santo, anche se "lo spirito non è in ciascuno di noi come parte di Dio".<sup>41</sup>

L'insegnamento del fragm. 23 in questo caso dimostra una miscela dei concetti teologico-filosofici difficilmente identificabili. Sebbene il fragm. 23 menzioni l'effluvio (ἀπόρροια)<sup>42</sup> del *Logos*, che diventa nous nei cuori degli uomini, abbiamo visto, che per Clemente, quello che si aggiunge al vero gnostico è lo Spirito Santo, invece il nous umano fa parte della natura primordiale dell'uomo.

### Gli Hermetica nella biblioteca di Clemente di Alessandria

Clemente di Alessandria parla spesso della filosofia dell'antico Egitto, quella legata al nome di Ermete<sup>43</sup>. Il periodo della formazione

40 *Strom.* VI, 134, 2-3; cfr. *Strom.* VI, 50, 3-6 dove Clemente parla della conversione del pagano che è formato dal Logos: "un mutamento operato tramite la fede nel Signore".

41 I Platonici collocano il nous nell'anima, come un effluvio (ἀπόρροια) di dono divino, e l'anima nel corpo. *Strom.* V, 88, 1-2. 4. Cfr. Aristotele, *Metaf.* Z 1028a-1029b; *Eth. Nic.* X 9 [10] 1179 b 20-21. Platone, *Men.* 99e; *Prot.* 322a. Inoltre cfr. le note di G. Pini a questo passo.

42 Come lo menziona il brano di *Strom.* V, 88, 2 – Sap. Sal. 7,25; *Prot.* VI, 68,2.

43 Cfr. *Strom.* I, 69, 6; 70-72; 74, 2; 75, 2; 95, 4; 101-102; 106; 127, 2; 130, 3; 134, 4, 153, 3; III, 45, 3; 63, 1; 24, 1; 66, 1-2; 92, 2 – 93, 1; VI, 35 – 37; 57, 3. Sull'ermetismo cfr. Ramelli, I., L'Ermetismo filosofico in cui si iscrive il trattato «L'Ogdòade e

dell'ermetismo filosofico è da collocare intorno al I. sec. d. C, e a partire dall'epoca di Clemente di Alessandria gli *Hermetica* incominciano ad essere citati in modo abbastanza esplicito<sup>44</sup>. Lo stesso Clemente afferma che la conoscenza di Ermete è indispensabile per i cristiani, specialmente per il “metodo dell'interpretazione nascosta”.<sup>45</sup> In questo senso Clemente pensa ai metodi esegetici con i quali si scrutano le divine scritture.

Leggendo i trattati ermetici, si vede che da parte dei scrittori (interpretatori, compilatori) greci non si tratta d'una mera registrazione dell'ermetismo egiziano, ma di una interpretazione filosofico-teologica. I testi ermetici nella lingua greca dimostrano una forte attenzione per le tematiche antropologiche, cosmologiche e teologiche. Successivamente prenderemo in esame alcuni trattati di *Corpus Hermeticum* (C. H.) dal punto di vista dei concetti del fragm. 23.

- l'Enneade»* in *Corpus Hermeticum*, Edizione e commento di A. D. Nock e A. – J. Festugière, Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, a cura di I. Ramelli, Bompiani, 2005. 1274; Cfr. ancora per il tema: A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I-IV*, Paris, 1950; *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967; J. – P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte*, Québec I, 1978; II, 1982; G. Fowden, *The Aegyptian Hermes. A historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, 2000; A. M. Mazzanti, *Gli uomini dèi mortali, Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Bologna, 1998; *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, ed. R. van den Broek – C. van Heertum, Amsterdam, 2000; M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I. e II. secolo*, Messina, 1994, 101-204.
- 44 Cfr. per la problematica della datazione: A. Camplani, *Riferimenti biblici nella letteratura ermetica*, in *Annali di storia dell'esegesi* 10/2 (1993), 375-425; Camplani conclude a proposito della datazione di C. H. I: “Nessuno dei motivi proposti che spingono a datare C. H. I prima del 115 sembra sufficientemente fondato”. p. 421; A. M. Mazzanti, *Gli Uomini dèi Mortali*, 7: Trattati redatti da autori diversi nell'arco di tempo dalla fine del I alla III secolo. I. Ramelli afferma che la datazione al II – III sec. è valida soltanto per la redazione attuale dei nostri testi, l'origine stessa di questa produzione letteraria resta quindi incerta. Cfr. *Corpus Hermeticum*, trad. italiana p. 1280.

45 cfr. *Strom.* I, 13, 3; 20, 4; *Strom.* V, 19, 3.

Il cratere dell'intelletto – C. H. IV.

Il quarto trattato intitolato “*Di Ermete Tat, il Cratere o la Monade*” (C. H. IV.), insegna che il Demiurgo con il *Logos* divino ha plasmato l'intero cosmo per la sua volontà divina (C. H. IV, 1). L'uomo invece supera tutto il cosmo per la ragione (raziocino, λόγος) e per l'intelletto (νοῦς) (C. H. IV, 2). L'uomo tramite la contemplazione della buona creazione conosce il Creatore. In seguito, però, il narratore aggiunge un'importante precisazione: “*Dio dunque, o Tat, distribuì a tutti gli uomini la ragione (λόγος), ma non intelletto (νοῦς), e non per far dispetto ad alcuni: il dispetto, infatti, non proviene da lassù, ma si forma quaggiù nell'anima (ψυχή) di coloro che non possiedono l'intelletto (νοῦς). Ma perché, o padre, Dio non distribuì a tutti l'intelletto? Perché volle porlo per le anime come un premio, figlio mio*”(C. H. IV, 3, traduzione di Ilaria Ramelli). In seguito, il trattato descrive un certo cratere che si riempie con l'intelletto, e gli uomini che compresero nel cuore (ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις) il messaggio delle parole, si immersero con intelletto nell'intelletto proveniente da Dio, e parteciparono della conoscenza (gnosi)<sup>46</sup>. Dunque, il messaggio delle parole secondo l'interprete sono queste: “*Tu puoi immergerti (battezzarti) con l'intelletto in questo cratere, tu che credi (ἢ πιστεύουσα) che risalirai verso colui che ha inviato quaggiù il cratere, tu che riconosci per quale fine sei nato*”. Gli uomini che non accettano il messaggio, nel trattato vengono chiamati “razionali (οἱ λογικοί)”. Alla fine l'ultimo insegnamento del trattato esorta a contemplare “l'immagine di Dio” con gli “occhi del cuore” umano, perché questa immagine conduce alle realtà superiori (C. H. IV, 11).

Analizzando il testo di C. H. IV possiamo dire che dall'inizio del trattato manca un atteggiamento negativo a confronto con il mondo creato, anzi secondo la ragione delle prime righe, tramite il cosmo creato uno si avvicina alla contemplazione divina. Invece dal C. H. IV, 5-6 si possono ricavare le esortazioni per il disprezzo del corporeo

46 Cfr. C. H. IV, 4.

e del corpo umano. In effetti, il trattato parla dell'orientamento totale dell'uomo, della disposizione interna della volontà e della logica umana che dirigono e formano il suo essere. Nel trattato si precisa che l'uomo è libero di orientarsi verso le realtà corporee o incorporee, cioè l'uomo è libero di scegliere, e secondo l'oggetto della sua scelta si trasforma nell'interiorità dell'uomo. In altre parole, la sorte finale dell'uomo non avverrà come un premio oppure un castigo per gli atti della sua vita, ma la sorte finale dell'uomo si formalizza attraverso le sue scelte. La sorte finale dell'uomo è conforme agli oggetti del suo volere. Secondo il C. H. IV il male e la disgraziata sorte dell'umanità non accadono in ragione del volere di Dio o di un'altra cattiva divinità: *“Poiché Dio non è responsabile, ma siamo noi i responsabili dei nostri mali, se li preferiamo ai beni”* (C. H. IV, 8 traduzione di Ilaria Ramelli). Questo insegnamento, osservato alla luce di un'ottica più estesa, non è per niente lontano dall'insegnamento di Clemente di Alessandria. Da una parte l'antropologia del C. H. IV raffigura un contrasto morale, e si tiene lontano dal dualismo degli gnostici valentiniani<sup>47</sup>. Il C. H. IV similmente all'insegnamento di Clemente si sottolinea la libera volontà dell'uomo, insieme con la bontà di Dio, in quanto Dio non è l'origine del male<sup>48</sup>. Il C. H. IV e pure il C. H. II sviluppano un discorso intorno alle differenze tra il divino e gli esseri generati<sup>49</sup>, sostenendo che tra gli uomini la differenza consiste

47 Nei testi di C. H. Dio viene chiamato: Creatore, Padre Cfr. C. H. II, 17; V, 8; IX, 8; X, 2; XII, 13; XIII, 21; XIV, 4; XVI, 3; XVIII, 12. Cfr. cap. I. 1. 2; I. 2. 3; I. 3. 2. Inoltre Dio è “ingenerato” cfr. C. H. II, 4 VIII, 2. Ancora per il tema della non generazione del primo principio in C. H. cfr: C. H. IV, 10; VI, 2; Asclepio 14; fragm. 4 b (Lattanzio, Divine Istituzioni IV 13, 2); fragm. 26 (Cirillo, *Contro Giuliano*, I 549 CD); fragm. 28 (Cirillo, *ibid.*, 552D). Per il tema sull'ingenerato cfr. S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco a quello patristico e bizantino*, in *Helikon* XXII-XXVII (1982-1987) 251-260.

48 Cfr. *Strom.* IV, 93,3-94,1- C. H. IV, 8.

49 C. H. II, 4: *“Con divino intendo ora designare non ciò che è generato, ma ciò che è ingenerato”* Cfr. C. H. IV, 11: *“Tutto ciò che è generato, invece, è imperfetto e*

nella base della loro vita morale, che è la causa della loro differenziazione. Dall'altra parte il C. H. IV chiaramente distingue gli uomini "plasmati" dal *Logos* di Dio che nelle loro anime portano solo il logos (C. H. IV, 2-4), dagli uomini che proprio per la fede, per cui hanno accettato l'insegnamento e il battesimo, hanno ricevuto il *Nous*<sup>50</sup>. La fede, secondo il C. H. IV è un atto della libera volontà dell'uomo, che spinge verso il battesimo, che dona l'intelletto. In più, grazie all'intelletto aggiunto l'uomo parteciperà anche della scienza (C. H. IV, 6). Il C. H. IV, come Clemente, precisa che la psiche dell'uomo è l'oggetto dell'arricchimento dell'elemento divino, e che questo arricchimento avviene in un senso intellettuale-spirituale<sup>51</sup>. Ricordiamo che il C. H. IV, 11 menziona "il cuore degli uomini" come la designazione del posto dell'elemento divino sopraggiunto all'uomo. Il cuore

*divisibile è passibile di accrescimento e di diminuzione, mentre nulla di tutto ciò accade a quello che è perfetto*". In questo trattato Dio è "la monade". In C. H. VI, 2 invece Dio è il Bene, in conseguenza: "è impossibile che il Bene sia nella generazione, bensì soltanto in ciò che è ingenerato". Inoltre cfr. Estratto XI (XI Scott) Stobeeo, Antologia I, 41, 1 (b), vol. I, p. 274. 15: L'intelletto (*Nous*) è in Dio, il raziocinio (*logos*) è nell'uomo: il raziocinio è nell'intelletto; l'intelletto è impassibile. 35, La generazione dell'uomo è principio di corruzione; la corruzione è principio di generazione.

50 C. H. Estratto VIII (VIII Scott), Stobeeo, Antologia, I 4,8, vol. I p. 73 Wachsmuth, Di Ermete a suo figlio, insegna tre tipi dei incorporei, che stanno nell'uomo: 1, *nous*; 2, l'immagine del pensiero del Demiurgo (secondo un'ottica diversa lo identificherei con il *logos*); 3 gli accidenti del corpo. Il testo usa la logica del ricettacolo: La capacità di accogliere, ricevere una elemento più alto. Clemente per il battesimo cfr. *Ecl.* 7; 25 si tratta di una rigenerazione che proviene per lo *pneuma* che si aggiunge nella psiche umana.

51 Secondo Clemente di Alessandria l'uomo nel battesimo riceve un elemento dello Spirito Santo. Dunque la natura dell'uomo (corpo e psiche, *logos*) è stata plasmata per poter raccogliere lo Spirito Santo (*Nous*). Si tratta della santificazione dell'uomo cristiano – gnostico. L'uomo cristiano – gnostico, quanto alla natura "plasmata", è un uomo dell'unica natura umana, tuttavia quanto allo Spirito Santo è molto diverso dagli altri non cristiani. Cfr. *Strom.* II,15,3-4; II,102,2-7; IV, 58,1-66,4; 89-90; 132, 1-3; 136, 4; 163,2-3; V,6,3; 7,1; 17,1; 19,2-3; 25,4-5; 40,1.

in questo senso è il simbolo dell'organo dell'intellezione (noetico), come lo menziona pure il fragm. 23<sup>32</sup>. Il C. H. IV, 5 usa il simbolo degli animali irrazionali, per sottolineare la differenza spirituale a confronto con quelli che portano il Nous, la stessa distinzione si rintraccia anche in Clemente, *Strom.* V, 50, 3-7. Lo svolgimento della formazione dell'uomo naturale avviene nella comunione con il *Logos*<sup>53</sup>,

- 52 Clemente quando parla del “cuore degli uomini”, un adatto posto per raccogliere lo Spirito Santo. Cfr. *Strom.* V,39,4-40,4: “*Lo gnostico, purificato con l'acqua del battesimo: egli è ora tutto puro di cuore ... ha rivestito lo splendore della gloria, ha ricevuto l'ineffabile eredità di questo uomo spirituale e perfetto, quella che né occhio vide né orecchio udì e non entrò nel cuore dell'uomo*” (cfr. 1Cor 2, 9) (traduzione di G. Pini). Per il cuore cfr. *Prot.* X, 98, 4 “*per mezzo dell'intelligenza del suo cuore, egli si fa simile al divino Logos e perciò si fa razionale*”. Ancora per il C. H. cfr. C. H. XV, 4-5. Secondo *Kore Kosmou* la concretizzazione dell'abitazione dell'anima in uomo corporeo è il cuore, e gli occhi (Estratto XXIII,36-37); *Sull'Ogdoade e l'Enneade* (NHC VI, 6: 52, 1-63,32) “*Offrirò la lode che è dentro il mio cuore, per rivolgere preghiere alla fine del Tutto*” (traduzione di I. Ramelli).
- 53 L'insegnamento di Clemente sul battesimo cristiano, inteso come rigenerazione, rappresenta la dialettica di due raffigurazioni parallele: il battesimo di Cristo e battesimo dell'uomo: “*Quando siamo stati rigenerati, abbiamo subito ricevuto in noi la perfezione, alla quale aspiravamo*” (*Paed.* I, 25, 1). “*Così, quando il Signore fu battezzato, risuonò una voce dal cielo per rendere la testimonianza all'Amato di Dio: «Tu sei il mio figlio amato, oggi ti ho generato»*” (*Paed.* I, 25, 2; Mt 3, 17; Sal 2, 7). Se esaminiamo il testo del Pedagogo dal punto di vista antropologico è utile accostarlo alla lettera di Paolo agli Efesini. Nella lettera agli Efesini Paolo distingue i battezzati dai pagani sotto vari aspetti. Innanzitutto, i pagani sono allontanati da Dio e rappresentano il vecchio uomo. I cristiani, per effetto del battesimo, invece, diventano nuove creature e, grazie al sangue di Cristo, familiari di Dio (Ef 2, 19; 4, 17- 22) e figli della Luce (Ef 5, 8). I pagani vivono nella carne (Ef 2, 11), mentre i battezzati per la grazia dello Spirito santo ospitano nel loro cuore Cristo stesso (Ef 3, 16-17). Conseguentemente, l'intelletto dei pagani è sotto l'ombra dell'ignoranza (Ef 4, 18), mentre i battezzati sono rinnovati dallo Spirito nella loro mente (Ef 4, 23). L'uomo nuovo, per mezzo la sua fede, è invitato a conoscere l'amore di Cristo che trascende ogni conoscenza, in modo da conseguire la totale pienezza di Dio (Ef 3, 18-19; cfr. Ef 4, 11 – 14) e dello Spirito (Ef 5, 18).

come abbiamo visto in C. H. IV, e Clemente specifica tale processo come la santificazione dell'uomo per mezzo della fede nel Signore. Dobbiamo tenere presente che Clemente formula la sua dottrina in un contesto anti-gnostico e, quindi, è di fondamentale importanza sottolineare che la rigenerazione dell'uomo avviene subito dopo il battesimo, in modo che risulta evidente che ogni frutto spirituale è dato all'uomo nello stesso momento in cui è ricevuto il lavacro spirituale<sup>54</sup>. L'unico Salvatore, Cristo, già perfetto<sup>55</sup>, nato perfetto dal perfetto Padre, è la *prefigurazione* sul piano dell'economia divina dell'uomo nuovo<sup>56</sup>. Quest'insegnamento di Clemente sull'unico battesimo e sull'effetto completo della rigenerazione dell'uomo presuppone la dottrina contraria<sup>57</sup>. Così, ad esempio, l'uomo del *Vangelo di Filippo* con il crisma diventa simile al Figlio della camera nuziale che, ricevendo nel suo cuore (Intelletto) la Luce Divina, sarà in possesso della conoscenza di Dio<sup>58</sup>. Tuttavia, lo diciamo ancora una volta, Clemente non separa l'illuminazione della mente né la perfezione dell'uomo dal battesimo<sup>59</sup>. L'illuminazione e la perfezio-

54 Cfr. *Paed.* I, 25, 1, 26, 3; 27, 1; 27, 3; 28, 1; 30, 1.

55 Cfr. *Paed.* I, 25, 2 – Mt 3, 17; Sal 2, 7.

56 Cfr. *Paed.* I, 25, 3.

57 Per l'idea dei valentiniani cfr. *Exc.* 41, 1; 56, 3; 57. Qui si sottolinea la progressiva formazione per il recupero dell'elemento psichico. Di avviso contrario sembra il *Tratt. Tripartito* 127, 29-30: "Non v'è altro battesimo al di fuori di questo soltanto". Cfr. *Vangelo di Filippo* 120: il Figlio dell'uomo crea; il Figlio del Figlio dell'uomo genera. V. *Filippo* 121: la creazione tocca la creatura, la generazione il generato - cfr. *Strom.* IV, 147-150.

58 Cfr. *V. Filippo* 126-127; 23; 66; 75, cfr. presentazione del battesimo in *Tratt. Tripartito* 128, 1 - 12: la redenzione in Dio Padre, nel Figlio, e nello Spirito Santo; l'uomo acquista la fede priva di dubbi, la ferma speranza, la restaurazione dell'uomo, camera nuziale; diventano luce, diventano immortali.

59 Cfr. A. H. C. Van Eijk, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria, Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and Eucharist*, 118. Secondo Van Eijk l'effetto dell'Eucaristia nel *Vangelo di Filippo* e in *Paed.* I, 43, 1 è lo stesso. Secondo la nostra lettura, però, quest'uguaglianza non è evidente. In-

ne sono i doni dello Spirito, che vengono distribuiti nel battesimo attraverso la persona di Cristo<sup>60</sup>.

Lo Spirito divino, il dono divino, C. H. II.

Nel secondo trattato di Ermete a Tat, Il discorso universale (C. H. II) si trova una propria definizione sul Nous: è l'archetipo dello spirito, e l'archetipo dell'anima (C. H. II, 12). Si precisa che il Dio (Primo) non è il Nous, ma è causa dell'esistenza dell'intelletto, e non è neppure soffio (πνεῦμα) bensì causa dell'esistenza del soffio, né è luce, bensì è causa dell'esistenza della luce (C. H. II, 14). L'interpretazione delle espressioni sopracitate potrà avere due caratteri: antropologico e teologico. Il Nous divino (senza aver bisogno di specificarlo, se si tratta del primo principio, o del secondo) è l'origine dell'anima (ψυχή) e dello spirito (πνεῦμα) umana, e non solo creatore ma anche il prototipo secondo il quale sono stati creati lo spirito e l'anima umana. L'uomo (senza aver bisogno di qualificarlo, se si tratta dell'uomo primordiale, oppure generalmente dell'uomo), dunque, è l'immagine del Nous divino, poiché alla sua immanenza appartengono lo spirito e anima. Da questa logica, però, si deduce che alla immanenza del Nous divino, in qualche modo, appartengono lo spirito e l'anima divina<sup>61</sup>.

nanzitutto, vi annotiamo che in Clemente i cristiani battezzati subito ricevono l'eucaristia, nel *Vangelo di Filippo*, invece, questo non è evidente. Nel *Vangelo di Filippo* il Logos e lo Spirito si distribuiscono separatamente secondo i gradi di perfezione. Nell'insegnamento di Clemente nel battesimo l'uomo perfettamente rigenerato riceve il Perfetto Logos. Inoltre cfr. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, 64-76.

60 Cfr. A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26, 3-27, 2*, in *Gregorianum* 36 (1955), 410-448, 441-446.

61 Una specie della triplicità si ricava dai seguenti passi ermetici: Nous figlio del Padre (C. H. I, 6); Dio, Intellezione, Sensazione (C. H. IX, 9); Dio-causa dell'essere, archetipo dello spirito dell'anima (spirito; anima), Creature (C. H. II, 12); Dio-causa, Nous, Pneuma (C. H. II, 14); Dio, nous, psiche (C. H. XII, 14; XI, 4).

Con uno sguardo cristiano (alessandrino), il C. H. II, 12.14 si interpreterà secondo una visione trinitaria: il Nous divino è la cosiddetta essenza del Padre (in quanto Dio Padre sorpassa l'essenza) e lo spirito che procede dall'essenza divina è il Logos divino; lo pneuma è lo Spirito Santo<sup>62</sup>. La psiche divina, come quella umana, secondo le testimonianze sopracitate, viene spesso identificata con il L(l)ogos. Lo pneuma, cioè lo spirito nell'antropologia di Clemente (di Teodoto e di C. H. IV) è un elemento divino e, per questa ragione, si introduce una differenziazione fra gli uomini che lo possiedono (pneumatici/naturali). Però, secondo Clemente e secondo il C. H. IV si tratta d'una differenziazione causata dalle libere scelte degli uomini, invece secondo lo gnostico Teodoto la causa della differenziazione è divina (predestinata). Clemente, contrariamente, insegna solo unica natura umana<sup>63</sup>, che è la natura naturale ("plasmata"), alla quale si aggiunge

62 Occorre notare che la dottrina sulla trascendenza del primo principio nell'ambiente alessandrino nel II. – III. secolo era assai diffusa: Estratto XI, 15 (XI Scott) Stobeo, *Antologia*, I, 41, 1 (b), vol. I, p. 274. Nel C. H. XI, 4, la descrizione è simile: cioè Dio è nell'intelletto, l'intelletto è nell'anima, e l'anima nella materia. Cfr. C. H. XII, 14. E. Iversen ha fatto una ricostruzione della dottrina di Hermes Aegyptius, secondo la quale ci sono due tradizioni differenti, il testo di Shabaka e la tradizione di Memphi, entrambe parlano di un Dio primo e il riflesso del suo essere intelligibile. Il secondo dio è il cosiddetto corpo del creatore ed è descritto come il Tutto, cioè l'universo, cosmo sensibile. Identificato con Path, che è il potere che premedita e comanda ogni cosa, il pensiero intelligibile del creatore è il primo motore dell'universo identico al Nous, cioè all'intelligenza cosmica creatrice di cui parlano i testi ermetici in lingua greca. Cfr. E. Iversen, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, 50-53; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo Cristiano*, 38. Per Clemente cfr. A. van den Hoek, *God Beyond Knowing: Clement of Alexandria and Discourse on God*, in *God in Early Christian Thought*, ed. A. B. McGowan, Leiden – Boston 2009, 50-60; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Apophaticism*, Oxford, 2006; 197-206. M. J. Edwards, *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*, in *VChr.* 54 (2000) 175-177.

63 Clemente ci informa sulla disputa con gli eretici, che si domandavano se Adamo fosse stato creato perfetto o imperfetto. La risposta di Clemente: Adamo

lo pneuma “soprannaturale-divino”<sup>64</sup>.

Manca ancora un punto da chiarire: nell’interpretazione teologica alessandrina, lo Pneuma (Spirito Santo) che proviene dal Nous divino non è assolutamente un’ipostasi autonoma, è lo Pneuma del Nous Divino<sup>65</sup>. Invece, come abbiamo visto, il Nous divino non si identifica in tutto con Dio Padre. Il Nous divino è il Logos immanente nel Padre, è la denominazione della non circoscritta essenza divina (in quanto il primo principio oltrepassa l’essenza)<sup>66</sup>. Per tale ragione è da dubitare

non nacque perfetto nella sua costituzione, ma atto ad accogliere la virtù (cfr. *Strom.* IV, 150, 3-4 come tutti gli uomini); ed importa non poco, riguardo la virtù, essere atti al suo acquisto (*Strom.* VI,122,4; VII,6,4; 42,4; *Prot.* XI,117,2; *QDS* 3,2). “*La natura dell’anima è quindi di trarre da se stessa impulso al moto*”. Traduzione di G. Pini. Cfr. *Paed.* I, 25, 1-3.

64 Clemente in EP 7; 25 parla della rigenerazione dell’uomo (psiche + pneuma), poi in C. H. XV si tratta della semenza pneumatica dello spirito (XV, 4), un movimento dianoetico del neonato (C. H. XV, 5; VIII, 3). Per Clemente in questo senso il neonato – è il battezzato, che a causa dello Pneuma/Nous divino diventa un nuovo uomo.

65 Per il tema dell’interpretazione dello Spirito in Clemente cfr. la seguente opera, in cui però è assente il confronto con il C. H.: B. G. Bucur, *The Other Clement of Alexandria: cosmic hierarchy and interiorized apocalypticism*, in *VChr.* 60 (2006) 251-268; Revisiting Christian Oeyen: “*The other Clement*” on *Father, Son and the Angelomorphic Spirit*, in *VChr.* 61 (2007) 381-413; F. L. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Madrid, 1980; M. Simonetti, *Cristologia pneumatica*, in *Augustinianum* 12 (1972) 201-232; *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, 1993, 23-52; C. A. M. Oeyen, *Las potencias de Dios en los dos primeros siglos cristianos. Acerca de la Pneumatología de Clemente Alejandrino*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Buenos Aires, 1963; *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien*, in *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 55-56 (1965-1966) 102-120; 27-47; A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino segun Paed. I, 26.3-27.2*, 410-448. Per il C. H. cfr. “*L’intelletto è anima di Dio, fa tutto quello che vuole*” (C. H. XII, 8-9).

66 Per il C. H. cfr. C. H. XII, 1; La stessa dottrina sull’essenza di Dio appare in C. H. VI, 4. Nell’antropologia: C. H. Estratto VIII, 2; 5 (Stobeo) afferma, che la prima specie di incorporeo dell’uomo è una sorta di intelligibile, tratto

se l'interpretazione cristiana dello Pneuma divino nel II. – III. secolo rimandi all'ipostasi propria dello Spirito Santo, oppure allo "Pneuma del Logos divino". Nell'antropologia cristiana si percepisce che quelli che possiedono lo Pneuma divino sono gli uomini della conoscenza delle cose divine e umane. Secondo Clemente di Alessandria lo Pneuma divino è quello che dona la pienezza dell'insegnamento del Signore. Dunque, gli uomini che hanno ricevuto il dono dello Pneuma sono i veri gnostici, perché sono i conoscitori dell'immensità dell'insegnamento del Logos Divino.

Il Logos luminoso proveniente dal Nous è il figlio di Dio, C. H. I.

Nel primo trattato di Ermete Trismegisto, Pimandro (C. H. I.), leggiamo che il Nous divino viene simbolizzato con la luce, "precedente alla sostanza umida comparsa dalle tenebre"<sup>67</sup>. Questa è una chiara allusione ad una teologia sul primo principio assolutamente trascendente da cui procedono altri principi divini; in tal senso, il Nous divino stava nel Primo Principio in un aspetto indefinito. Il *Logos* è proprio quello che proviene dal Nous indefinito, è il Figlio di Dio: "*Il Logos luminoso proveniente dal Nous è il figlio di Dio*" (C. H. I, 6)<sup>68</sup>. Secondo il C. H. I, 6 quel Logos e il Nous sono inseparabili

dall'essenza prima e intelligibile, nato presso Dio. cfr. C. H. XVI, 2; 5; Anima, sostanza noetica del corpo (della forma).

67 C. H. I, 6.

68 Ancora cfr. C. H. XIII, 15: "*Poimandres, Intelletto della sovranità*". 19. "*L'Intelletto, il pastore del tuo Logos*". Nel *Trattato sull'Ogdoad e l'Enneade* leggiamo sull'Intelletto divino le espressioni che sono ben precisate: 58, 14-15. "*Ho detto, o figlio mio, che io sono il Nous*". 59, 4-8; 8-9; 60, 20-22; 60, 29-30: "*Io ti chiamo, te che sei il Padre, l'Eone degli eoni, lo Spirito grande divino. E attraverso uno spirito da pioggia sopra tutti*". "*Al Principio del principio, all'oggetto della ricerca dell'uomo, la scoperta immortale, il generatore della luce e della verità, il seminatore del logos, l'amore della vita immortale: nessuna parola nascosta potrà parlare di te, Signore*". "*Io sono lo strumento del tuo spirito; il Nous è il tuoplettro (canto), e il tuo consiglio mi fa risuonare*". Traduzione italiana di testo copto: I. Ramelli.

l'uno dall'altro: “*Sappi, in tal modo, che quanto in te vede e ode è il Logos del Signore, e che il Nous è Dio Padre: essi non sono separati l'uno dall'altro*”. Dunque si può dire, che il C. H. I, 6 ha delle espressioni comuni con il *Prot. X*, 98, 4, e nello stesso tempo il *Prot. X*, 98, 4 si può paragonare con il fragm. 23. Nel *Prot. X*, 98, 4 Clemente afferma che “*L'immagine di Dio è, infatti, il suo Logos (il Logos divino, luce archetipo della luce, è legittimo figlio di Nous), e immagine del Logos è l'uomo vero, cioè la mente che è nell'uomo*” (Traduzione di F. Migliore). Nel VIII estratto di C. H. (Stobeo) l'anima umana (ψυχή) è ciò che è capace di accogliere l'immagine del Pensiero del Demiurgo. Secondo una lettura cristiana, quell'immagine del Pensiero del Demiurgo si identificherebbe con l'immagine di Dio, che Clemente chiama il *Logos* di Dio. Il “Pensiero di Dio” in C. H. Estratto VIII, 2 (Stobeo) è senza colore, senza figura, e senza corpo<sup>69</sup>. Ugualmente secondo la logica di Clemente il Pensiero di Dio (Nous divino) non ha una forma esteriore, è privo di contorni, e per questo lo si raggiunge attraverso la via negativa, con l'astrazione delle grandezze fisiche o matematiche<sup>70</sup>. Così, dice Clemente, astraendo dalla posizione, si perviene al concetto di unità. “*Se poi, astraendo da tutte le qualità inerenti ai corpi [...] ci slanciamo nella grandezza di Cristo*” (*Strom. V*, 71, 2-3 traduzione di G. Pini). Dunque, per un cristiano il messaggio dell'insegnamento ermetico interpretato in VIII estratto di C. H. (Stobeo) è proprio la conferma dell'unicità e l'unità del *Logos* divino, e attesta pure l'unicità e l'unità della natura umana, predisposta alla divinità.

Il sangue del Logos C. H. X.

Tra i trattati del *Corpus Hermeticum* esaminiamo in modo particolare il trattato X: *La Chiave*, con il *Paed. I*, 25-52. Nel *Paed. I*,

69 I concetti platonici, spesso usati anche da Clemente.

70 *Prot. X*, 98, 4; *Strom. V*, 71, 2-3 e *Exc. 19*, 4-5.

25-52 la rappresentazione del sangue ha in primo luogo un aspetto cristologico che si basa su 1Cor 3, 1-2. Infatti, da questo passo paolino, secondo Clemente, risulta il principio di ogni trasformazione, intesa come passaggio da uno stato dell'esistenza ad un altro pur continuando ad essere la stessa realtà<sup>71</sup>. Il C. H. X mostra una certa affinità con il *Paed.* I, 25-52 di Clemente di Alessandria<sup>72</sup>. Posto che la divinizzazione dell'uomo avviene in vita soltanto con il distacco dell'anima dal corpo, sia Clemente sia C. H. X evidenziano che essa ha inizio nel momento della rigenerazione. Come la generazione caratterizza la condizione naturale del figlio che viene alimentato ed allevato dal suo genitore, così avviene sul piano spirituale nella rigenerazione (cfr. *Paed.* I, 25-52). Infatti, leggiamo nel trattato C. H. X, 3:

*“Il padre è causa sia della generazione sia dell'allevamento dei figli, in quanto ne ha ricevuto l'impulso dal Bene attraverso il sole [...]. Dio, invece, è sia Padre sia il Bene nella misura in cui tutte le cose esistono”*<sup>73</sup>.

71 Il Nardi menziona l'importanza della categoria del mutamento, che si ritrova a livello biologico, cristologico, soteriologico e sacramentale nella trattazione di Clemente, C. Nardi, *L'Eucaristia in Clemente di Alessandria*, 116-117. Inoltre cfr. A. B. Mc Gowan, *Ascetic Eucarists, food and drink in early Christian ritual meals*, Oxford, 1999, 107-109; C. Bigg, *The Platonists of Alexandria*, Oxford, 1968, 138-141; A. van den Hoek (Bunt), *Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria*, in *Fides Sacramenti Fidei*, 27-39; A. H. C. Van Eijk, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria, Gnostic and ecclesiastical theology on the resurrection and eucharist*, 94-120.

72 Un passo decisivo di Clemente di Alessandria. Contro gli eretici Clemente sostiene che nel battesimo l'uomo diventa perfetto. Il battesimo è la rigenerazione dell'uomo: “Quando siamo stati rigenerati, abbiamo subito ricevuto in noi la perfezione” (*Paed.* I, 25, 1), traduzione di D. Tesore.

73 C. H. X, 3. Cfr. *Paed.* I, 33-36.

Come in Clemente la contemplazione dell'uomo viene spinta dall'illuminazione dell'"occhio dello spirito"<sup>74</sup> grazie allo Spirito Santo, così pure in *C. H. X*, 4 si parla dell'"occhio dell'intelletto"<sup>75</sup> che è capace di osservare l'intelligibile per *l'influsso dello splendore intelligibile*, che penetra nell'uomo con il suo vigore immortale<sup>76</sup>. Nel trattato *X*, *La Chiave*, l'elemento costitutivo dell'uomo è individuato nel suo intelletto, elemento puramente spirituale, che è avvolto dagli altri elementi essenziali e caratterizzati dalla corporeità: logos – anima – spirito (soffio) – sangue – carne<sup>77</sup>. Poiché gli elementi che avvolgono l'intelletto hanno una quiddità corporea, l'intelletto, pur essendo divino/spirituale, ne viene inevitabilmente condizionato. Dunque, l'uomo "vecchio" viene ad identificarsi con la corporeità degli elementi spirituali, mentre l'uomo "rigenerato" con la sua parte intelligibile/spirituale.

74 *Paed.* I, 28, 1. Cfr. Platone, *Repubblica* VII, 533d: "L'occhio dell'anima realmente sepolto in una specie di barbarica melma". Cfr. II, 364 d: "Nell'Ade, nel fango, seppelliscono gli empi e ingiusti". Tipicamente orfico *Fedro* 69c.

75 *C. H. X*, 4: "Tu, padre, ci hai riempito della visione buona e bellissima, e per poco l'occhio del mio intelletto non ha reso omaggio per effetto di un tale visione". Cfr. ancora *C. H. XIII*, 17; cfr. inoltre XII, 7-8; *C. H. VII*, 1: "Guardate in lato con gli occhi del cuore"; *C. H. VII*, 2: *Infatti, non lo si può udire, né descrivere, né vedere con gli occhi, bensì soltanto con l'intelletto e con il cuore*. Mi pare che questi passi possano offrire dei dati a sostegno di una possibile reinterpretazione del *fragm.* 23 delle *Hypotyposesis* (Intelletto incarnato nel cuore degli uomini). Per la descrizione dell'intelletto umano e anche l'identificazione dell'Intelletto divino con l'anima, cfr. *C. H. XII* 8; 14: Inoltre le accuse di Fozio coincidono con le tematiche del *C. H. X*, XI, XII, XIII (il problema del Logos/Intelletto divino; la generazione, rigenerazione, trasmutazione, trasformazione delle anime; il peccato dell'uomo e il castigo divino).

76 Cfr. *C. H. X*, 4. I concetti ci indicano proprio l'influsso di un liquido, come insegna Clemente a proposito dello Spirito/Intelletto divino simboleggiato dalle immagini della pioggia, del fiume e del latte (*Paed.* I, 25-52; *Paed.* 41, 3 – Is 45,8).

77 Cfr. *C. H.* 6; 11; 12; 16.

Allora, nel *Pedagogo* I, 25-52 Clemente caratterizza il processo della divinizzazione dell'uomo secondo la simmetria di due poli paralleli: l'intelletto umano si unisce con l'Intelletto divino; l'anima umana con lo Spirito divino, come il *Logos* divino si unisce con il logos umano. Quest'unione mistica dei simili<sup>78</sup>, infatti, coincide con la rappresentazione della rigenerazione dell'uomo nel C. H. X, dove l'essenza dell'uomo è salvaguardata grazie all'identità dell'intelletto umano che si "riveste" degli stessi suoi elementi naturali, che però non hanno più il peso della propria componente corporea<sup>79</sup>. Quindi la divinizzazione viene a compiersi come risultato della trasformazione dell'intelletto umano, nel momento in cui si unisce a quello divino, e che il C. H. X descrive con i termini di *συννοεῖν*, *σὺμπνέειν*<sup>80</sup>.

D'altra parte occorre sottolineare che come nel *Paedagogo* l'attività dello spirito (*πνεῦμα*) trasforma la percezione sensibile dell'uomo in quella intelligibile<sup>81</sup>, così in C. H. X il soffio (*πνεῦμα*) divino porta il sensibile verso l'intelligibile. E tale trasformazione dell'elemento sensibile in quello intelligibile in Clemente e nel C. H. è descritta con l'immagine della trasmutazione del sangue per mezzo del soffio<sup>82</sup>.

78 Cfr. *Paed.* I, 28, 2; Per Platone cfr. *Timeo* 90a-d; *Teeteto* 176a-c; *Fedone* 65d-66a; *Fedro* 247c-248e.

79 C. H. X, 6: "Quando questa bellezza (divina) ha illuminato tutto l'intelletto e l'intera anima, essa la illumina e attira attraverso il corpo, e così trasforma l'uomo intero nella sua essenza. È impossibile infatti, figlio mio, che l'anima che ha contemplato la bellezza del Bene sia divinizzata finché rimane in un corpo umano (pesante)". Si osserva un'affinità con la dottrina delle anime di *Kore Kosmou*, a proposito dello stesso tema cfr. C. H. X, 7 (mutazione delle anime); C. H. X. 19-22 (punizione e divinizzazione delle anime).

80 C. H. X, 17; 22: "Perciò, o figlio, quando rendi grazie a Dio, devi pregare di ottenere un bell'intelletto". C. H. X, 23: "Non c'è nulla di più attivo dell'intelletto, nulla di più adatto a unire gli uomini agli dèi e gli dèi agli uomini".

81 *Paed.* I, 28, 1; 49, 1-4;

82 *Paed.* I, 43, 1-4; 47, 2-4; C. H. X, 17.

Nel trattato X, *La Chiave*, il vero soggetto della trasmutazione nel processo della divinizzazione è l'intelletto umano, che in un certo senso rimane essenzialmente lo stesso, anche dopo la rigenerazione. Gli altri elementi che avvolgono l'intelletto subiscono la trasmutazione secondo le proprie caratteristiche, in quanto si staccano dal proprio elemento carnale (pesante).

*“È impossibile, infatti, che l'intelletto prenda a risiedere nudo, così com'è, in un corpo terreno, poiché né un simile corpo è in grado di sopportare un'immortalità tanto grande ... Pertanto, l'intelletto ha assunto l'anima come rivestimento, e l'anima, essendo anch'essa divina in qualche misura, si serve del soffio come di un servitore, il soffio, a sua volta governa il vivente”<sup>83</sup>.*

È utile ricordare a questo punto del nostro discorso anche il *Paed.* I, 28, 1<sup>84</sup> in relazione al passo riportato sopra, a proposito dell'illuminazione dello *S/spirito divino* e la liberazione *dell'occhio dello spirito* grazie allo *Spirito Santo* che influisce sull'uomo. L'interpretazione del C. H. X, 17 offre, infatti, una buona chiave di lettura per il passo del *Paed.* I, 28, 1, dove l'anima umana è posta in rapporto con l'origine divina e dove l'*Intelletto* divino si presenta con le caratteristiche dello *Spirito divino*. Inoltre, confrontando il trattato X, *La Chiave*, con il contesto più ampio del *Pedagogo* I, 25-52, possiamo dire che per Clemente la rigenerazione dell'uomo viene rappresentata con l'immagine del padre che provvede alla crescita del figlio e alla sua alimentazio-

83 C. H. X, 17. Cfr. inoltre C. H. XI, 2; 4 (anima nel corpo, intelletto nell'anima); C. H. XII, 1 (l'intelletto, essenza di Dio); XI, 14; XII, 13.

84 *Paed.* I, 28, 1-2: “Così, una volta battezzati, spazziamo via i peccati che, a mo' di nube, facevano ombra allo Spirito divino e rendiamo in tal modo libero, senza impedimenti e luminoso l'occhio dello spirito, il quale solo ci permette di contemplare la divinità, grazie allo Spirito Santo che dall'alto del cielo fluisce in noi” (Traduzione di D. Tessore).

ne. Invece, per il trattato X, *La Chiave*, la rigenerazione dell'uomo è indicata con l'immagine della veste. Tuttavia, nonostante il ricorso a due differenti simbologie in rapporto alla rigenerazione dell'uomo, sia Clemente sia il trattato X, *La Chiave*, concordano nel descrivere il frutto della rigenerazione come una trasmutazione del corporeo verso lo spirituale<sup>85</sup>.

La rappresentazione teologica del *Logos* divino in Clemente di Alessandria è strettamente legata ed analogica a quella dell'uomo. E proprio su quest'analogia Clemente imposta il suo insegnamento sul battesimo in *Pedagogo* I, 12-52. Nel battesimo l'uomo, nella sua integrità, si unisce al *Logos* divino, in tutte le sue forme, e il risultato di questa unione è la trasformazione dell'umano nello spirituale secondo il *Logos* divino<sup>86</sup>. Il principio della rigenerazione battesimale si basa sul "meccanismo" della *trasformazione* del *Logos*. Come il *Logos* divino si trasforma nelle varie forme della sua esistenza, così l'uomo in Clemente entro il quadro del simbolo del *sangue* e del *latte* si trasforma nel modo seguente<sup>87</sup>:

85 L'immagine del sangue in entrambi viene associata, nello stesso tempo, sia all'elemento del corpo sia a quello dello spirito. Il C. H. X interpreta il sangue come rivestimento dell'anima, così come in *Paed.* I, 38, 3, dove Clemente colloca l'anima nel sangue.

86 La trasformazione dell'uomo nel battesimo è designata con termini tecnici: illuminazione, rigenerazione, assimilazione a Dio.

87 Dobbiamo rilevare che la differenza delle interpretazioni dipende da una parte dall'insegnamento scientifico degli stoici. *Paed.* I, 39, 2 - Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 8; una descrizione interessante è la seguente: Il sangue mescolandosi con il soffio diventa latte (cfr. *Paed.* I, 39, 4). Cfr. *SVF* I. [A] 134 [3]; [A] 140 (Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 8). Inoltre vale la pena riflettere sulle parole di *SVF* I. [A] 141; *SVF* I. [A] 157 [1]; [A] 158: *Dio si aggira attraverso la sostanza del tutto, e che talora si manifesta come intelletto, talaltra come anima, oppure come natura o costituzione*. Cfr. Cleante in *SVF* I, [CA] 532 [3]. Cfr. Crisippo in *SVF* II [B. f.] 1027; 1035. Cleante, come Zenone, parla dell'esalazione dell'anima e sostiene che l'anima è un corpo: Cleante *SVF* I. [CA] 518 [2]; 519, 520 [1]. L'anima, infatti, è sostenuta dal sangue e la sua

1. Intelletto – logos – anima – spirito – sangue – carne<sup>88</sup>.
2. Intelletto – anima – spirito – sangue – corpo<sup>89</sup>.
3. Intelletto – logos – anima – spirito – corpo<sup>90</sup>.
4. Intelletto – logos – corpo<sup>91</sup>.

### La duplice conclusione

La conclusione dello studio si divide in due parti, seguendo le due tematiche evidenziate nel fragm. 23: antropologia e teologia. Esaminando gli scritti di Clemente, con il fragm. 23, con l'insegnamento gnostico di Teodoto, e con i trattati ermetici si rilevano diverse visioni antropologiche, influenzate dalle persuasioni teologiche. Dal secondo e terzo secolo emergono i gruppi spirituali con la convinzione che l'atteggiamento religioso (la fede profonda, e la vita condotta secondo la dottrine teologiche) conduca le persone ad un cambiamento radicale, che porta con sé la trasformazione non solo dell'identità dell'uomo, ma anche del suo carattere ontologico. L'uomo religioso si trasforma ad immagine del suo Dio. I caratteri nuovi che arricchiscono la personalità degli individui sono proprio i caratteri della divinità, che preparano la natura umana ad unirsi all'elemento divino. Secondo i testi conosciuti da Clemente di Alessandria, possiamo ipotizzare che Teodoto insegnava una specie di "risveglio" dell'elemento divino nell'uo-

essenza è costituita dallo pneuma: Cleante SVFI. [CA] 521. Inoltre Crisippo in SVF II [B. f.] 407: "Anche il pneuma si condensa nei corpi dei neonati per effetto del freddo, e mutandosi da natura diventa anima". Cfr. Crisippo in SVF II [B. f.] 804-806. Da Filone di Alessandria - il modello del *duplice uomo*; la collocazione degli elementi costitutivi della "psiche", che il C. H. descrive con i simboli delle tuniche che "avvolgono" gli elementi non materiali dell'uomo.

88 *Paed.* I, 28, 1; 38, 1; 40, 1-2; I, 41, 3; I, 42, 1-2; I, 43, 1-4; I, 47, 1; I, 47, 3. Cfr. C. H. X, 16, 13; *Det.* 80 – 84.

89 *Paed.* I, 39, 1-5; I, 42, 3; I, 49, 1. Cfr. C. H. X, 16.

90 *Paed.* I, 43, 3. Cfr. C. H. X, 13.

91 *Paed.* I, 37, 3; I, 43, 3; I, 43, 4 (Logos seno del Padre); *Exc.* 19, 1-2.

mo gnostico, sebbene non tutti posseggano quell'elemento, bensì solo gli eletti. Per questo motivo, solo gli eletti predisposti sono chiamati ad una nuova vita, gli altri invece no. Clemente, al contrario, parla di una possibilità universale, data ugualmente a tutte le persone. Uno svolgimento religioso ascetico sulla base della libera volontà. Si tratta di una predisposizione naturale per la quale ognuno ha la possibilità di accettare l'elemento divino, che lo trasforma in un'altra persona, direi in un altro essere umano. Il cristiano di Clemente di Alessandria è l'uomo che porta in sé Dio e, per questo, è molto diverso dalle persone che sono senza il divino. Tuttavia, non si tratta di una auto-divinizzazione, poiché Clemente intende già la creazione dell'uomo come un atto della benevolenza divina, in quanto l'uomo nella sua realtà naturale, in ragione della bontà divina, è stato creato ad immagine del Logos. Proprio per questo aspetto "naturale" dell'uomo, l'umanità universalmente è predisposta a progredire verso il divino. Dunque, il cristianesimo di Clemente di Alessandria aveva un messaggio mistico rivolto a tutti, per diventare altri - divini. In questa ottica il fragm. 23 e il C. H. IV sono vicini all'antropologia di Clemente di Alessandria<sup>92</sup>, ed tutto ciò è molto lontano dall'insegnamento del gruppo gnostico rappresentato da Teodoto.

La conclusione teologica è strettamente legata alla conclusione antropologica. L'antropologia mistica di Clemente di Alessandria si fonda proprio sulla cosiddetta "universalità del Logos divino". La preoccupazione teologica nell'ambiente alessandrino del II. e III. secolo da parte della grande chiesa era proprio la dimostrazione della unicità e universalità del Salvatore. Il *Logos* divino e l'unico figlio di Dio che è lo stesso *Logos* che sta nel seno paterno, che ha rivelato le profezie del

92 Nelle ultime righe del trattato risulta un'antropologia quasi demitizzata (rispetto alla parte centrale del trattato), in quanto il narratore spiega che la visione sopraesposta è accaduta quando ha ricevuto dal suo "Nous cioè dal Pimandro, il Logos della sovranità assoluta". "Sono dunque venuto dopo essere stato investito del divino soffio della verità"(C. H. I, 30).

Antico Testamento e che ha istruito gli apostoli. Il *Logos* divino per Clemente non ha le sue derivazioni o emanazioni nelle figure degli altri logoi redentori. Clemente, invece, di sottolineare la varietà del *Logos* divino, parla della sua unicità. E, per questo, è molto importante rilevare che solo per l'unicità del *Logos* Divino si può parlare dell'unica natura degli uomini. Infatti, da un solo *Logos* è stata creata l'unica natura umana che porta l'unica immagine dello stesso *Logos*. Tuttavia, si deve tener presente che lo stesso identico *Logos* nel seno Paterno è il *Nous* del Padre, da cui procede lo Spirito Santo (lo Spirito del *Logos*). Per la stessa "duplicità" dello stesso identico *Logos*, ogni uomo porta in sé una potenziale duplicità, che è garantita dalla sua predisposizione naturale per accogliere lo Spirito Santo<sup>93</sup>. Per la predisposizione naturale, con lo slancio della fede e per la grazia del battesimo l'uomo diventa simile al suo creatore, ed è portatore dello Spirito del *Logos*. Tale uomo Clemente chiama l'uomo "veramente gnostico". Dunque, la controversia cristologica gnostica del II. e III. secolo, non era un pre-arianesimo, cioè non si trattava del *Logos* creato, bensì del *Logos* lacerato, oppure della moltiplicazione ontologica del *Logos*<sup>94</sup>.

Nell'idea filosofico-teologica dell'ermetismo Clemente poteva trovare un appoggio, che gli serviva come un riferimento neutrale in una disputa anti-gnostica. I paralleli delle espressioni di Clemente e di C. H. sono dimostrabili (sottolineo l'espressione e non le dottrine), specialmente nel campo della esegesi allegorica, dell'antropologia mistica, della teologia trascendente negativa (cfr. C. H. I, 6; 10-11; C. H. II, 4-5; 12-14; C. H. IV, 2-6; 10-11). L'ambiente e l'epoca delle traduzioni o delle adattazioni greche dell'ermetismo egiziano corrispondono all'e-

93 *Strom.* V, 88, 3-4 "Ma lo Spirito non è in ciascuno di noi come parte di Dio", quello che i pitagorici chiamano *Nous*- noi lo chiamiamo Spirito Santo, e il vero gnostico cristiano riceve l'ispirazione dello Spirito Santo (cfr. *Strom.* V, 88, 1-5).

94 Per tale preoccupazione, da Clemente, anche lo Spirito Santo si collega molto strettamente alla figura del *Logos*, per non introdurre una scissione oppure una dualità nella divinità.