

NOZIONI ED INTUIZIONI LINGUISTICHE IN CLEMENTE ALESSANDRINO

SARA DEODATI

DOTTORATO DI RICERCA IN LINGUISTICA STORICA E STORIA

LINGUISTICA ITALIANA, DIPARTIMENTO DI STUDI

GLOTTOANTROPOLOGICI E DISCIPLINE MUSICALI, UNIVERSITA' DEGLI

STUDI DI ROMA "LA SAPIENZA"

COORDINATORE: PROF. PAOLO DI GIOVINE;

TUTORI: PROFF. RITA D'AVINO, PAOLO MARTINO;

**DOCENTI ESAMINATORI: PROFF. PAOLA GIUNCHI, ALDA ROSSEBASTIANO,
UGO VIGNUZZI;**

RIASSUNTO: Il lavoro traccia un profilo delle nozioni e delle intuizioni linguistiche di Clemente Alessandrino (150 ca.-216 d.C.), il primo autore cristiano che abbia mostrato particolare interesse per i problemi del linguaggio. Tra il II e il III secolo d.C., Alessandria d'Egitto è la capitale degli studi linguistici, il luogo cosmopolita in cui ebraismo e classicità si sono già incontrati nella sintesi operata da Filone. Clemente, influenzato dal medioplatonismo e dal giudeo-ellenismo filoniano, tenta un'armonizzazione della cultura filosofica greca con quella ebraico-cristiana, entrambe presenti nella grande città egiziana da molti secoli. Questo lavoro documenta in Clemente non solo la ricezione critica della gloriosa dottrina linguistica elaborata ad Alessandria nei secoli precedenti e confluita nel disegno grammaticale di Dionisio Trace, ma anche la presenza di idee originali, germinate dalla temperie culturale in cui l'autore ha operato. Si segnala l'importanza della speculazione linguistica per lo gnosticismo cristiano, di cui Clemente è considerato il fondatore. Tra le tematiche tipicamente clementine sono illustrate le speculazioni su origine e natura del linguaggio; sulle differenze tra lingua degli dèi, degli angeli, degli uomini, degli animali; sul rapporto tra lingua e magia, tra greco e lingue dei "barbari".

PREMESSA

Clemens is a writer into whose words it is singularly easy - and misleading - to read in and then out much that simply is not there.

S. Ensslin 1954:213.

Accingendomi ad analizzare le nozioni linguistiche ravvisabili negli scritti di Clemente Alessandrino, Padre della Chiesa del II-III secolo della nostra era, mi rendevo conto di andare incontro ad una serie di rischi, primo fra tutti quello di lasciar intersecare il piano filosofico e teologico con quello linguistico, dacché gli spunti offerti in materia dall'autore rientravano, come è ovvio, in un piano d'opera che poco aveva a che fare con la teoria del linguaggio; a livello meno generale, avrei potuto attribuire valore tecnico acquisito, o addirittura accezioni moderne, a termini del metalinguaggio linguistico non ancora consolidati¹, col risultato di fraintendere o sopravvalutare il pensiero clementino. La citazione posta qui in epigrafe mi è stata di illuminante monito per evitare generalizzazioni indebite ed analoghe inferenze lungo tutto il corso della mia ricerca, procedendo nella lettura di un autore eclettico, soprattutto allorché mi è parso di poter intravedere un impianto organico e consapevole che sostenesse le sue idee linguistiche, le quali in realtà apparivano in contesti molto eterogenei.

Scopo del presente lavoro è un contributo alla storia della linguistica antica, alquanto lacunosa nei riguardi del pensiero dei Padri della Chiesa², ai quali si attribuiscono, non a torto, interessi peculiarmente filosofici e teologici. Le digressioni in materia di linguaggio che tuttavia si incontrano, soprattutto nelle opere degli autori più fecondi e poliedrici, costituiscono a mio avviso materia fertile per uno studio che intenda estrapolarne le cognizioni e delinearne gli interessi, soprattutto in considerazione del fatto che questi pensatori hanno avuto un ruolo fondamentale nel tramandare alla cultura Scolastica e medievale le conoscenze raggiunte dall'età classica e tardo-antica, con il loro bagaglio di istanze speculative.

Le storie della linguistica antica, come Steinthal 1890-1899, Borst 1957-60, Tagliavini 1963, Lepschy 1990-1994 o Robins 1992, hanno citato Clemente, e i Padri in generale, solo cursoriamente; Rotta 1909 è stato il primo e l'unico, insieme a Lazzati 1939, a tentare di delineare i principali spunti di interesse linguistico nelle opere dell'Alessandrino; Lazzati 1938 addirittura ha tentato un parallelo tra il suo *Protrettico* e quello (perduto) aristotelico, allo scopo di dimostrarne la diretta dipendenza. Anche lo studioso italiano Alfonsi (1953) ha dedicato un articolo agli spunti aristotelici in Clemente, come molti altri autori³ che si sono interessati alla sua formazione culturale e agli autori classici che egli cita, direttamente o indirettamente, nelle sue opere. Altri ancora hanno invece messo in luce le sue dipendenze dalla tradizione giudaica, come Stählin 1901 o Camelot 1945, o la sua dottrina teologica, come Cognat 1859, Cordaveux 1892, Catalfamo 1951 ed Ensslin 1954. Ursula Treu (1961) e, prima di lei, Detschew (1928) hanno dedicato approfondite analisi alle etimologie disseminate negli scritti di Clemente, mentre Laura Rizzerio si è occupata, prima in un articolo e poi nella tesi di dottorato (successivamente pubblicata da Peeters), della filosofia di Clemente, soprattutto in rapporto con il platonismo della sua epoca, analogamente a Tollinton 1914, Spanneut 1957 - che ne ha messo in luce i debiti verso lo stoicismo - o a Lilla 1971. Jean Daniélou (1961) ha studiato la tipologia e l'allegoria di Clemente, vere chiavi di volta per

¹ Tale preoccupazione è un *topos* negli studi di linguistica antica; cf. Belardi 1974, 1979, 1990-91, d'Avino 1988, Gusmani 1992 e 1994, Spanneut 1957.

² Con illustri eccezioni, come i lavori dedicati alla linguistica di Agostino.

³ Buonaiuti 1905, Cipriano 1923, de Faye 1898, Gérold 1931, Morpurgo Davies 1987, Scheck 1888-1889.

comprendere la sua formazione ed il suo pensiero, e Freppel 1865 gli espedienti retorici e stilistici usati dal nostro autore per esporre la propria dottrina cristiana. Anche Mortley 1973 si è dedicato all'ermeneutica e alla simbologia religiosa di questo Padre, così come Pepin 1958 o Simonetti 1985. Deiber 1904 e Vergote 1939 si sono occupati invece delle sue conoscenze della scrittura geroglifica e dei suoi rapporti con la cultura egiziana, ma nessuno di questi autori ha saputo - o voluto - tentare un approccio più globale all'opera di Clemente Alessandrino, per mettere in luce la sua dottrina linguistica e cercare di capire se essa poggi su un impianto unitario, scopo che si è cercato di perseguire con questo studio.

I criteri metodologici adottati nella presente ricerca sono stati, in prima battuta, selettivi del materiale su cui operare l'analisi: gli scritti superstiti⁴ di Clemente Alessandrino, e cioè *Il Protrettico*, *Il Pedagogo*, gli *Stromati*, l'omelia *Quis dives salvetur?*, gli *Excerpta ex Theodoto*, le *Eclogae propheticae* ed alcuni *Fragmenta* di altre opere. Soltanto i primi quattro, però, sono giunti integri fino a noi e presentano spunti di interesse linguistico.

La fase successiva è stata la costruzione di un *corpus* di passi che concernessero filoni linguisticamente fertili, allo scopo di discernere tra le concezioni ereditate dalla precedente speculazione e quelle originali.

Le digressioni linguistiche presenti nelle opere di Clemente riguardano diversi temi:

1. L'articolazione linguistica della Grecia in dialetti, la *koinè*.
2. Il rapporto tra il greco e le lingue dei "barbari" e quello tra lingua e magia, con aspetti di interferenza semantica e lessicale tra le lingue del bacino mediterraneo. Clemente spesso cita parole egiziane, frigie, ebraiche ed aramaiche con le relative traduzioni, abbandonando il punto di vista tradizionalmente ellenocentrico per uno più sinottico;
3. Il rapporto tra il linguaggio e la scrittura, in cui si ritrova una sociolinguistica *ante litteram* nella sensibilità per la compartimentazione sociale delle varietà sia grafiche sia linguistiche;
4. L'origine del linguaggio e delle lingue, τὰ πρῶτα στοιχεία e il ruolo dell'etimologia come prassi ermeneutica.
5. La lingua degli dèi, degli angeli, degli uomini, degli animali e la fisiologia della fonazione.
6. Fatti di morfologia, di sintassi e di semantica; esempi di *sinonimia*, *omonimia*, *eteronimia*, *paronimia* e *polionimia*.

L'ultima parte del lavoro è dedicata al tentativo di ricondurre i diversi spunti clementini ad un impianto unitario. La mia ipotesi è legata soprattutto al rapporto di Clemente con il medioplatonismo, ed in particolare alla concezione, espressa nel *Protrettico ai Greci*, ma anche altrove, che l'uomo sia un *organon* di Dio e che lo Spirito Santo permei ed animi tutto il Creato, ivi comprese le teorie cognitive e le facoltà del linguaggio.

La traduzione dei passi citati è quella delle edizioni italiane scientificamente più accreditate a cura di Maria Grazia Bianco⁵ per *Il Protrettico*, *Il Pedagogo* ed il *Quis dives salvetur?* e di Giovanni Pini⁶ per gli *Stromati*, a parte quei casi in cui ho preferito proporre un'interpretazione personale, spesso allo scopo di chiarire equivoci provocati da interpretazioni filosofico-teologiche di termini di interesse linguistico. Per il testo greco

⁴ Cf. pp. 7-11.

⁵ Bianco 1971 e 1999.

⁶ Pini 1985.

invece la fonte è l'edizione delle *Sources Chrétiennes*⁷ per *Il Protrettico* e per *Il Pedagogo*, e quella dello Stählin⁸ per gli *Stromati* e per il *Quis dives salvetur?*.

Lungo il corso della mia analisi dei passi di Clemente ho avuto subito l'impressione che i cardini su cui si reggevano il suo impianto epistemologico e le sue idee linguistiche fossero costituiti dal concetto di πίστις - senza la quale l'uomo non giungerebbe, con le sole proprie forze, a comprendere la Verità rivelata dal Logos - e da quello di ἀνάβασις, 'risalita' dell'uomo verso la fonte della conoscenza⁹. Inoltre, il sistema sotteso al manifestarsi delle facoltà del linguaggio negli uomini e negli animali, ed eventualmente negli angeli e in Dio¹⁰, sembrava articolato gerarchicamente secondo lo stesso ordine dell'emanazione del Logos.

La mia opinione si è poi rafforzata tramite la lettura di uno studio di Laura Rizzerio¹¹ sull'epistemologia e sull'ontologia di Clemente, in cui l'autrice dimostra come la sua visione dell'atto di conoscenza fosse quella di un «movimento progressivo dell'intelligenza teso a cogliere il Principio di tutte le cose a partire dalla comprensione della realtà nelle sue forme sensibili»¹² e chiarisce come questo processo consti di tre principali fattori, il primo dei quali è l'*ascesa* e il secondo l'intervento del Logos; il terzo è la decifrazione del mondo sensibile nella sua realtà intelligibile operata dall'intelletto umano¹³.

Per quanto riguarda l'articolazione del presente lavoro, essa consta di una prima parte introduttiva sulla figura di Clemente Alessandrino: la vita e le opere ma soprattutto la sua formazione culturale. La seconda parte tratta della dottrina, dapprima in riferimento a quella filosofico-teologica, specialmente nel rapporto con la filosofia giudaica, di cui fu esponente Filone di Alessandria, e con il medioplatonismo; in seguito si tratta della dottrina linguistica, con suddivisioni dedicate via via all'origine e alla natura del linguaggio, al problema della diversità delle lingue, alla teoria della conoscenza, all'articolazione del linguaggio nei livelli grafico, fonico, morfologico e semantico.

Successivamente, individuati i fili conduttori degli spunti linguistici offerti da Clemente, si tenta di delineare l'eventuale esistenza di un impianto unitario, tirando le somme della ricerca compiuta.

Ho ritenuto poi opportuno corredare questo studio con una serie di indici, come quello degli autori antichi e dei nomi degli studiosi moderni citati, o dei passi di Clemente via via affrontati, ma soprattutto con l'*Indice dei termini di interesse linguistico*, che può offrire un immediato panorama degli interessi dell'autore.

⁷ Mondésert 1949 e Marrou 1960-70.

⁸ Stählin 1960-70.

⁹ Cf. pp. 15-18.

¹⁰ Cf. pp. 49-61.

¹¹ Rizzerio 1996.

¹² Rizzerio 1996:217 e ss.

¹³ Rizzerio 1996:261-266.

CAPITOLO I. VITA, OPERE, FORMAZIONE CULTURALE

I.1. *La vita*

Clemente offre nel suo nome personale e nell'epiteto con il quale è universalmente conosciuto due chiavi per comprenderne la formazione culturale, la dottrina e la complessità di pensatore eclettico e autore poliedrico: egli nasce ad Atene, presumibilmente intorno al 150 d.C., da una famiglia di liberti pagani affrancati dal console romano Tito Flavio Clemente, da cui prende il nome; l'appellativo *Alessandrino* gli viene invece dall'aver eletto sua seconda patria, dopo aver molto viaggiato in cerca della sapienza, quel crogiolo di popolazioni ed eredità culturali eterogenee che è in questo tempo Alessandria d'Egitto¹⁴. I suoi scritti sono in generale poveri di cenni autobiografici, ma nella presentazione dei suoi *Stromati* come "*annotazioni messe in serbo per la vecchiaia*" racconta di aver intrapreso, come si usa tra i giovani che vogliono elevarsi culturalmente, viaggi per ascoltare ed imparare dai famosi maestri dell'epoca, in Grecia, nell'Italia meridionale e in Oriente, in Assiria e in Palestina, fino a giungere presso Panteno¹⁵, colui che lo illuminerà sulla vera saggezza e presso cui egli troverà riposo, in Egitto¹⁶.

Negli anni della giovinezza ad Atene è stato educato secondo i principi della ἐγκύκλιος παιδεία e la sua formazione pagana ha previsto probabilmente anche un'iniziazione ai misteri eleusini¹⁷; tuttavia, si converte al cristianesimo probabilmente prima di partire da Atene e non in seguito all'incontro con l'*ape sicula*, come hanno sostenuto alcuni studiosi, anche se sono oscure le modalità della conversione, forse ispirata dal contatto con la moglie del console Tito Flavio Clemente, Flavia Domitilla, che sembra essere stata cristiana; sicuramente la sua vasta cultura si deve anche alla frequentazione della casa del console, perché probabilmente ha avuto modo di incontrare in quella sede illustri e colti personaggi del tempo.

Giunto ad Alessandria intorno al 180, diventa prima discepolo poi collaboratore¹⁸ di Panteno nella scuola catechetica, il famoso Διδασκαλεῖον, stando a quanto riportato da Eusebio ed accettato da molti studiosi, come Pepin e Quasten¹⁹.

¹⁴ Riferimenti bibliografici per la vita e le opere di Clemente: Bianco 1971:1-56, Catalfamo 1951:11-27, de Faye 1898:22-33, Eus. *Hist.* V, 10; VI, 3; XI, 6; XIV, 8-9 (Bardy 1952-58) e II, 2, 64 (Mras 1954-56), Pepin 1975:279-282, Quasten 1967:286-314, Rizzerio 1996:5-10 e Simonetti 1999:114-115.

¹⁵ Filosofo stoico poi convertitosi di cui si hanno poche notizie: Eus. *Hist.* (Bardy 1952-58): V, 10, 1 e precedenti.

¹⁶ Ἡδὴ δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων. τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος (τῆς κοίλης θάτερος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου), ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν: καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν: ὑστάτῳ δὲ περιτυχῶν (δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν) ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα. Σικελικὴ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκῆρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς (*Str.* I, 1, 11, 1-2).

¹⁷ Eus. *Hist.* elenca i misteri descritti da Clemente concludendo che egli ne tratta come se li abbia conosciuti direttamente e poi se ne sia affrancato: ταῦτα δὲ Κλήμης ὁ θαυμάσιος ἐν τῷ πρὸς Ἑλληνας Προτρεπτικῷ διαρρήδην ἐκκαλύπτει, πάντων μὲν διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνήρ, θάπτόν γε μὴν τῆς πλάνης ἀνανεύσας, ὡς ἀνὰ πρὸς τοῦ σωτηρίου λόγου καὶ διὰ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας τῶν κακῶν λελυτρωμένος (Mras 1954-56: II, 2, 64). In effetti, il linguaggio adoperato da Clemente in tal senso è puntuale e mostra dimestichezza, cf. pp. 18-21.

¹⁸ Pepin afferma che "*una volta stabilitosi ad Alessandria, Clemente divenne presbitero della Chiesa*" (1975:280); in realtà la sua ordinazione sacerdotale non è così sicura, e tale ipotesi si deve all'espressione ὁ μακάριος πρεσβύτερος usata da Alessandro vescovo di Cappadocia nei confronti di Clemente in una lettera ad Origene e riferita da Eus. *Hist.* (Bardy 1952-58): VI, 2, 6. Potrebbe essere d'altronde avvalorata dall'esistenza del *Quis dives salvetur?*, che è un'omelia esegetica di un passo del Vangelo.

Clemente succede a Panteno quando questi si accinge a partire per le Indie²⁰, intorno al 190, e prende le redini dell'insegnamento catechetico ad Alessandria. Questi sono anni relativamente sereni per la giovane Chiesa di Alessandria, posta sotto l'egida di Roma: l'imperatore Commodo sembra ben tollerare la presenza dei cristiani, forse ispirato dalle simpatie in questo senso di Marcia, la sua favorita, e Clemente può attendere alla stesura delle sue maggiori opere, *Il Protrettico*, *Il Pedagogo* e forse i primi cinque libri degli *Stromati*.

A Commodo succede però Settimio Severo, sotto il quale si riacuiscono gli episodi di violenza e di intolleranza che sembravano diventati sporadici nel periodo precedente, perché non incoraggiati dal potere centrale: nel 202 Clemente è costretto, per sfuggire alle persecuzioni contro i cristiani, ad abbandonare Alessandria e rifugiarsi presso un suo allievo, Alessandro, divenuto vescovo di Cesarea in Cappadocia. Ricaviamo la data della morte di Clemente proprio da due lettere di questo personaggio, la prima delle quali, datata 211, narra dello zelo con cui il Padre sostiene la Chiesa mentre il vescovo è in carcere; la seconda risale al 215-217 e Clemente e Panteno vi sono definiti *πατέρες οἱ μακάριοι ἐκεῖνοι οἱ προοδεύσαντες*²¹, lasciandone intendere la morte.

¹⁹ Pepin 1975:279 e Quasten 1967:286-287. Condivido però le perplessità di Bianco 1971:16-19, Simonetti 1999:112-113 e de Faye 1898:34-41 su un'interpretazione troppo letterale delle parole di Eusebio, che in realtà avevano come scopo la narrazione della storia della Chiesa come una serie regolare di successioni, alla maniera delle *διαδοχαί* delle scuole filosofiche greche. Le notizie certe che abbiamo sul *Διδασκαλεῖον* risalgono al periodo in cui esso era sotto la direzione di Origene. Se volgiamo l'attenzione alle parole stesse di Clemente, notiamo che questi si riferisce a Panteno come ad un *maestro*, e dice di averlo "*rintracciato in Egitto, dove si teneva nascosto* (*ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα*)", ma non fa alcun cenno ad una scuola ufficiale, lasciando intendere una sorta di insegnamento ad iniziativa privata, impartito per lo più oralmente ad un gruppo di volenterosi discepoli di diverse estrazioni sociali. Una prova a favore di quest'ultima ipotesi è lo stesso andamento degli *Stromati*, scritti - dichiaratamente - per la vecchiaia, ma anche per gli *iniziati*, ed articolati in modo da sembrare appunti per successive discussioni e riflessioni. Le numerosissime citazioni contengono di solito il punto di inizio e di fine del brano, come a stimolare una documentazione più approfondita.

²⁰ Eus. *Hist.* (Bardy 1952-58):V, 10, 1.

²¹ Eus. *Hist.* (Bardy 1952-58): VI, 14, 8-9.

I.2. Le opere

Possediamo alcuni scritti di Clemente grazie al *Codice* di Areta, arcivescovo di Cesarea in Cappadocia che lo fece copiare da Baanes nel 914²², ora conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi²³. La lacuna causata dalla perdita dei primi 40 fogli di questo codice è stata colmata da due copie che invece li hanno conservati²⁴; grazie alla loro collazione sono stati ricostruiti *Il Protrettico* ed *Il Pedagogo*²⁵. Essi sembrano i primi due volumi della trilogia annunciata da Clemente nel I capitolo del *Pedagogo*, in cui si propone di illustrare, dopo aver affrontato l'aspetto *esortativo* (προτρεπτικός) del Logos, che funge da fondamenta all'edificio della vera filosofia²⁶, quello *pedagogico*, che rende migliore l'anima, e quello *didascalico*, che può condurre infine alla vera gnosi.

Il Protrettico è dunque un'esortazione ai pagani²⁷ affinché abbandonino la falsità delle loro credenze e la vacuità dei loro misteri per accogliere finalmente la vera dottrina salvifica, di cui si erano già manifestati i germi nei pensatori pagani più validi, come Platone, e nell'ebraismo: la tematica che più torna in queste pagine è quella dell'amore salvifico di Dio, che è sia padre sia madre per i suoi convertiti. Il Logos ha un ruolo fondamentale nel cammino dell'uomo verso Dio, perché fa da tramite tra il mondo terreno e l'ineffabile alterità divina che in esso si è incarnata.

Il Pedagogo è rivolto a coloro i quali abbiano accolto il Verbo e si siano convertiti ma abbiano ancora bisogno di una guida per meglio discernere e comprendere la Verità che si preparano ad accogliere, e che sarà loro indicata dal maestro. Troviamo qui una descrizione accurata dei vizi della società alessandrina dell'epoca, che Clemente enumera minuziosamente per ammaestrare i suoi adepti sull'ideale perfetto di vita cristiana e prepararli ad essere degni di accogliere la Verità rivelata²⁸.

Un altro intento ravvisabile in questa seconda parte della trilogia è quello polemico contro il falso gnosticismo²⁹, interpretazione eretica del messaggio cristiano che prevedeva una sorta di rigida compartimentazione sociale³⁰: i cristiani perfetti sarebbero gli gnostici, gli *eletti*, mentre gli altri sarebbero i *figli della Chiesa* che il Logos deve educare, posti su un piano inferiore. Clemente è invece convinto che il battesimo, l'illuminazione, renda tutti indistintamente figli di Dio e perciò perfetti cristiani³¹.

²² Cf. Quasten 1967:299.

²³ *Codex Paris. graec.* 451.

²⁴ *Codex Mutin.* III, D., 7 e *Codex Laur.* V, 24.

²⁵ Alcuni studiosi hanno considerato l'*Inno al Logos* con cui Clemente conclude il *Pedagogo* un'opera a sé stante e l'hanno tramandata sotto il nome di *Hymnus Christi Servatoris*.

²⁶ L'immagine adoperata da Clemente, come fa notare Bianco 1971:40, è quella marittima della carena di una nave.

²⁷ Il genere letterario dei *protrettici* è molto utilizzato nella letteratura cristiana apologetica, ma ha numerosi paralleli nel mondo classico (filosofi stoici ma anche Epicuro e Cicerone con l'*Ortensio*; quello di Aristotele è andato perduto ma non è mancato chi ha voluto vedere in quello di Clemente una risposta allo Stagirita, come Lazzati 1938).

²⁸ Apprendiamo grazie a questo intento che il suo pubblico è di elevata classe sociale, poiché i vizi contro cui il Padre si scaglia sono gli eccessi nei banchetti, la preziosità dei monili con cui si adornano le donne, l'abitudine di scialacquare il denaro in profumi e belletti e in generale l'amore per il lusso e l'eccessiva attenzione per il corpo piuttosto che per lo spirito.

²⁹ Combattuto più sistematicamente negli *Stromati*.

³⁰ Cf. Simonetti 1999:122.

³¹ Τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφή ὁ κύριος: βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἰοποιούμεθα, υἰοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα: "ἐγὼ", φησὶν, "εἶπα, θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες" (*Paed.* I, 6, 26, 1). *La stessa cosa avvenne anche per noi di cui il Signore fu il modello. Battezzati, noi siamo illuminati; illuminati siamo adottati come figli; adottati come figli siamo fatti perfetti, divenuti perfetti riceviamo l'immortalità. Dice la Scrittura: "Io ho detto: voi siete dèi, tutti quanti figli dell'Altissimo"* (Salmo 82, 6).

La terza parte della trilogia avrebbe dovuto illustrare il Logos *maestro*, ma non ci è pervenuta, anche se a questo proposito il dibattito tra gli studiosi è secolare e tuttora non giunto a conclusioni unanimi, poiché vi sono stati coloro³² che hanno creduto di ravvisarla negli *Stromati*: il loro carattere miscelaneo e sincretistico sembra avere un filo conduttore nella delineazione del ritratto del vero gnostico, di colui che ha superato tutte le fasi dell'ammaestramento del Logos. Altri - forse i più - hanno pensato invece che Clemente non abbia fatto in tempo a scriverla, essendo sopraggiunta la morte o per sua inadeguatezza rispetto al compito prefissato³³.

A mio avviso, gli *Stromati* hanno più l'aria di un opuscolo di appunti che dovesse fungere da base per successive elaborazioni e approfondimenti, anche per le motivazioni ricordate a proposito della Scuola catechetica di Alessandria; d'altra parte, la presenza di un *leit-motiv* così forte come i tratti del vero gnostico, che attraverso l'aiuto del Logos può giungere alla contemplazione di Dio, non farebbe escludere l'ipotesi che questi appunti potessero essere la carena - per usare un vocabolo che ricordi il carattere marittimo di Alessandria e la costruzione dell'edificio teologico-filosofico di Clemente - della futura nave del Logos Maestro, terza parte di una non completata trilogia.

Per quanto concerne la storia del testo degli *Stromati*, esso ci è stato conservato attraverso un manoscritto del XI secolo³⁴, insieme agli *Excerpta ex Theodoto* ed alle *Eclogae propheticae*.

Gli *Stromati*, e cioè *Le Tappezzerie*, lasciano trapelare già dal loro nome un carattere alessandrineggiante, poiché molti filosofi del tempo adoperano questo genere letterario per trattare di problemi eterogenei senza essere costretti a dare un ordine sistematico al flusso dei loro pensieri: si conoscono³⁵ titoli come *Il prato*, *I Banchetti* o *Il favo di miele*, e tutti condividono la pluralità dell'ispirazione e degli intenti³⁶. Clemente scrive gli *Stromati* in otto libri, l'ultimo dei quali ha carattere frammentario ed incompiuto, e vi tratta degli argomenti più disparati ma senza mai perdere di vista l'intento di mediazione tra la cultura pagana e greca e la filosofia cristiana, nel duplice tentativo di dimostrare ai pagani come le scintille della vera gnosi di Dio siano già presenti *in nuce* nella storia del pensiero precedente l'incarnazione e la rivelazione del Logos, e giustificare agli occhi dei cristiani la conoscenza degli autori pagani, spesso condannata e rifiutata *a priori*.

³² Catalfamo 1951:22, che riferisce anche l'opinione di altri studiosi.

³³ Severa l'opinione di Quasten 1967:293, "Non aveva le doti necessarie per portare a termine un'opera di tale ampiezza, che esige una rigorosa sistemazione logica. I due scritti precedenti dimostrano che non era un teologo sistematico. Era incapace di dominare un cumulo cospicuo di materiali. Perciò abbandonò il primo progetto per adottare la forma letteraria degli *Stromati*, o *Tappezzerie*, meglio corrispondente al suo genio".

³⁴ *Codex Laur.* V, 3.

³⁵ Cf. ancora Quasten 1967:293.

³⁶ Clemente dichiara espressamente la scelta di questa modalità espressiva: εὐκασί δέ πως οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσεις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεὶ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ, ἐξεπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμώντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς. ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὥραϊον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἕλληνας εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἰ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθῶν διαφορὰς (*Str.* VII, 18, 111, 1-3). *Gli Stromati somigliano, in certo qual modo, non a quei giardini ben coltivati, dove le piante sono ad intervalli regolari per dilettare l'occhio, ma piuttosto a un monte boscoso e folto d'ombre, dove sono piantati cipressi e platani, alloro ed edera, ma anche ulivi e siepi e fichi: a bella posta sono frammischiati nella piantagione alberi da frutto e improduttivi, a causa degli audaci che azzardano rubare i frutti maturi. La Scrittura vuole restare nascosta. Sarà poi il giardiniere che da tutte queste piante toglierà i polloni e li trapianterà, e ne creerà un bel giardino e un parco ameno. Gli Stromati non mirano pertanto all'ordine né all'eleganza, giacché di proposito non vogliono essere "greci" nella forma espressiva: hanno disseminato le idee in modo da non farlo vedere e non secondo la loro più chiara evidenza, per rendere i lettori, se ce ne saranno, solerti e capaci di scoprirla da soli. Poiché molte sono le esche e svariate, secondo la varietà dei pesci. Sull'intenzione, da parte degli *Stromati*, di non essere "greci", cf. III.2.3. *La nozione di "barbaro"*.*

Queste tematiche sono tipiche di un pensatore approdato al cristianesimo dopo esser stato educato nella ἐγκύκλιος παιδεία, nella quale cerca adesso di ravvisare un'anticipazione allegorica di quello che poi sarebbe stato il messaggio cristiano; questo tipo di approccio positivo è presente anche in Giustino, che nella *II Apologia* parla di semi del Logos sparsi nella filosofia dei Greci, definendoli con una locuzione di eco stoica, λόγοι σπερματικοί. Clemente adotta ma supera questa concezione, conferendo ad essa lo stesso valore propedeutico che l'Antico Testamento possiede nei riguardi del Nuovo: egli asserisce che la filosofia greca può essere di aiuto per coloro che vogliono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale. Egli cita le Scritture³⁷ per rafforzare l'idea che tutto ciò che è bene, greco o barbaro, può essere ricondotto alla provvidenza, poiché Dio è la causa di tutte le cose buone, sia in modo diretto, come per le Scritture, sia indiretto, come per la filosofia greca³⁸.

Il problema non è secondario nei rapporti della Chiesa con il mondo circostante nel II-III secolo, e le posizioni assunte dai suoi paladini sono spesso diametralmente opposte, come dimostra, per esempio, un confronto tra l'approccio clementino e quello di Tertulliano o Taziano, per i quali tutto ciò che è pagano è anche falso e malvagio, e bisogna privilegiare non l'aspetto gnostico, cognitivo-razionale, ma quello fideistico e dogmatico.

L'idea della continuità, già paolina, è espressa nella metafora della vite, per cui alcuni *eretici* non vogliono accostarsi alla filosofia né alla dialettica, rivendicando la sola e semplice fede, come se volessero cogliere i grappoli senza essersi presi nessuna cura della vite³⁹.

La vasta cultura di Clemente, che abbraccia tutti i campi dello scibile classico e cristiano, ne fa un "pioniere della scienza ecclesiastica"⁴⁰, poiché è anche grazie al suo appassionato tentativo di mediazione tra le diverse tradizioni che la Chiesa accetta di misurarsi nella speculazione filosofica, non rimanendo confinata in un dogmatismo intransigente, che forse l'avrebbe ridotta alla stregua delle tante sette misteriosofiche che animano la vita culturale dell'età imperiale.

Il codice che ci ha tramandato gli *Stromati* ha conservato anche frammenti degli *Excerpta ex Theodoto* e delle *Eclogae prophetae*, raccolte di citazioni di pensatori gnostici accompagnate da un commento di Clemente, che però è molto difficile separare dalle citazioni stesse per la lacunosità del testo.

L'omelia *Quis dives salvetur?*, che è un'esegesi del passo evangelico Mc 10, 17-31, è contenuta invece nel *Codex Vatic. gr. 623*⁴¹: essa conferma l'immagine di un pubblico agiato, poiché Clemente cerca di rassicurare i lettori sulla scarsa proficuità di un'interpretazione troppo letterale del Vangelo, secondo cui i ricchi non potrebbero entrare nel Regno dei Cieli prima di aver rinunciato a tutti i loro beni. Secondo Clemente bisogna concentrarsi sull'atteggiamento dell'anima, che non deve essere cupida di denaro ma aspirare a beni migliori, come la salvezza, la verità e la vita eterna: in questo senso il *Quis dives* viene ad essere quasi un *protrettico per la salvezza rivolto ai ricchi*, per dissipare le loro paure e guadagnarli alla vita eterna.

³⁷ Prv, 3, 23.

³⁸ Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλησιν ἀναγκαῖα φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρποῦμένοις, ὅτι "ὁ πούς σου" φησὶν "οὐ μὴ προσκόψῃ," ἐπὶ τὴν πρόνοιαν τὰ κατὰ ἀναφέροντος, εἴαν τε Ἑλληνικά ἢ εἴαν τε ἡμέτερα. πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἑλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἑλληνας: ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τεκειούμενον (*Str.* I, 5, 28, 1-3).

³⁹ Ἐνιοὶ δὲ εὐφρεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μῆτε φιλοσοφίας ἄπτεσθαι μῆτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μηδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν, ὥσπερ εἰ μηδεμίαν ἡξίουσαν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν (*Str.* I, 9, 43, 1).

⁴⁰ Quasten 1967:288.

⁴¹ Copia a sua volta del *Codex Scorial.* Ω-III-9, risalente al secolo XI o XII. Cf. Quasten 1967:299.

Delle opere perdute di Clemente possediamo alcuni frammenti per via indiretta, come le citazioni in Eusebio e in altri autori della tarda antichità⁴² che ci restituiscono qualche passo delle *Ipotiposi*, le quali dovevano essere un commento ai libri biblici; l'autenticità di questo scritto è però posta in discussione da Fozio, che lo possedeva integro, per alcune dottrine eretiche che vi sarebbero state contenute⁴³.

Sempre da Eusebio sappiamo di altre opere: *Sulla Pasqua*, *Il Canone ecclesiastico*, una *Esortazione alla perseveranza*, i *Discorsi sul digiuno* e *Sulla calunnia*, mentre di un trattato *Sulla Provvidenza* siamo messi a conoscenza da Anastasio il Sinaita, e da Palladio per l'opera *Sul profeta Amos*⁴⁴.

⁴² Nello Pseudo-Ecumenio, in Giovanni Mosco e in Cassiodoro, cf. Quasten 1967:297.

⁴³ Καὶ ἐν τισὶ μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἐν τισὶ δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται. Ὑλὴν τε γὰρ ἄχρονον καὶ ἰδέας ὡς ἀπὸ τινῶν ῥητῶν εἰσαγομένους δοξάζει, καὶ τὸν Ὑῖὸν εἰς κτίσμα κατάγει. Ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδάμ κόσμους τερατεύεται: καὶ ἐκ τοῦ Ἀδάμ τὴν Εὐάν, οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ' αἰσχροῦς τε καὶ ἀθέως ἀποφαίνεται: μίγνυσθαί τε τοὺς ἀγγέλους γυναιξὶ καὶ παιδοποιεῖν ἐξ αὐτῶν ὄνειροπολεῖ, καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι. Λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται, ὧν τὸν ἥττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον (Phot. *Bibl.* 109, 89a12-23).

⁴⁴ Cf. Quasten 1967:298.

I.3. La formazione culturale

L'approccio alla filosofia da parte dell'età ellenistico-imperiale risente, rispetto a quello dell'età classica, della diversa situazione politico-sociale: mentre infatti i grandi filosofi greci si erano riferiti all'uomo come parte attiva della vita della πόλις, e perciò nei suoi rapporti con e nella società, la dissoluzione del sistema democratico, le conquiste di Alessandro e il dominio di Roma hanno fatto sì che la filosofia rivolgesse la propria attenzione all'uomo come individuo. Buona parte della storiografia filosofica ha voluto vedere in questo un eccessivo ripiegamento sui bisogni interiori ed ha parlato di un negativo *individualismo*: in realtà bisognerebbe forse porre l'accento su una nuova temperie spirituale, dovuta forse al contatto con il pensiero e le religioni orientali. La visione della cultura individuale si sposta, inoltre, dalla prospettiva educativa di Platone o di Aristotele alla consapevolezza che essa sia una dote preziosa, forse la più importante, di cui l'uomo possa godere⁴⁵.

Nel II-III secolo d. C. la filosofia si avvicina sempre più alla religione, attraverso un graduale intensificarsi di tendenze misticheggianti già apparse nell'età precedente: il platonismo coglie negli ultimi scritti di Platone, come il *Timeo* o le *Leggi*, gli spunti per una speculazione sulla via che l'uomo deve percorrere per giungere al divino, a quello che è visto come l'unico Principio di tutte le cose. Da qui l'importanza che le scuole filosofiche di questo periodo conferiscono alle religioni positive, e al loro contenuto di fede razionale in una divinità che si è rivelata⁴⁶.

Questo bisogno, manifestato dalle scuole filosofiche, è terreno fertile per quei Padri che, come Clemente, vogliono presentare il cristianesimo come messaggio di naturale continuazione della tradizione giudaica e della filosofia greca, giunto alla maturità sul piano della speculazione razionale, attraverso la Rivelazione di Dio. Questa ottica di fusione delle diverse tradizioni culturali, in funzione di un accoglimento positivo del cristianesimo, sottende tutta l'opera di Clemente e simboleggia il suo cammino di formazione personale, dalla ἐγκύκλιος παιδεία in cui è stato educato ad Atene fino allo studio assiduo dell'opera di Filone e dei testi biblici, per sbocciare in un programmatico eclettismo⁴⁷:

φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί (*Str.* I, 7, 37, 6).

Ora io chiamo filosofia non quella stoica o quella platonica o quella epicurea o aristotelica, ma tutto ciò che in ciascuna di queste dottrine è detto bene e insegna la giustizia con pia sapienza, tutto questo complesso eclettico io chiamo filosofia.

La questione della cultura di Clemente è stata molto dibattuta dalla critica, perché l'abbondanza di citazioni disseminate nei suoi scritti ha fatto pensare ad un costante uso di antologie e florilegi⁴⁸. La sua padronanza dei testi letterari e filosofici dimostra però il contrario⁴⁹, perché egli non si limita a citare Omero o Platone, ma interpreta il loro pensiero e lo piega verso un'anticipazione allegorizzante del messaggio cristiano, nella visione sincretistica della cultura e dell'intelligenza umana che gli è peculiare; le citazioni poi spesso non sono letterali, ma approssimative, o inesatte, come fatte a memoria e non copiate da un *Handbuch*. Nel cammino educativo, delineato da Clemente e percorso dal vero gnostico,

⁴⁵ Cf. Marrou 1948:153-154.

⁴⁶ Cf. Armstrong 1981:350-351.

⁴⁷ L'eclettismo di Clemente va inteso nel senso etimologico di *scelta*, di una *elezione* tesa a cogliere dalle diverse tradizioni i fiori migliori.

⁴⁸ Cf. Quasten 1967:288, Tollinton 1914:I, 1-177. Per una panoramica sulle diverse opinioni degli studiosi cf. Bianco 1971:24-29.

⁴⁹ Rizzerio 1996:12 pensa anche al suo gusto per l'esegesi e l'etimologia, comune alle scuole del tempo.

risuona spesso l'eco dell'articolazione dell'insegnamento nelle scuole greche⁵⁰, che prevedeva lo studio di discipline tanto letterarie quanto scientifiche, come l'astronomia o la musica⁵¹; secondo Clemente, tutte le discipline sono un aiuto alla filosofia ed essa aiuta a comprendere la verità, la quale consta di un aspetto "gnostico" e di uno più propriamente ποιητικόν, che dev'essere preceduto dallo studio e dall'esercizio, così come la lana grezza, una volta cardata e filata, diviene una veste⁵².

La sua formazione ellenistica è evidente poi dallo stile curato e dalla conoscenza dei misteri eleusini e del vocabolario orfico⁵³, ed avvalorata l'ipotesi di una sua origine ateniese⁵⁴ e non Alessandrina, basata anche sul fatto che egli si riferisce ad Alessandria come ad una città cui sia *giunto* dopo lungo peregrinare, e non *tornato*.

La città egiziana è però l'altro polo cui far riferimento per comprendere appieno la fisionomia culturale di Clemente, che sfugge allorché ci si limiti a considerare soltanto la sua nascita greca e la sua conversione al cristianesimo. Alessandria è un centro culturale di gloriosa tradizione, culla dell'omerologia e della filologia Alessandrina, i cui esponenti più celebri sono stati Zenodoto, Aristofane di Bisanzio e Aristarco di Samotraccia, e all'epoca di Clemente è ancora animata da dibattiti di alto profilo scientifico e culturale, costituendo così un forte stimolo anche per una riflessione linguistica, resasi inoltre necessaria forse per meglio proclamare il messaggio evangelico ad un ambiente così colto. Ad Alessandria Clemente ascolta sì gli insegnamenti dell'*ape sicula*, ma viene a contatto con il platonismo, il giudaismo e lo gnosticismo, le tre principali correnti filosofico-religiose attive nella città.

Il *platonismo* assurge in questo periodo ad un'importanza basilare per le speculazioni filosofiche, perché l'eclettismo che sovrasta neo-pitagorismo, stoicismo ed aristotelismo ha una grossa predominante nell'elemento platonico⁵⁵, che ne media e fonde le istanze. I tratti distintivi di questo platonismo⁵⁶ sono individuabili nella convinzione che esista una realtà trascendente di là del mondo empirico, anche se non necessariamente da questo separata, ma che anzi ne è probabilmente la fonte di emanazione, spesso coincidente col supremo Bene. La consapevolezza di questo richiede al filosofo una lunga preparazione morale ed intellettuale, poiché la semplice ragione non basta a penetrarla, e dimostra che esiste una vita che trascende la fisicità e continua dopo la morte del corpo, a condizione che la vita precedente sia stata una ricerca delle norme e regole cui attenersi per giungere alla conoscenza trascendente⁵⁷.

Un secondo tratto distintivo risiede nel rapporto con la dottrina platonica originale, che è adesso limitata agli aspetti più sistematici: la sua parte "socratica", di costante ricerca e di perenne maieutica, la consapevolezza stessa dei limiti umani nel processo della conoscenza,

⁵⁰ Cf. Marrou 1948:147-321.

⁵¹ Per il vocabolario musicale cf. anche pp. 49-61. Clemente espone un quadro dell'ambito di ogni disciplina (aritmetica, geometria, astronomia e musica), in *Str.* VI, 11. Probabilmente l'amore per le discipline tecniche gli viene anche dall'ambiente Alessandrino e dalla frequentazione del Museo.

⁵² Συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ μαθήματα καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν. αὐτίκα ἢ χλαμῦς πόκος ἦν τὸ πρῶτον, εἶτα ἐξάνθη κρόκη τε ἐγένετο καὶ στήμων, καὶ τότε ὑφάνθη. προπαρασκευασθῆναι τοίνυν τὴν ψυχὴν καὶ ποικίλως ἐργασθῆναι χρή, εἰ μέλλοι ἀρίστη κατασκευάζεσθαι, ἐπεὶ τῆς ἀληθείας τὸ μὲν ἐστὶ γνωστικόν, τὸ δὲ ποιητικόν, ἐρρῦηκεν δὲ ἀπὸ τοῦ θεωρητικοῦ, δεῖται δὲ ἀσκήσεως καὶ συγγυμνασίας πολλῆς καὶ ἐμπειρίας (*Str.* VI, 11, 91, 1-2).

⁵³ La conoscenza misterica è comune anche al neoplatonismo, cf. Armstrong 1981:352 e de Faye 1898:1.

⁵⁴ Nonostante i dubbi di Simonetti 1999:114 "*Cominciano ad essere un po' troppi questi letterati cristiani di un'Atene materialmente tanto decaduta quale era quella di allora, si da ispirare il sospetto che il dato debba essere interpretato soltanto con significato simbolico, al fine di esaltare appunto lo spessore letterario di questi personaggi*".

⁵⁵ Cf. Bianco 1971:22-23.

⁵⁶ I filosofi di questo periodo chiamano se stessi semplicemente "platonici": le etichette di medio e neo-platonismo sono state introdotte dalla storiografia moderna. Alcuni però si considerano eredi del pitagorismo (da cui l'etichetta moderna neo-pitagorico); in generale, il platonismo deve al pitagorismo la concezione dell'anima, cf. Capparelli 1941:457.

⁵⁷ Per il quadro generale del platonismo cf. Armstrong 1981:358-361.

sono accantonate in favore dell'idea di un'inconoscibilità assoluta di Dio, che rinvigorisce l'istanza dogmatica.

Questo tipo di platonismo, con i suoi aspetti mistici e trascendenti e quelli teistici che in realtà erano assenti in Platone, e con le sue concezioni morali ereditate dallo Stoicismo, influenza i pensatori cristiani (ai primordi, anche gli ebrei alessandrini rappresentati da Filone, che ispirerà Clemente), i quali lo mediano con l'idea che l'eterno Logos incarnatosi in Gesù sia stato presente nella storia umana fin dall'inizio, sotto forma di ispirazione presso tutti gli uomini di buona volontà, ebrei o pagani. Tra questi ultimi si annoverano naturalmente alcuni filosofi greci: per Clemente la filosofia è stata posta da Dio come scienza propedeutica alla Verità rivelata.

Il ruolo del *giudaismo* nella formazione clementina è evidente dall'opera di Filone di Alessandria, che Clemente cita spessissimo, direttamente o per sottintesi ed allusioni. Il giudaismo alessandrino, fortemente ellenizzato, aveva tentato di rendere compatibili il messaggio veterotestamentario e la cultura ellenica, attraverso l'interpretazione allegorica che tanta importanza riveste anche in Clemente⁵⁸, il quale peraltro eredita da Filone, al pari di Giustino, anche la concezione del Logos come mediatore tra Dio e il mondo⁵⁹.

Se Clemente ha il merito di aver raccolto e proseguito l'opera filoniana di mediazione e sintesi tra messaggio scritturistico e cultura pagana, si deve al fatto che lo *gnosticismo* aveva cercato in tutti i modi di delegittimarla, privando la filosofia greca di qualsiasi attinenza con la realtà e considerandola come una serie ininterrotta di miti e leggende senza fondamento. Uno dei temi ricorrenti del pensiero gnostico è il dualismo quasi manicheo tra corpo ed anima e tra Bene e Male, per cui il mondo reale non è altro che una prigione, creata dalle incursioni delle tenebre nel regno della luce⁶⁰: il Redentore si è manifestato in questo mondo per offrire agli gnostici, cristiani eletti per le loro doti morali ed intellettuali, il sigillo della gnosi, la sapienza salvifica.

Clemente scrive gli *Stromati* in opposizione a questa dottrina eretica e vi delinea il ritratto del vero gnostico, colui che attraverso la propria ragione e l'aiuto del Logos può decifrare nel mondo reale i segni che lo porteranno alla contemplazione di Dio. La sua opposizione allo gnosticismo è comune anche ad altri pensatori cristiani, che si avvicinano per reazione al medioplatonismo e alla dottrina dell'emanazione. Inoltre, gli esponenti del cristianesimo primitivo mediano una visione "catafatica", in cui Dio si rivela attraverso i segni del reale e le Scritture⁶¹, con la concezione "apofatica" del medioplatonismo, secondo la quale Dio è ineffabile ed inconoscibile. Quest'ultima è connessa con l'*ἀπόφασις* aristotelica e col metodo definitorio per *στέρησις* utilizzato dallo Stagirita nei procedimenti logici ma anche in quelli fonologici⁶², e deriva anche dal pensiero giudaico⁶³.

⁵⁸ Cf. pp. 42-49.

⁵⁹ Cf. pp. 16-18 e Armstrong 1981:354, Momigliano 1981:343, Pepin 1975:271 e Simonetti 1999:110-111.

⁶⁰ Cf. Armstrong 1981:363.

⁶¹ Cf. Armstrong 1981:365.

⁶² Cf. Belardi 1970, in particolare pp. 36 e ss.

⁶³ Il metodo apofatico consiste nel descrivere il Principio o, nel caso del giudaismo e del cristianesimo, Dio, ricorrendo ad attributi negativi; in Filone per esempio (alcune di queste caratteristiche saranno fatte proprie da Clemente), Dio è "ingenerato" ed "incorruttibile", "immutabile", "privo di qualità", "incontaminato", "privo di forma e parti", "incircoscivibile" in quanto onnicomprensivo, "immobile", "irraggiungibile", "incomprensibile" perché superiore alla scienza umana. In Filone si trova anche una formulazione teorica di questo metodo: οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἐταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι οὐδεμίᾳ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν, ἀλλ' ἐκβιβάζσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος (...) τὴν κατὰ τὸ εἶναι φαντασίαν μόνην ἐνεδέξαντο μὴ μορφώσαντες αὐτό (Wendland 1892:55,2-56,1). *Gli amici dell'anima dunque, che sono in grado di entrare in comunione con le nature intellegibili ed incorporee, non paragonano l'essere a nessuna delle idee relative alle cose che sono nate, ma spogliatolo di ogni qualità (...) ammettono solo il pensiero relativo alla sua esistenza, senza dargli una forma.* Per una panoramica del pensiero greco dalle origini fino all'età bizantina sui procedimenti apofatici in teologia, cf. Lilla 1982-1992. In particolare, per la mediazione filoniana, nn. XXII-XXVII, pp. 229-242.

Ad ogni modo, i tratti comuni a queste tre grandi correnti di pensiero sono una certa tendenza all'idealizzazione di un mondo trascendente e soprasensibile e l'ansia di rispondere alle domande provenienti da un rinnovato senso spirituale e religioso: ognuna di esse elabora un proprio sistema, ma tutte condividono un certo eclettismo di fondo, rispetto a quella che era stata la storia della filosofia classica.

Clemente incarna perfettamente tali istanze presenti nella sua epoca, e cerca di dare una risposta a tutti gli interrogativi rimasti vani attraverso l'illuminante presenza del Logos e della rivelazione, che finalmente portano a compimento la strada intrapresa dall'uomo con le sole proprie forze.

CAPITOLO II. LA DOTTRINA FILOSOFICO-TEOLOGICA

La conoscenza della formazione intellettuale e culturale di Clemente è necessaria premessa per la comprensione della dottrina. Gran parte del suo lavoro è dedicata alla mediazione delle istanze che provengono da diverse tradizioni; l'esigenza sincretizzante è ereditata dal giudaismo alessandrino rappresentato da Filone, che aveva tentato di accordare la filosofia e la teologia interpretando le Scritture in chiave allegorica. Clemente però non si limita ad un'ellenizzazione del messaggio cristiano tesa a convincere i pagani e stimolarli alla conversione attraverso l'uso del loro linguaggio tecnico e dei loro impianti epistemologici: egli mira alla creazione di un vero e proprio sistema filosofico, degno degli illustri predecessori classici e illuminato - questa è la novità rispetto ai precedenti - da una sola luce di verità, quella della Rivelazione. Clemente trova negli autori greci e giudaici concetti fondamentali per la sua epistemologia, come quelli di ἀνάβασις, πίστις, γνῶσις, λόγος e l'uso dell'allegoria come metodo ermeneutico; li investe però di nuova luce, ampliando e arricchendo il loro significato.

La valenza filosofica e teologica della πίστις cristiana è molto dibattuta ad Alessandria in quest'epoca, perché i filosofi pagani la rifiutano come metodo scientifico per giungere alla verità, e gli gnostici eretici, soprattutto valentiniani, la ritengono adatta solo ai *simpliciores*, non dotati di bastevoli qualità intellettuali per giungere alla gnosi⁶⁴. La γνῶσις clementina, appannaggio dei pochi che tramite l'aiuto del Logos e la conoscenza intellettuale riescono a raggiungerla, è strettamente connessa alla πίστις, soprattutto nell'interpretazione delle Scritture. Questa teoria gli viene dall'accoglimento degli insegnamenti filoniani, ma l'idea di una purificazione preliminare alla contemplazione divina è di origine platonica⁶⁵. Tuttavia, una delle grandi novità introdotte dalla dottrina clementina, nella dicotomia tra il mondo terreno e quello soprasensibile tipica del medioplatonismo, sta nella presenza della figura di un intermediario, il Logos, che rende possibile la gnosi da parte dell'uomo.

L'impegno ascetico che caratterizza il vero gnostico, secondo Clemente, lo rende in grado anche di squarciare il velo del significato letterale delle Scritture e intravederne uno più profondo, più vero e universale. Questa prassi ermeneutica, dominata dall'allegoria, era stata già utilizzata da Filone, ma in Clemente assume contorni di più netta caratterizzazione semantica.

Sarà utile a questo punto, per meglio comprendere la portata di novità dell'epistemologia clementina, anche nell'ambito delle scienze del linguaggio, scorrere per sommi capi l'origine delle nozioni che più gli stanno a cuore, e come queste, mediate dal platonismo, siano arricchite dalla luce cristiana.

II.1. L'ἀνάβασις

L'immagine dell'*ascesa* dell'anima verso la contemplazione di Dio, attraverso una dialettica interpretazione dei segni sensibili lasciati dal Logos nella realtà, è molto frequente.

⁶⁴ La polemica tra fedeli *semplici* e *dotti* è secolare, e prende origine da alcuni detti evangelici, come Mt 11, 25: *In quel tempo Gesù disse: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli"*. Ai tempi di Clemente, i cristiani dotti, quelli che egli chiama gnostici, si reputano gli unici interpreti del Verbo, mentre i semplici non vogliono essere considerati fedeli di second'ordine. Clemente non adotta questa distinzione "sociale". Cf. anche Pini 1985:57-58, nota 2.

⁶⁵ Cf. Lilla 1971:228-229. Nell'attribuzione di origini platoniche, pitagoriche o stoiche a concetti clementini bisogna sempre tenere presente la mediazione operata dal platonismo.

Le voci di ἀναβαίνω e famiglia lessicale ricorrono 69 volte, di cui 42 solo negli *Stromati*, l'opera in cui egli delinea la figura del perfetto gnostico come colui che sa elevarsi al di sopra del mondo reale e con l'aiuto del Logos giungere all'unica Verità, la contemplazione di Dio⁶⁶. Nel libro V degli *Stromati* c'è un lungo capitolo, il XIV, dedicato ai quei filosofi dell'antichità greca che erano giunti a formulare l'idea di un Principio unico, causa del Reale e ad esso trascendente, come Platone, di cui cita due passi⁶⁷ nei quali compare proprio l'immagine dell'ἀνάβασις:

εἰκότως τοίνυν καὶ Πλάτων ἐθίζει "τὰς βελτίστας φύσεις ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ μάθημα, ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὰγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν" (*Str.* V, 14, 133, 4-6).

A buon diritto quindi Platone vuole abituare "gli spiriti migliori ad avvicinarsi a quella disciplina, che dapprima definimmo la più grande, e che consiste nel distinguere il bene e compiere quell'ascesa".

Secondo Clemente anche i più illustri tra i filosofi greci⁶⁸, pur sospettando un unico principio, non poterono giungere a scoprire la verità, perché privi dell'aiuto della πίστις, senza la quale non si può discernere il Logos che rivela la presenza di Dio.

Ecco due cardini del sistema clementino, l'ἀνάβασις e la πίστις. Quest'ultimo è la nuova, originalissima, condizione posta da Clemente per ogni γνώσις, mentre l'altro è di eco platonica, anche se aggiornato nel senso emanazionistico tipico del medioplatonismo. Mentre dunque per Platone la dialettica ascensionale conduceva alla faticosamente ricercata definizione del Bene da parte di pochi moralmente ed intellettualmente eletti, per Clemente solo l'aiuto del λόγος⁶⁹ permette all'uomo di elevarsi e di giungere alla contemplazione di Dio.

Ulteriore elemento strutturale dell'epistemologia di Clemente è la nozione di *gerarchia*, che si ravvisa, a mio parere, nella sua concezione del Creato come emanazione via via digradante dall'unico Principio⁷⁰, e che è presente nella sua teoria sul linguaggio divino ed animale.

II.2. Il λόγος

Il concetto di λόγος è già presente nella tradizione filosofica greca e giudaica come Verbo divino; Filone ha sviluppato una dottrina sulla sua importanza cosmologica che Clemente sembra avere molto ben compreso, ma che ha necessariamente filtrato col racconto del *Vangelo di Giovanni*, sul Logos che è entrato nella storia incarnandosi in Cristo, e con il pensiero gnostico. La sua sinossi delle esperienze pagane, giudaiche e cristiane gli fa intravedere proprio nel concetto di Logos l'elemento su cui fondare tutto il proprio sistema. Quei germi di verità che si erano manifestati nei più valenti filosofi greci, come Eraclito e

⁶⁶ Anche il concetto di ὁμοίωσις θεῷ, basato sull'interpretazione del passaggio da Gn 1, 26 a Gn 1,27, in cui dall'intenzione di Dio di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza si giunge all'affermazione che lo creò soltanto a sua immagine, è affrontato da Clemente in senso *ascensionale*: la somiglianza con Dio si raggiunge attraverso un processo di progressione in cui l'anima è illuminata dal Logos e si libera della propria corporeità. Cf. anche Simonetti 1999:122-123.

⁶⁷ Plat., *Resp* VII 519cd.

⁶⁸ Peraltro rei di aver rubato alla filosofia "barbarica" molte delle loro migliori speculazioni, cf. pp. 23-27, particolarmente pp. 37 e ss.

⁶⁹ La nozione di λόγος è utile a Clemente anche per i suoi scopi protrettici, nel tentativo di guadagnare nuovi convertiti al cristianesimo, l'unica vera religione. Tale principio infatti era caro ai Greci come elemento centrale della filosofia; lo era anche agli Ebrei, per il suo ruolo di collaboratore di Dio nella Creazione; per questi ultimi doveva essere facile poi eventualmente ammetterne l'incarnazione professata dai Cristiani. Cf. anche Rizzerio 1996:253.

⁷⁰ Concezione che sarà presente anche nel *De principiis* di Origene, probabilmente allievo del filosofo plotiniano Ammonio Sacca.

Platone, e in tutti coloro che avevano postulato un Principio della realtà extra-sensoriale, erano l'opera del Logos creatore del mondo che si manifestava all'uomo in maniera propedeutica, per infine rivelarsi incarnato in Cristo Salvatore. Ecco donde deriva la sua concezione della filosofia greca come preparatoria e perciò indispensabile - contrariamente all'idea di quei Padri che rifiutavano di conoscere il pensiero pagano - alla vera gnosi⁷¹, la quale deve percorrere il cammino della conoscenza scientifica ma essere altresì illuminata dalla πίστις e coadiuvata dall'intervento indispensabile del Logos come *intermediario* tra Dio e l'uomo. L'aiuto del Logos è l'unica via che l'uomo possiede per superare l'apofatica inconoscibilità⁷² di Dio:

τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἶόν τε περὶ τοῦ θεοῦ. ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ: αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει. λέιπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν (*Str.* V, 12, 82, 4).

Le cose di cui si parla sono designabili in base alle qualità loro inerenti o alla relazione reciproca; ma niente di ciò può essere assunto a proposito di Dio. E nemmeno con la scienza della dimostrazione Egli può essere colto, perché quella si costituisce sulla base di premesse anteriori e più note, mentre all'Ingenerato nulla preesiste. Resta quindi che noi pensiamo l'Ignoto solo per grazia divina e per il Logos che da Esso procede.

Questo Logos si era dunque già palesato prima di entrare nella storia, ma i filosofi greci, non illuminati dalla πίστις, non avevano saputo riconoscerlo, limitandosi a sospettarne l'esistenza: è la concezione positiva del pensiero greco pagano che era già presente in Giustino e che Clemente eleva a vero e proprio sistema. Il Logos dunque è la soluzione di Clemente all'inconciliabilità medioplatonica e gnostica tra mondo ideale e mondo sensibile, tra l'Uno ed il molteplice. Attraverso il Logos Dio ha creato il mondo e attraverso il Logos illumina l'uomo sulla via da percorrere, che è via di ascesi, di ἀνάβασις, di percorso inverso all'emanazione degradante di eco neoplatonica, secondo la quale il mondo è organizzato gerarchicamente⁷³. Questa idea si rifletterà anche nell'articolazione del mondo animato, in cui gli animali sono posti sul gradino inferiore a quello degli uomini perché privi del Logos, ma gli uomini non sono ancora così vicini a Dio come gli angeli⁷⁴, anche riguardo alle diverse facoltà del linguaggio, che negli animali e negli uomini necessitano di organi anatomicamente preposti alla comunicazione, mentre nei gradini superiori, quelli angelici e divini, si servono di *ineffabili capacità*⁷⁵.

⁷¹ La Scolastica definirà questa idea con la celebre espressione *philosophia ancilla theologiae*.

⁷² Cf. p. 13, note 62-63.

⁷³ L'idea della piramide digradante richiama il concetto paolino di κένωσις, lo "svuotamento" dell'incarnazione. Clemente utilizza questa immagine per guidare il vero gnostico: μεταλαμβάνειν οὖν τῶν γνωστικῶν θεωρημάτων οὐχ οἶόν τε, εἴαν μὴ τῶν προτέρων διανοημάτων κενώσωμεν ἑαυτοῦς. ἀπλῶς γὰρ οὕτως ἀλήθεια κοινῶς λέγεται παντός νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ. (...) οὐκ οὐκ οὐκ ποτὲ τὰς ἐπὶ μέρος ἀληθείας, καθ' ὧν ἢ ἀλήθεια κατηγορεῖται, αὐτὴν δὲ τὴν ἀλήθειαν πολυπραγμονητέον, οὐκ ὀνόματα ζητοῦντας μαθεῖν: (...) καθόλου δὲ εἰπεῖν περὶ ἐκάστου πράγματος τῆς οὐσίας τὰ συμβεβηκότα διακριτέον (*Str.* VI, 17, 150, 4-7). *Partecipare alle contemplazioni "gnostiche" non è possibile, se non ci saremo svuotati dei pensieri precedenti. Infatti si suol parlare, così in assoluto, di verità a proposito di ogni cosa percepibile o con l'intelletto o con i sensi (...). Non bisogna quindi impegnarsi mai troppo per le verità particolari, delle quali si predica la verità, ma per la verità in sé, senza cercare di imparar nomi (...). Insomma, in ogni cosa bisogna distinguere gli accidenti dalla sostanza.*

⁷⁴ Cf. pp. 49-61.

⁷⁵ Ancora una definizione apofatica.

CAPITOLO III. LA DOTTRINA LINGUISTICA

διάλεκτον γοῦν ὀρίζονται λέξιν ἔθνικῶ χαρακτήρι συντελουμένην (*Str.* VI, 15, 129, 1).

Lingua si suole definire un complesso di dizioni costituito con carattere etnico.

III.1. *L'origine, la natura del linguaggio e il suo rapporto con la magia*

Il problema dell'origine delle parole è considerato da Clemente in relazione alla loro natura magico-religiosa ed allegorica. Aspetti non espliciti della sua dottrina possono dedursi dagli scritti del suo successore Origene, il quale nel *Contra Celsum* contrasterà l'idea che il nome specifico di una divinità sia senza importanza a causa della "polinomia", cioè perché uno stesso dio ha potuto avere nomi diversi a seconda della lingua dei suoi adoratori. Si tratta di una concezione anomalista, ed Origene, prendendo spunto da un'affermazione di Celso che andava in questa direzione, svilupperà una discussione generale sul problema dei nomi divini e sull'origine delle parole, confrontando tre opinioni correnti: quella di Aristotele, basata sulla convenzionalità del rapporto tra il nome e la cosa designata; quella stoica, che vedeva una primitiva mimesi del reale attraverso il linguaggio da parte degli uomini, e quella epicurea, intermedia, secondo la quale le lingue sarebbero nate sia per convenzione e sia per via naturale. Origene, come il suo predecessore Clemente, sembra sposare la causa stoica, almeno per quanto riguarda i *nomi efficaci* (ὀνόματα ἐνεργῆ), di cui alcuni sono in uso presso i saggi d'Egitto, o i dotti maghi di Persia, o ancora tra i Bramani, filosofi indiani. Egli eredita dall'Alessandrino l'idea che ci siano parole più potenti di altre, di origine persiana, egiziana o indiana, e pur non proponendo un discorso linguistico sulle parole orientali, si misura con il dominio magico delle parole esotiche⁷⁶.

Lo stesso Clemente⁷⁷ ammette la maggiore potenza delle preghiere se recitate con parole di lingue primitive e originarie, "barbare" (πρῶται καὶ γενικαὶ διάλεκτοι βάρβαροι)⁷⁸,

⁷⁶ Orig., *Cels.*, I, 25, 28-43: "Ἐτι δ' εἰς τὸν περὶ ὀνομάτων τόπον λεκτέον ὅτι οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπωδῶν δεινοὶ ἱστοροῦσιν, ὅτι τὴν αὐτὴν ἐπωδὴν εἰπόντα μὲν τῇ οἰκείᾳ διαλέκτῳ ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλεται ἡ ἐπωδὴ· μεταλαμβάνοντα δὲ εἰς ἄλλην οἰανδηποτοῦν φωνὴν ἔστιν ἰδεῖν ἄτονον καὶ οὐδὲν δυναμένην. Οὕτως οὐ τὰ σημαίνόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ιδιότητες ἔχουσι τι δυνατόν ἐν αὐταῖς πρὸς τὰδε τινὰ ἢ τὰδε. Οὕτω δ' ἀπολογησόμεθα διὰ τῶν τοιούτων καὶ περὶ τοῦ μέχρι θανάτου ἀγωνίζεσθαι Χριστιανούς, ἵνα μὴ τὸν Δία θεὸν ἀναγορεύσωσι μηδ' ἄλλῃ διαλέκτῳ αὐτὸν ὀνομάσωσιν. Ἡ γὰρ ἀορίστως ὁμολογοῦσι τὸ κοινὸν ὄνομα τὸ θεὸς ἢ καὶ μετὰ προσθήκης τῆς "ὁ δημιουργὸς τῶν ὄλων, ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁ καταπέμψας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων τοῦσδε τινὰς τοὺς σοφοὺς": ὦν τῷ ὀνόματι ἐφαρμοζόμενον τὸ θεὸς ὄνομα δύναμιν τινα παρὰ ἀνθρώποις ἐπιτελεῖ. *Si deve aggiungere alla teoria dei nomi quello che testimoniano le persone esperte nella pratica della magia: pronunciare la magia nella propria lingua è come compiere quello che la magia promette; tradurre la stessa magia in una qualsiasi delle altre lingue, è come vederla senza forza e senza effetto. Così, non sono più i significati delle cose che il nome designa, ma le loro qualità e proprietà, che hanno un certo potere di compiere questo o quello. Noi giustificheremo alla luce di queste considerazioni il fatto che i cristiani lottano fino alla morte per evitare di dare a Dio il nome di Zeus o un nome di un'altra lingua. Poiché infatti essi confessano il nome comune di Dio sia senza ulteriori qualificazioni, sia aggiungendo: "Creatore dell'universo, che ha fatto il cielo e la terra, che ha mandato al genere umano tali e tali saggi"; e poiché il nome di Dio è unito al nome di questi saggi, ha un effetto miracoloso tra gli uomini.*

⁷⁷ Cf. Borst 1957-60:231.

⁷⁸ αἱ δὲ πρῶται καὶ γενικαὶ διάλεκτοι βάρβαροι μὲν, φύσει δὲ τὰ ὀνόματα ἔχουσιν, ἐπεὶ καὶ τὰς εὐχὰς ὁμολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι δυνατωτέρας εἶναι τὰς βαρβάρῳ φωνῇ λεγομένας. καὶ Πλάτων δὲ ἐν Κρατύλῳ τὸ πῦρ ἐρμηνεύσαι βουλόμενος βαρβαρικόν φησιν εἶναι τὸ ὄνομα. μαρτυρεῖ γοῦν τοὺς Φρύγας οὕτω. καλοῦντας "μικρὸν τι παρακλίνοντας" (*Str.* I, 21, 143, 6-7). *I dialetti primitivi e specifici sono barbari, ma hanno nomi che sono per natura: tutti ammettono che le preghiere sono più potenti se recitate in lingua*

secondo una concezione sulla maggiore vicinanza dei popoli primitivi alla divinità e quindi alla verità presente anche in Cicerone⁷⁹.

La concezione della necessità dell'iniziazione, presente nei culti misterici e magici fin dall'antichità, richiama molto da vicino la spiegazione sugli usi dell'allegoria e del procedimento nascosto di Clemente; il mago, così come appare nei *Papyri Graecae Magicae*⁸⁰, era considerato alla stregua di un adepto di un culto misterico, con tutto un corollario di riti iniziatici. Per esempio, nel rituale che presiedeva all'iniziazione del culto dei Dattili⁸¹, il mago afferma di essere stato appunto *iniziato*, τετελεσμένος⁸². Questa affermazione ha uno scopo evidente nel rituale: è diretta contro gli esseri infernali che il mago incontra e contro i quali si difende invocando la sua iniziazione, e cioè la sua familiarità con i poteri che regnano sul mondo degli Inferi. È interessante notare che un altro mago si rivolge al dio supremo in questi termini: "*Io sono Mosè*⁸³, *il tuo profeta, al quale tu hai trasmesso i tuoi misteri celebrati dagli Israeliti*"⁸⁴, dimostrando come l'importanza della conoscenza del nome segreto del dio, o l'iniziazione al suo mistero, non faccia differenza tra i misteri dei Greci o quelli degli Israeliti. I tratti comuni tra magia e conoscenza misterica nell'antichità potevano ravvisarsi infatti nel loro aspetto di segretezza e nella ricerca del *contatto* col divino tramite un complesso rituale⁸⁵.

C'è un altro aspetto della figura dei maghi così come traspare dai *Papyri* che può essere messo in relazione con le cognizioni di Clemente in materia di iniziazione e di misteri: l'origine egiziana che i maghi attribuivano al carattere segreto della loro arte. I documenti magici sono scritti, secondo questa teoria, in un alfabeto che solo pochi, eletti saggi possono decifrare, e nell'età imperiale di questa sacra scrittura (ιερογλωφικά) si è perduta la scienza che permette di decifrarla, così che somiglia ad una scrittura segreta contenente un sapere potente ma di difficile accesso. La conoscenza di questi segreti distingue il vero mago dal resto del popolo, poiché per tradurre i geroglifici si deve preliminarmente divenire filologi, e quindi specialisti, iniziati, e l'apprendistato dura a lungo. In comune con la figura del perfetto gnostico delineata da Clemente negli *Stromati* quindi c'è la capacità di decifrare il divino nel reale: gli uni attraverso rituali e formule magiche, l'altro attraverso la fede e l'aiuto dello Spirito Santo. Tuttavia, mentre i maghi o i taumaturghi apprendono la loro scienza per soddisfare richieste pratiche e materiali (filtri d'amore, amuleti, previsioni del futuro), lo gnostico lo fa per amore e per sete di conoscenza, per giungere alla contemplazione di Dio elevandosi *iperuranamente*, per usare un termine di eco platonica.

Se la magia ed il suo corredo misterico provengano o no dall'Oriente, come tramandato dalla tradizione greca e romana, non ci è dato sapere, ma questa attribuzione è importante per definire quale posto essa abbia nell'immaginario collettivo dell'età classica che Clemente eredita e che sottende alla sua opera. Da questa eredità culturale gli proviene probabilmente anche la concezione delle parole magiche come nomi barbari e segreti delle divinità, che gli stregoni pronunciano per dimostrare di essere degni dell'aiuto divino⁸⁶. Nell'uso magico gli

barbara. E Platone nel *Cratilo*, volendo spiegare il termine "fuoco", dice che esso è barbaro. Per lo meno attesta che i Frigi chiamano il fuoco con questo nome, "alterandolo di poco".

⁷⁹ Cic., *Tusc. disp.* I, 12, 26: Et primum quidem omni antiquitate, quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera cernebat. *Per cominciare, c'è la testimonianza di tutta l'antichità: e gli antichi, essendo più vicini di noi all'apparizione del genere umano e alla generazione degli eroi, probabilmente sapevano discernere meglio la verità* (cf. Fohlen 1931).

⁸⁰ Preisendanz 1973-74.

⁸¹ I Dattili Idei ricordati anche da Clemente in *Str.* I, 15, 73, 1.

⁸² PGM LXX, 12-19 (Preisendanz 1973-74).

⁸³ Mosè era considerato, soprattutto nell'età ellenistica, un mago, a causa del racconto dell'Esodo; Plinio il Vecchio addirittura ne aveva fatto il fondatore di una scuola di magia.

⁸⁴ PGM V, 109 (Preisendanz 1973-74).

⁸⁵ Cf. Graf 1994: 116-117.

⁸⁶ Cf. PMG VIII, 1-60 (Preisendanz 1973-74).

ὄνόματα βαρβαρικά compaiono per la prima volta in Euripide, quando Ifigenia si appresta a preparare il sacrificio di Oreste e "urla parole barbare"⁸⁷. Potremmo quindi vedere le numerose citazioni di parole "frigie" o barbare da parte di Clemente nel quadro della tradizione greco-latina ed orientale sulla magia e sui culti misterici, e collocare i suoi tentativi di etimologizzare questi ὄνόματα βαρβαρικά nel piano di sincretizzazione dei diversi filoni culturali: gli indizi che Dio ha lasciato nel mondo agli uomini per aiutarli nell'ascesa verso la vera gnosi sono molteplici e possono essere ravvisati anche nella filosofia greca, e soprattutto in Platone.

Il rapporto tra le varie lingue umane ed i loro "interpreti", in un discorso più ampio che verta anche sui linguaggi iniziatici e sull'uso di parole barbariche, ricorda un passo di San Paolo molto amato da Clemente e che commenterà anche Origene: 1 Cor 12, 4-14, sul dono delle lingue come uno dei carismi che Dio ha donato agli uomini⁸⁸; attraverso la grazia dello Spirito Santo, concetto molto clementino, l'Apostolo ha ricevuto il dono di parlare le lingue di tutti i popoli⁸⁹.

Clemente stesso cita quasi letteralmente l'Apostolo, considerando il dono delle lingue⁹⁰ uno dei carismi attraverso cui si è manifestato lo Spirito, che sono: parola di sapienza, discorso di gnosi, carismi di guarigione, potenza di miracoli, profezia, varietà di lingue (ἐτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν) o loro interpretazione⁹¹.

Nella visione clementina, dunque, la facoltà del linguaggio è un dono di Dio giunto attraverso la grazia dello Spirito Santo: la varietà linguistica rientra in questo dono, così come le parole barbare usate dagli antichi *maghi*, accomunabili ai fenomeni di glossolalia frequenti nella Chiesa cristiana primitiva. Tutti questi tentativi degli uomini di trovare l'origine del linguaggio (tramite le etimologie) e di usare formule incomprensibili ai più ed apotropaiche, derivanti dai riti misterici, non sono altro che tentativi umani e perciò imperfetti di giungere alla *vera* essenza delle cose, alla *vera* genesi del linguaggio, alla *vera* causa del tutto, e cioè a Dio.

L'ecllettismo permette a Clemente di considerare sinotticamente e sincretisticamente fenomeni cristiani, scritturistici, e pre-cristiani, misterici; egli vede nei tentativi di questi ultimi lo stesso sforzo di ascesa alla Verità che deve animare il perfetto gnostico, il quale gode dell'aiuto dello Spirito Santo e potrà finalmente far giungere a compimento il proprio cammino, la propria ascesi. In questo quadro si comprende come il fecondo filone cristiano relativo alla glossolalia, descritta da San Paolo e valorizzata dalla tradizione paleocristiana

⁸⁷ Eur., *Iph. Aul.* (Murray 1902): 1336 e ss.

⁸⁸ "Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito (...). A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene: a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono delle guarigioni; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue (...) Chi parla con il dono delle lingue, preghi di saperle interpretare. Quando infatti prego con il dono delle lingue, il mio spirito prega, ma la mia intelligenza rimane senza frutto (...) Grazie a Dio, io parlo con il dono delle lingue più di tutti voi; ma in assemblea preferisco dire cinque parole con la mia intelligenza per istruire anche gli altri, piuttosto che diecimila parole con il dono delle lingue".

⁸⁹ Orig. (Borret 1967):VII, 9.

⁹⁰ Oggi lo chiameremmo glossolalia, da γλώσση e λαλεῖν.

⁹¹ ἤδη συννοούμεν ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὅποτε ὁ θεῖος ἀπόστολος τὸν τέλειον λέγει καὶ ὡς τελείων ἐμφαίνει διαφορὰς. πάλιν τε αὐτὸ "ἐκάστῳ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. ᾧ μὲν γὰρ δίδεται διὰ τοῦ πνεύματος λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἐτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ προφητεία, ἐτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν ἄλλῳ διάκρισις πνευμάτων, πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται" (*Str.* IV, 21, 132, 3).

come dono dello Spirito, sia coniugata da Clemente con le etimologie di parole barbare e straniere, che posseggono un'aura magico-misterica ed hanno lo stesso intento di avvicinamento a Dio di là dell'uso della ragione, ma anzi attraverso una sorta di "invasamento mistico".

III.2. *Il problema della diversità delle lingue*

L'autore si impegna su temi di carattere generale, indagando anzitutto sulla nozione di διάλεκτος, quindi affronta il problema dell'articolazione linguistica della Grecia e quello del rapporto tra il greco e le lingue "barbare". Emerge in particolare dalle sue considerazioni una singolare interpretazione del termine βάρβαρος.

- III.2.1. *La nozione di διάλεκτος*

L'idea di una comunanza etnica tra i Greci era già in Erodoto, in Eraclide Cretico e in Strabone⁹², ma la più antica definizione esplicita è attribuita allo stoico Diogene di Babilonia. Senza entrare nel merito dell'interpretazione filologica di questa definizione⁹³, è importante notare il parallelo con quella proposta da Clemente, che definisce la lingua "γενική διάλεκτος" in un passo del I libro degli *Stromati*:

φαίνονται δὲ εἶναι καὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον αἱ γενικαὶ διάλεκτοι δύο καὶ ἑβδομήκοντα ὡς αἱ ἡμέτεροι παραδιδόασι γραφαί, αἱ δὲ ἄλλαι αἱ πολλαὶ ἐπὶ κοινῶν διαλέκτων δύο ἢ τριῶν ἢ καὶ πλειόνων γίνονται. διάλεκτος δὲ ἐστὶ λέξις ἴδιον χαρακτῆρα τύπου ἐμφαίνουσα, ἢ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνους ἐπιφαίνουσα χαρακτῆρα (*Str.* I, 21, 142, 2-3).

*In realtà, anche secondo il conto esatto*⁹⁴, *le lingue originarie risultano 72, come le nostre scritture tramandano; le molte altre si sono formate per contaminazione di due o tre o anche di più lingue. Un dialetto è un modo di parlare che manifesta i caratteri tipici di un luogo, un modo di parlare che manifesta un carattere tipico o comune di un gruppo etnico*⁹⁵.

⁹² Per una storia del concetto di διάλεκτος cf. Consani 1991 e Melazzo 2004; per le concezioni più antiche, in particolare Consani 1991:15 e ss.

⁹³ Essa è tramandata da Diogene Laerzio, *Vitae* 7, 56, 5-8: διάλεκτος δὲ ἐστὶ λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς, ἢ λέξις ποταπή, τουτέστι ποιά κατὰ διάλεκτον, οἷον κατὰ μὲν τὴν Ἀθίδαι Θάλαττα, κατὰ δὲ τὴν Ἰάδα Ἡμέρη. Tra le principali posizioni di questo dibattito - riassunte in Consani 1991:20 ss. e Melazzo 2004:347-353 - quella di Wackernagel (1876:52) considera il dialetto una parlata greca frammista di elementi non greci; Ax (1986:201) invece lo reputa una parlata greca contrapposta ad un'altra straniera, mentre Baratin e Desbordes (1981:121) interpretano con categorie moderne l'avverbio ἐθνικῶς di Diogene, intendendo "caratteri regionali". In realtà, secondo Consani 1991:21, d'accordo con Morpurgo Davies 1987, si tratta semplicemente di "forme dialettalmente caratterizzate rispetto al concetto più ampio di greco".

⁹⁴ Per l'interpretazione di ἀληθῆς λόγος come 'conto esatto' cf. Pini 1985:194-195; l'espressione però potrebbe tradursi anche "secondo il vero Logos", il Verbum rivelato nelle Sacre Scritture, in particolare se si considerano γενικαὶ διάλεκτοι (che Pini traduce *dialetti* trascurando l'aggettivo) le lingue originate dalla dispersione divina nell'episodio della Torre di Babele, Gn 11, 1-9.

⁹⁵ La stessa definizione si trova più avanti, VI, 15, 129, 1: Ἐχει δ' οὖν καὶ ἄλλας τινὰς ιδιότητας ἢ Ἑβραίων διάλεκτος, καθάπερ καὶ ἐκάστη τῶν λοιπῶν, λόγον τινὰ ἐμπεριέχουσα ἐθνικὸν ἐμφαίνοντα χαρακτῆρα. διάλεκτον γοῦν ὀρίζονται λέξιν ἐθνικῶ χαρακτῆρι συντελουμένην. *Orbene la lingua ebraica possiede anche altre peculiarità, come del resto ogni altra lingua. Essa contiene uno speciale frasario che mette bene in luce un carattere etnico - tanto vero che lingua si suol definire un complesso di dizioni costituito con carattere etnico.*

Clemente riprende la definizione stoica e la presenta⁹⁶ non come propria ma come una opinione dei Greci, tanto è vero che in altri contesti l'uso di διάλεκτος, di γλώττα e di φωνή è ben diverso: generalmente essi sono usati sinonimicamente con il valore di "lingua" o "varietà dialettale", come appare evidente dal passo di *Str.* I, 21, 142, 2-3 qui riportato a proposito delle γενικαὶ διάλεκτοι, ma anche altrove, quando si riflette sul linguaggio degli dèi, degli angeli o degli animali⁹⁷. Particolarmente significativa⁹⁸ a questo proposito appare la narrazione della traduzione della Bibbia dall'ebraico al greco da parte dei Settanta in *Str.* I, 22, 148-149, in cui le due varietà linguistiche, quella di partenza e quella di arrivo, sono appunto chiamate διάλεκτοι.

Clemente, dunque, fa sua la definizione di Diogene di Babilonia, ma introduce nella nozione di λέξις una duplice caratterizzazione, asserendo che il διάλεκτος può manifestare un carattere ἴδιον oppure κοινόν, *esclusivo* di un dialetto o *comune* a diversi dialetti. L'uso tecnico di questa dicotomia⁹⁹ è presente anche in numerosi passi di Erodiano: anche egli la utilizza per opporre ciò che è esclusivo di un dialetto a ciò che invece è condiviso da più dialetti. La riflessione dialettologica dell'età alessandrina appare quindi coerente, tanto che nel passaggio da Clemente ad Erodiano, e ad Apollonio Discolo, la nozione di διάλεκτος inizia ad occupare un posto come criterio classificatorio per le forme linguistiche. Il concetto di *greco*, che aveva avuto un carattere essenzialmente etnologico sia negli Stoici sia in Clemente, assume una accezione più tecnica, attestata forse per la prima volta proprio dall'Alessandrino¹⁰⁰.

Clemente sostiene che le lingue del mondo sono 72, secondo la tradizione codificata nel racconto biblico della Torre di Babele, e smentisce l'opinione di alcuni storici che ne ammettevano 75¹⁰¹. Il numero 72 è comune a gran parte della Patristica, e si giustifica con vari argomenti biblici, come il numero delle genti in cui era diviso il mondo, affidate ad altrettanti angeli protettori¹⁰², o il numero dei figli di Giacobbe che entrarono in Egitto¹⁰³, o il numero di coloro che tentarono di edificare la torre di Babele¹⁰⁴, oppure, ancora, quello delle generazioni intercorse tra Adamo e Cristo¹⁰⁵. Il nostro autore si uniforma quindi alla tradizione accolta da altri Padri della Chiesa.

Clemente parla di γενικαὶ διάλεκτοι, di lingue 'naturali' e di altre parlate, ἄλλαι αἱ πολλαί (γλώσσαι), originatesi attraverso un procedimento che egli definisce κοινωνία διαλέκτων δύο ἢ τριῶν ἢ καὶ πλειόνων, una comunanza, una contaminazione di due o tre o anche di più tra quelle lingue: non espone esempi di esiti a lui noti di questa κοινωνία, ma

⁹⁶ Così come la descrizione degli aspetti peculiari della lingua ebraica in *Str.* VI, 15, 129, 1. Cf. nota precedente.

⁹⁷ Cf. III.4.1. *I suoni del linguaggio*.

⁹⁸ Come fa notare Consani 1991:23.

⁹⁹ Rilevato anche da Poccetti 1984:148-151.

¹⁰⁰ Per la fortuna del concetto di διάλεκτος cf. anche Cap. IV. *Conclusioni*.

¹⁰¹ Ἐφορος δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ ἔθνη καὶ γλώσσας πέντε καὶ ἑβδομήκοντα λέγουσιν εἶναι, ἑπακούσαντες τῆς φωνῆς Μωσέως λεγούσης: "ἦσαν δὲ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐξ Ἰακώβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα αἱ εἰς Αἴγυπτον κατελθοῦσαι" (*Str.* I, 21, 142, 1). *Eforo e altri storici affermano che esistono 75 nazioni e lingue; evidentemente essi hanno prestato ascolto alla parola di Mosè: "Tutte le anime della casa di Giacobbe che entrarono in Egitto erano 75"*. Conosciamo questa opinione di Eforo soltanto attraverso la citazione di Clemente.

¹⁰² Le stirpi erano 72: 32 discendenti da Cam, 15 da Sem e 25 da Iaphet, come si legge in Epiph. S. (Holl 1915-1933: I, 3).

¹⁰³ Cf. Dt XXXII, 8.

¹⁰⁴ Anche questo è riferito da Epiph. S. (Holl 1915-1933: I, 1-4).

¹⁰⁵ Argomentazione di Iren. (Harvey 1857: III, 23). Secondo Arno Borst (1957-60:232 e ss.), Clemente afferma che le lingue siano 72 non sulla base dell'Antico Testamento, o di Luca 10, 1 o delle tavole bibliche dei popoli, come ritengono i moderni traduttori in riferimento all'espressione αἱ ἡμέτεραι γραφαὶ di *Str.* I, 21, 142, 2-3, ma perché egli aveva letto anche in Ireneo che accanto alle 72 lingue originarie ci sarebbero stati molti dialetti (cf. le espressioni γενικαὶ διάλεκτοι e αἱ δὲ ἄλλαι αἱ πολλαὶ ἐπὶ κοινωνίᾳ διαλέκτων di Clemente). Per gli Alessandrini, secondo Borst, il problema delle lingue non costituiva un problema di fede ma una pura esercitazione che niente aveva a che fare con la storia e con l'Antico Testamento.

la distinzione qui introdotta lascerebbe intendere la possibilità dell'esistenza di interlingue come si intendono oggi in sociolinguistica, nate dal contatto interlinguistico, e quindi interculturale (κοινωνία)¹⁰⁶, che giungano ad elaborarsi in altre lingue naturali nuove e diverse, ἄλλαι αἰ (γλώσσαι), a partire dal materiale delle lingue 'originarie', γενικὰ διαλέκτοι¹⁰⁷.

Per Clemente, si diceva, la lingua (διάλεκτος) manifesta l'appartenenza ad un determinato gruppo etnico: essa è espressione non solo di intenti comunicativi ma anche e soprattutto del bagaglio di tradizioni e usanze che un popolo porta con sé; lingua e cultura sono così già nel pensiero clementino in stretta correlazione. Questa definizione è confermata nel VI libro, nel quale Clemente afferma che la lingua è un complesso di dizioni costituito con carattere etnico (διάλεκτον γοῦν ὀρίζονται λέξιν ἐθνικῶ χαρακτήρι συντελουμένην)¹⁰⁸.

Si manifesta qui una sensibilità che oggi potremmo chiamare "etnolinguistica", nella definizione di lingua come composizione di dizioni di carattere etnico, cioè tipiche di una popolazione e legate alla storia e alla tradizione della popolazione in questione, che ne è fortemente caratterizzata. La lingua ebraica, in particolare, ha tra le sue caratteristiche propriamente etniche l'uso della profezia come metodo rivelatorio allegorico, collegabile all'uso della metafora presso i Greci, che però aveva come scopo la maggiore venustà del discorso; la profezia invece non usa le figure retoriche per abbellire la frase, ma occulta la verità in modo che si levi la luce solo per quelli che si sono iniziati alla gnosi, per amore di verità¹⁰⁹.

L'idea che le religioni abbiano fatto uso di allegorie e profezie, mezzi per 'occultare' (ἐπικρύπτειν) la verità e renderla manifesta solo agli iniziati, agli eletti, è ricorrente in Clemente¹¹⁰, ma è un pensiero anche di San Paolo¹¹¹.

- III.2.2. *L'articolazione linguistica della Grecia*

Per quanto riguarda l'articolazione linguistica della Grecia, Clemente enuncia una teoria, quella della *koinè* come quinto dialetto, che deve essere nata in Grecia in età tarda¹¹²; i Greci facevano uso però delle varietà dialettali non soltanto a partire dall'età ellenistica ma anche nel periodo classico. Erano, inoltre, ben consci di questa possibilità e concepivano i dialetti

¹⁰⁶ Per Clemente infatti la lingua è l'espressione di un carattere etnico.

¹⁰⁷ In ambiente cristiano, l'idea che la lingua ebraica fosse la *Ursprache* si trova per la prima volta proprio in Clemente, cf. Borst 1957-60:232.

¹⁰⁸ Ἐχει δ' οὖν καὶ ἄλλας τινὰς ιδιότητας ἢ Ἑβραίων διάλεκτος, καθάπερ καὶ ἐκάστη τῶν λοιπῶν, λόγον τινὰ ἐμπεριέχουσα ἐθνικὸν ἐμφαίνοντα χαρακτήρα. διάλεκτον γοῦν ὀρίζονται λέξιν ἐθνικῶ χαρακτήρι συντελουμένην (*Str.* VI, 15, 129, 1).

¹⁰⁹ ἄλλ' οὐτι γε ἐκείναις ταῖς διαλέκτοις ἢ προφητεία γνώριμος καθίσταται: ταῖς μὲν γὰρ Ἑλληνικαῖς κατ' ἐπιτήδευσιν αἰ καλούμεναι τῶν τρόπων ἐξαλλαγὰς τὰς ἐπικρύψεις ποιοῦνται κατ' εἰκόνα τῶν παρ' ἡμῖν προφητειῶν ἀναγόμεναι, πλὴν ἐκουσίου τῆς παρατροπῆς παρὰ τὸ ὀρθὸν ἐμμέτρῳ ἢ σχεδίῳ φράσει γινομένης δείκνυται. ἔστι γοῦν ὁ τρόπος λέξις παραγεγραμμένη ἀπὸ τοῦ κυρίου ἐπὶ τὸ μὴ κύριον κατασκευῆς ἔνεκα καὶ φράσεως τῆς ἐν τῷ λόγῳ εὐχρηστίας χάριν. ἢ προφητεία δὲ οὐδ' ὄλωσ τούς περὶ τὰς λέξεις σχηματισμοὺς ἐπιτηδεύει διὰ τὸ κάλλος τῆς φράσεως, τῷ δὲ μὴ πάντων εἶναι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύπτεται πολυτρόπως, μόνοις τοῖς εἰς γνώσιν μεμνημένοις, τοῖς δὲ ἀγάπην ζητοῦσι τὴν ἀλήθειαν, τὸ φῶς ἀνατέλλουσα (*Str.* VI, 15, 129, 2-4).

¹¹⁰ Cf. pp. 42-49.

¹¹¹ Cf. I Cor 14, 2: *Chi infatti parla col dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio, giacché nessuno comprende, mentre egli dice per ispirazione cose misteriose.* Sull'uso dell'allegoria da parte dei θεολογήσαντες cf. ancora pp. 42-49.

¹¹² In effetti Morpurgo Davies 1987 ha posto in evidenza come essa sia presente in Gregorio di Corinto, e che egli debba averla ereditata dai suoi predecessori, quali Apollonio Discolo (II sec. d. C.), Galeno (II-III sec. d. C.), Quintiliano (I sec. d. C.). Lo stesso deve essere accaduto per Clemente, che operava ad Alessandria nel medesimo secolo di Apollonio.

come varietà *correlate e dipendenti* dalla stessa matrice linguistica, la famiglia 'ellenica'¹¹³, anche quando la *koinè* non era ancora stata definita.

La considerazione diacronica conferma questa ipotesi: a partire dal V secolo si fa ancora più netta la frattura tra mondo greco e mondo 'barbaro', e le lingue straniere sono più spesso irrisse e paragonate a cinguettii di rondini¹¹⁴ o linguaggi animaleschi ed inarticolati, soprattutto nel confronto con i dialetti dell'*unica lingua*, la greca. Ciò che traspare dai testi delle opere teatrali (commedie, tragedie) o filosofiche (Platone, Aristotele) è che, pur nella varietà dialettale¹¹⁵, i greci cominciavano a *sentire* di parlare e scrivere *greco*, anche se ancora non esisteva un greco unitario, una *koinè*.

Il fatto che autori di epoche e generi letterari diversi abbiano in comune l'ellenocentrismo delle proprie concezioni linguistiche, senza la specificazione ulteriore della varietà linguistica considerata, lascia intendere che avessero coscienza dell'unità del greco di là delle singole varietà locali. La testimonianza di Clemente avvalorava senz'altro quest'ultima ipotesi. Nel passo in cui egli annovera la *koinè* come quinto dialetto ed elenca gli altri quattro traspare come egli consideri la propria appartenenza non greca bensì "barbarica", poiché esordisce con "*I Greci affermano che...*" e non esponendo direttamente la differenziazione dialettale; inoltre chiosa citando la concezione greca secondo cui le lingue degli stranieri sarebbero incomprensibili ed anzi non potrebbero neanche dirsi *dialektoi*.

φασὶ δὲ οἱ Ἕλληνας διαλέκτους εἶναι τὰς παρὰ σφίσι εἴ, Ἀτθίδα, Ἰάδα, Δωρίδα, Αἰολίδα καὶ πέμπτην τὴν κοινήν, ἀπεριλήπτους δὲ οὖσας τὰς βαρβάρων φωνὰς μὴδὲ διαλέκτους, ἀλλὰ γλώσσας λέγεσθαι (*Str.* I, 21, 142, 4).

I Greci affermano che i loro dialektoi sono 5: Attico, Ionico, Dorico, Eolico e, quinto, la "koinè"; mentre le parlate dei "barbari", indefinite di numero, non si dicono nemmeno dialektoi, ma glossai.

La traduzione di Pini intende qui ἀπερίληπτος come 'indefinito di numero', ma potrebbe altrimenti interpretarsi come 'indefinito, indecifrabile, incomprensibile', se si pensi all'etnocentrismo della tradizione linguistica greca, e si consideri che Clemente definisce le lingue dei barbari con il termine φωνή piuttosto che con λέξεις; inoltre poco oltre egli specifica che non possono nemmeno dirsi 'dialetti', διάλεκτοι, bensì 'parlate', γλώσσαι. Preferirei intendere, quindi, d'accordo con Morpurgo Davies 1987:14, ἀπερίληπτος come 'incomprensibile, indecifrabile', anche alla luce del fatto che Clemente adopera questo termine altre due volte negli *Stromati*¹¹⁶ e sempre in riferimento all'inafferrabilità e all'indecifrabilità di Dio, per cui è da escludere qualsiasi riferimento alla numerabilità. Inoltre, in un altro passo¹¹⁷, Clemente afferma che non si può affidare la dottrina a coloro che sono refrattari alla gnosi ma bravi a *comprendere* l'espressione, τῆς λέξεως ἀντιληπτικοῖς, utilizzando una

¹¹³ Il termine ἑλληνισμός definisce il concetto di cultura ellenica generata dalla parziale intercomprensione tra i dialetti di Grecia che dà luogo anche, per esempio, all'istituzione di giochi panellenici.

¹¹⁴ Aesch. (Murray 1955:1050-1052): {Κλ.} ἀλλ' εἶπερ ἐστὶ μὴ χελιδόνος δίκην ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον κεκτημένη, ἔσω φρενῶν λέγουσα πείθω νιν λόγῳ.

¹¹⁵ La scelta della varietà dialettale tra l'altro aveva una specifica valenza in letteratura: l'epica era scritta in *ionico*, la tragedia attica in *attico* ma con i cori in *dorico*, la lirica in *eolico* e così via, a prescindere dalla reale origine dello scrittore; per esempio, Pindaro era tebano ma non scriveva in *beotico*, così come Esiodo, che scriveva in una forma di *ionico* pur provenendo dalla Beozia, per giungere fino al *Corpus Hippocraticum* che è scritto in *ionico* anche se Ippocrate era originario di Cos, di lingua *dorica*.

¹¹⁶ καὶ ὅτι οὐ περιλαμβάνει τόπῳ τὸ ἀπερίληπτον ὁ γνωστικός Μωσῆς, ἀφίδρυμα οὐδὲν ἀνέθηκεν εἰς τὸν νεῶν σεβάσμιον, ἀόρατον καὶ ἀπερίγραφον δηλῶν εἶναι τὸν θεόν (V, 11, 74, 4). *E ad attestare che non intendeva comprendere entro un luogo l'Essere che non si può comprendere, Mosè, gnostico, non dedicò nel tempio alcuna immagine che fosse oggetto di venerazione;* "Ἡ γὰρ οὐ καλῶς καὶ ἀληθῶς οὐκ ἐν τόπῳ τινὶ περιγράφομεν τὸν ἀπερίληπτον οὐδ' ἐν ἱεροῖς καθείργνομεν "χειροποιήτοις" τὸ πάντων περιεκτικόν; (VII, 5, 28, 1). *Non siamo forse davvero nel giusto, se diciamo di non poter circoscrivere in alcun luogo l'Inafferrabile né rinchiudere in templi "costruiti da mano d'uomo" Colui che tutto è capace di contenere?*

¹¹⁷ VI, 17, 151, 4.

forma nominale del verbo ἀντιλαμβάνω, analoga alla forma ἀπερίληπτος da περιλαμβάνω (con α- privativo), nell'accezione quindi di 'cingo, prendo insieme, comprendo' comune del resto all'etimologia del latino *comprehendo*.

Clemente non nomina mai Apollonio Discolo nelle sue opere, che probabilmente gli era di poco più anziano e che aveva come lui studiato ed insegnato ad Alessandria: eppure, la concezione della *koinè* è la medesima in entrambi. Anche in Apollonio infatti la *koinè* non è altro che un quinto dialetto, e non una lingua artificiale e sovraregionale¹¹⁸.

- III.2.3. *La nozione di "barbaro"*

Clemente adopera spesso il termine "barbaro" in contrapposizione con "greco" e lo fa non in senso dispregiativo ma anzi per indicare i cristiani o gli ebrei¹¹⁹ in contrapposizione con i pagani, con una sottile nota polemica che è esplicitata nell'iniziale, programmatico passo del II libro degli *Stromati*, allorché si accinge a spiegare il ciclo completo delle discipline¹²⁰ per rivelare che in realtà la filosofia e la cultura greca, così sprezzanti nei confronti dei *barbari*, hanno rubato dalla Scrittura, che è più antica, molti dei loro capisaldi. Clemente si considera "barbaro" ed oppone la propria appartenenza etnica a quella greca:

ἐπεὶ τοίνυν δύο εἰσὶν ἰδέαι τῆς ἀληθείας, τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ πράγματα, οἳ μὲν τὰ ὀνόματα λέγουσιν, οἱ περὶ τὰ κάλλη τῶν λόγων διατρίβοντες, οἱ παρ' Ἑλλησι φιλόσοφοι, τὰ πράγματα δὲ παρ' ἡμῖν ἔστι τοῖς βαρβάροις (*Str.* VI, 17, 151, 2).

Poiché dunque due sono gli aspetti della verità, i nomi e le cose, alcuni trattano dei nomi, quelli che sono versati negli ornamenti retorici del discorso, i filosofi greci, ma le cose le possediamo noi "barbari".

¹¹⁸* Ara. Οὗτος κατὰ πᾶσαν διάλεκτον, ὑπεσταλμέ<νης> τῆς κοινῆς καὶ Ἀττικῆς, <ἦρα> λέγεται ἸΑρα. Così in ogni dialetto, contratto nella *koinè* e in attico, che dicono ἦρα. Ap. Disc. (Schneider 1878: volume 2, 213-258): *De con.*, 2.1,1.223.24-25.

¹¹⁹ Eus. *Hist.* (Bardy 1952-58: IV, XXVI, 7) afferma che Clemente usa il termine per tutti i popoli non greci (Cf. anche Borst 1957-60:231 e Pini 1986:85; 196; 271). In effetti, in *Str.* VI, 4, 35, 1 Clemente chiama "barbari" anche gli Egiziani e le altre popolazioni del bacino mediterraneo (cf. p. 25, nota 114). Generalmente i credenti, quindi gli appartenenti alle religioni rivelate, sono chiamati dalla Patristica πιστοί, in contrapposizione agli ἔθνη, i "gentili". Anche Clemente adotta la dizione ἔθνη per indicare i pagani e ne fornisce una spiegazione sulla base di Deut 23, 7: ναὶ μὴν καὶ τὰ ἔθνη τετίμηκεν καὶ τοῖς γε κακῶς πεποιηκόσιν οὐ μνησιμονηρεῖ. ἀντικρὺς γοῦν φησιν: "οὐ βδελύξῃ Αἰγύπτιον, ὅτι πάροικος ἐγένου κατ' Αἴγυπτον," ἦτοι τὸν ἔθνη καὶ ἡ καὶ πάντα τὸν κοσμικὸν Αἰγύπτιον προσειπὼν (*Str.* II, 8, 88, 2-3). Egli (*il Signore*) anzi ha onorato anche i pagani e non nutre odio per quelli che hanno agito male; comunque dice apertamente: "Non abominare l'Egiziano, perché sei stato ospitato in Egitto": ove con 'egiziano' designa il pagano o in genere ogni abitante del mondo. L'opposizione tra πιστός e ἔθνη appare in *Str.* IV, 9, 72, 4 (τὸ δὲ "ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων," καὶ τῶν σφροδμένων καὶ τῶν ἔθνη δὲ ὁμοίως παρ' οἷς μὲν καὶ τῆ πολιτεία, παρ' οἷς δὲ καὶ τῆ φωνῆ. *L'espressione poi "davanti agli uomini" vale ugualmente per i salvati e per i pagani: presso gli uni anche con il modo di comportarsi, presso gli altri anche con la voce*), ove i cristiani sono chiamati σφροδμένοι, e in *Str.* VI, 14, 110, 3 (οὐ μόνον τοίνυν ὁ πιστός, ἀλλὰ καὶ ὁ ἔθνη δικαιοσύνη κρίνεται. *E non solo il fedele, bensì anche il pagano è giustissimamente giudicato*). Clemente indica i fedeli anche con il termine Χριστιανός (cf. *Protr.* XII, 122, 4; *Paed.* I, 10, 95, 2; I, 13, 102, 3; II, 1, 10, 1; II, 1, 14, 3; II, 3, 38, 3; II, 7, 60, 5; III, 6, 1, 1; III, 6, 36, 1; III, 7, 1, 1; III, 8, 41, 3; III, 12, 1, 3; *Str.* IV, 11, 79, 3; IV, 12, 81, 3; V, 14, 98, 4-5; VI, 5, 41, 7; VI, 15, 115, 2; VI, 17, 149, 5; VII, 1, 1, 1-3; VII, 9, 54, 2-3; VII, 11, 65, 5), come in *Str.* II, 4, 18, 3: ὡς γὰρ "οἱ σοφοὶ σοφία εἰσὶ σοφοὶ καὶ οἱ νόμιμοι νόμῳ νόμιμοι," οὕτως οἱ Χριστῶ βασιλεῖ βασιλεῖς καὶ οἱ Χριστοῦ Χριστιανοί. *Come infatti "i sapienti sono sapienti per la sapienza e i giusti sono giusti per la giustizia", così anche i Cristiani di Cristo sono re per Cristo re.*

¹²⁰ Astrologia, matematica, arte magica e incantagioni, di cui i Greci si vantavano di essere maestri.

In questo stesso passo egli propone il paragone con i corvi¹²¹, che imitano le voci umane (ἀνθρωπείας ἀπομιμοῦνται φωνάς) senza capirne il significato.

I filosofi greci dunque sarebbero abili negli ornamenti retorici del discorso, οἱ περὶ τὰ κάλλη τῶν λόγων διατρίβοντες, ma non possederebbero i contenuti, prerogativa degli appartenenti alle religioni rivelate, ebraismo e cristianesimo, i "barbari". L'uso che Clemente fa del termine "barbaro" è emblematico della sua posizione polemica verso la tradizione ellenocentrica greca¹²²; inoltre, accostando questo uso alla metafora ornitologica secondo cui i filosofi greci sarebbero corvi, ἔννοϊαν οὐκ ἔχοντες οὐδ' λέγουσι πράγματος, egli ribalta la concezione, anch'essa tipicamente greca, che l'unica lingua degna di questo nome sia la greca e che gli stranieri, i *balbuzienti*, cinguettino come le rondini.

L'accezione positiva che caratterizza l'uso della nozione 'barbaro' è confermata da una ricognizione lessicografica sulla frequenza di βάρβαρος e derivati in Clemente. Molte delle 132 occorrenze presentano locuzioni dicotomiche come καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, peraltro frequenti nell'età antica. Per Clemente però il polo positivo dell'opposizione è costituito dal termine βάρβαροι, che contrappone i rappresentanti della cultura ebraico-cristiana ai filosofi della tradizione greca. Egli si annovera tra i barbari che hanno subito il saccheggio della loro sapienza da parte dei greci, e si spinge ad accusare Platone di aver tratto la verità dalle genti barbare, e di aver appreso, come gli altri Greci, la geometria dagli Egiziani, l'astronomia dai Babilonesi, gli incantesimi terapeutici dai Traci e, infine, di essere stato aiutato riguardo la vera legge e la credenza riguardo a Dio dagli stessi Ebrei¹²³.

In altri luoghi, come in *Str.* I, 29, 180, 3; VI, 4, 35, 1¹²⁴ e *Str.* VI, 17, 151, 2¹²⁵, Clemente asserisce esplicitamente di considerarsi "barbaro". La superiorità - e l'anteriorità - della cultura barbara rispetto a quella greca è dimostrata dal nostro autore anche sottolineando l'origine non greca di parecchi scrittori, filosofi ed inventori che hanno dato lustro alla grecità, come Pitagora, Antistene, Orfeo, Talete e addirittura Omero¹²⁶; l'origine ateniese di Platone è indiscutibile, ma Clemente non rinuncia a far derivare la sua filosofia da contatti con popolazioni barbariche¹²⁷. Anche le scienze che hanno giovato all'umanità sono opera di

¹²¹ Cf. pp. 49-61.

¹²² In verità comune a molte culture, compresa l'ebraica: cf. Sal 114, 1.

¹²³ Πόθεν, ὦ Πλάτων, ἀλήθειαν αἰνίττη; Πόθεν ἢ τῶν λόγων ἄφθονος χορηγία τὴν θεοσέβειαν μαντεύεται; Σοφώτερα, φησίν, τούτων βαρβάρων τὰ γένη. Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κὰν ἀποκρύπτειν ἐθέλης: γεωμετρίαν παρ' Αἰγυπτίων μανθάνεις, ἀστρονομίαν παρὰ Βαβυλωνίων, ἐπιδάς τὰς ὑγιεῖς παρὰ Θρακῶν λαμβάνεις, πολλὰ σε καὶ Ἀσσύριοι πεπαιδεύκασι, νόμους δὲ τοὺς ὅσοι ἀληθεῖς καὶ δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων (*Protr.* VI, 70, 1).

¹²⁴ ἐπήγαγεν οὖν "μάθημα χρόνῳ πολίων", κατὰ βαρβαρικόν τινα τρόπον ἀπλάστῳ καὶ οὐκ ἐκκρινεῖ χρωμένῳ ἡμῶν τῇ μεταφορᾷ. (*Il sacerdote*) parlava poi di "dottrine rese canute dal tempo", poiché noi, al modo dei barbari, usiamo la metafora in maniera semplicistica e non ben chiara. E ancora: Εὐροῖμεν δ' ἂν καὶ ἄλλο μαρτύριον εἰς βεβαίωσιν τοῦ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων τοὺς ἀρίστους τῶν φιλοσόφων παρ' ἡμῶν σφετερισμένους ὡς ἴδια ἀρχεῖν τὸ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων βαρβάρων ἀπηνθίσθαι τῶν εἰς ἐκάστην αἴρεσιν συντεινόντων τινά, μάλιστα δὲ Αἰγυπτίων τὰ τε ἄλλα καὶ τὸ περὶ τὴν μετενσωμάτωσιν τῆς ψυχῆς δόγμα. *Altra prova del fatto che i più eccellenti filosofi tolsero a noi e vantarono come propri i principî più cospicui, la possiamo trovare in ciò: anche dagli altri "barbari" essi trascelsero come fiori talune delle ipotesi d'importanza decisiva per le singole scuole, e soprattutto dagli Egiziani: fra l'altro la teoria della trasmigrazione dell'anima nei corpi.*

¹²⁵ Cf. p. 25 e ss.

¹²⁶ Cf. *Str.* I, 15, 66, 1-2.

¹²⁷ Πλάτων δὲ οὐκ ἀρνείται τὰ κάλλιστα εἰς φιλοσοφίαν παρὰ τῶν βαρβάρων ἐμπορεύεσθαι εἰς τε Αἴγυπτον ἀφικέσθαι ὁμολογεῖ: δύνασθαι γοῦν ἐν τῷ Φαίδωνί <φησι> πανταχόθεν τὸν φιλόσοφον ὠφελεῖσθαι γράφων: "πολλὴ μὲν ἢ Ἑλλάς, [ἔφη.] ὦ Κέβης, ἢ δ' ὅς, ἐν ἣ εἰσι πάμπαν ἀγαθοὶ ἄνδρες. πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη" (*Str.* I, 15, 66, 3). *Platone non nega di avere importato dai barbari le più belle concezioni filosofiche e ammette di essersi recato in Egitto. E invero nel Fedone scrive che il filosofo può trarre giovamento da ogni parte; ecco le sue parole: "Grande è la Grecia, o Cebete, - rispose lui - e vi sono uomini sotto ogni aspetto valenti; ma molte sono anche le stirpi dei barbari".*

barbari, come l'astronomia, di origine egiziana e caldea, l'aruspicina, frigia ed etrusca; l'invenzione dell'alfabeto è fenicia, la medicina viene dall'Egitto, l'arte della costruzione delle navi è libica, la lavorazione dei metalli trace¹²⁸ e così via, in un lungo elenco volto a dimostrare come i greci per secoli si siano impossessati della cultura barbarica e l'abbiano usata per raggiungere i massimi vertici di ogni scienza senza tributare i giusti onori a coloro che in verità ne erano gli artefici, e gloriandosi di invenzioni e di scienze che in realtà avevano copiato dai loro *barbari* predecessori, compresi i generi letterari e l'invenzione dei metri poetici.

Anche i primi grammatici furono barbari e non greci, come afferma in *Str.* I, 16, 79, 3¹²⁹, delineando gli albori del pensiero linguistico: egli cita Apollodoro di Cuma come il primo che introdusse la denominazione di κριτικός, e che fu chiamato per primo γραμματικός, ed Eratostene di Cirene, che scrisse due libri di grammatica, quindi un primo trattato di linguistica, scienza non ancora giunta ad una propria specifica autonomia. Clemente aggiunge poi che Prassifane fu il primo ad essere chiamato γραμματικός "come diciamo adesso", ὡς νῦν ὀνομάζομεν, costituendo ai nostri occhi una testimonianza sul fatto che nel II-III sec. d. C. chi si occupa di grammatica è già un γραμματικός, mentre prima era ancora chiamato κριτικός. In *Str.* I, 23, 153, 4¹³⁰ egli afferma che anche l'invenzione della scrittura è barbara, poiché i Greci la assunsero dai Fenici, che a loro volta l'avevano appresa dagli Ebrei, ai quali era stata trasmessa da Mosè.

- III.2.4. *Clemente conosce le lingue straniere che cita?*

Clemente vive in un'Alessandria d'Egitto cosmopolita, ed ha contatti con le popolazioni anelleniche presenti nella città, anche se non sappiamo con certezza quale grado di conoscenza abbia delle relative lingue. Nelle sue opere egli nomina le principali lingue presenti nella città, come l'egiziano, il greco e l'ebraico, ma anche quelle di altre popolazioni mediterranee, quali i Romani, gli Etruschi, i Medi, i Magi e i Persiani o i Caldei fra gli Assiri, oppure di popoli di cui ha letto le gesta, come i Druidi fra i Galli, i Samanei, i Celti, i Sarmani, i Bramani, gli Sciti, i Fenici¹³¹. Egli enumera quindi molte popolazioni, a volte narrandone le usanze o gli aneddoti più significativi, ma non sembra conoscerne la lingua; limita infatti le citazioni di parole non greche all'egiziano, all'ebraico, al frigio e a linguaggi speciali come quello della magia e delle *Lettere efesie*.

Una delle lingue - e delle etnie - più importanti ad Alessandria in quest'epoca è sicuramente quella autoctona, l'egiziana. L'egiziano antico però è già una lingua morta all'epoca di Clemente, conosciuta soltanto in alcuni circoli esoterici, e la lingua parlata correntemente è il *copto*. Clemente cita parole egiziane, e spesso ne fornisce interpretazioni,

¹²⁸ Cf. *Str.* I, 16, 74-80.

¹²⁹ Ἀπολλόδορος δὲ ὁ Κυμαῖος πρῶτος <τοῦ γραμματικοῦ ἀντι> τοῦ κριτικοῦ εἰσηγήσατο τοῦνομα καὶ γραμματικὸς προσηγορεύθη, ἔνιοι δὲ Ἐρατοσθένη τὸν Κυρηναῖόν φασιν, ἐπειδὴ ἐξέδωκεν οὗτος βιβλία δύο "γραμματικά" ἐπιγράψας. ὀνομάσθη δὲ γραμματικός, ὡς νῦν ὀνομάζομεν, πρῶτος Πραξιφάνης Διονυσοφάνους Μιτυληναῖος.

¹³⁰ Εὐπόλεμος δὲ ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων τὸν Μωσῆ φησι πρῶτον σοφὸν γενέσθαι καὶ γραμματικὴν πρῶτον τοῖς Ἰουδαίοις παραδοῦναι καὶ παρὰ Ἰουδαίων Φοίνικας παραλαβεῖν, Ἕλληνας δὲ παρὰ Φοινίκων.

¹³¹ Cf. ad esempio *Protr.* II, 38, 4; III, 42, 7; IV, 46, 2; IV, 49, 1; IV, 51, 1; V, 56, 4; V, 65, 1-3; *Paed.* I, 5, 19, 1; I, 7, 55, 2; I, 8, 65, 1; I, 10, 94, 1; II, 1, 3, 2; II, 11, 116, 2; III, 3, 23, 1; *Str.* I, 14, 65, 4; I, 15, 68, 1; I, 15, 69, 6; I, 15, 71, 1-4; I, 16, 76, 7-10; I, 21, 103, 5; I, 21, 105, 1; I, 21, 122, 1; I, 21, 127, 2; I, 21, 128, 2; I, 21, 137, 1; I, 21, 140, 5-6; I, 21, 144, 1-4; I, 22, 149, 3; I, 22, 150, 2; I, 24, 158, 4; I, 24, 162, 2-3; II, 6, 29, 3; II, 18, 93, 2; II, 22, 134, 3; III, 4, 39, 1; III, 11, 75, 3; III, 11, 76, 1; III, 18, 106, 4; IV, 3, 9, 1; IV, 8, 58, 3; IV, 22, 145, 1; V, 1, 8, 4; V, 4, 26, 5; V, 8, 55, 4; V, 12, 80, 1; VI, 3, 29, 5; VI, 3, 31, 4; VI, 3, 33, 4; VI, 15, 124, 2.

come nel caso del nome del dio Serapide, proposta sia nel *Protrettico* che negli *Stromati*¹³². Inoltre Clemente attribuisce a Filone le interpretazioni egiziane dei nomi Agar¹³³ e Mosè¹³⁴, e cita come egiziana una parola in realtà greca (ἄδυστα da α- + δύω)¹³⁵. Pare quindi potersi concludere che Clemente non abbia una conoscenza diretta di questa lingua, ma la desuma da precedenti autori o dagli ambienti sacerdotali.

La stessa considerazione vale anche per le sue conoscenze della lingua *frigia*. Egli attribuisce un'origine frigia alle *Lettere efesie*¹³⁶ e forse anche al nome della dea Artemide¹³⁷. Invece per il nome del *fuoco* si affida a Platone e per quello dell'*acqua* all'autorità di Didimo e di altri scrittori¹³⁸.

Il nostro autore pare muoversi con maggior scioltezza nel quadro delle lingue semitiche, per l'etimologia del nome di Eva¹³⁹ e del nome dell'arca¹⁴⁰, di cui fornisce una singolare interpretazione. Neanche in questo caso, però, possiamo parlare di una reale conoscenza dell'ebraico da parte di Clemente, che probabilmente legge la Bibbia nella versione dei Settanta ed ha forse qualche contatto con Ebrei: le etimologie proposte sono risolte, infatti, a partire dalla forma non ebraica ma greca, traslitterata dall'ebraico.

Per quanto riguarda l'insieme delle varietà elleniche, pur avendo presentato una chiara schematizzazione dei cinque dialetti di Grecia, Clemente non espone le differenze fonetiche e morfologiche che intercorrono tra essi, tranne che in un caso, a proposito del nome eolico delle Muse, ma è una citazione *en passant*¹⁴¹.

- III.2.5. *Clemente e i linguaggi "speciali"*

Il nostro autore mostra particolare attenzione per alcuni linguaggi settoriali come quello oracolare, e in particolare per le parole - anche straniere - utilizzate in ambito magico, come le *Lettere efesie*, o per le parole barbare, presumibilmente frigie, che fanno parte di indovinelli infantili o cantilene sacrificali.

Gli Ἐφέσια γράμματα erano formule costituite da coppie lessicali oppostive, le più famose delle quali erano iscritte sul piedistallo di una statua di Artemide ad Efeso ed impiegate come antidoti contro gli spiriti maligni, recitate o incise su talismani¹⁴² e sistemate generalmente in modo da farne un esametro, il verso degli oracoli. Esse prendevano, probabilmente, la propria forza apotropaica anche dal processo di lessicalizzazione che inevitabilmente subivano, dovuto alla perdita della semantica originaria, e dall'acquisto di una patina di "formula incomprensibile", magica ed efficace.

Le *Lettere efesie* testimoniano un uso particolare e magico della lingua¹⁴³, ma secondo Clemente esse erano di origine frigia, e perciò "barbarica" (*Str.* I, 15, 73, 1), ed i Greci le

¹³² Cf. p. 66 e ss.

¹³³ Cf. p. 75 e ss.

¹³⁴ Cf. p. 79.

¹³⁵ *Str.* V, 4, 19, 3.

¹³⁶ Cf. pp. 69.

¹³⁷ Cf. p. 83.

¹³⁸ Cf. pp. 32 e ss.

¹³⁹ Cf. pp. 79 e ss.

¹⁴⁰ Cf. pp. 85-86.

¹⁴¹ Ὁ δὲ Μάκαρ Λεσβίων μὲν ἐβασίλευεν, διεφέρετο δὲ αἰεὶ πρὸς τὴν γυναῖκα, ἠγανάκτει δὲ ἡ Μεγακλῶ ὑπὲρ τῆς μητρός: τί δ' οὐκ ἔμελλε; Καὶ Μυσᾶς θεραπαινίδας ταύτας τοσαύτας τὸν ἀριθμὸν ὠνεῖται καὶ καλεῖ Μοΐσας κατὰ τὴν διάλεκτον τὴν Αἰολέων (*Protr.* II, 31, 2). *Macar era re dei Lesbi, contrastava sempre con la moglie e Megaclo era preoccupata per sua madre. Che cosa non sarebbe stata disposta a fare? Compra perfino queste servette misie (tante di numero quante sono le Muse) e le chiama "Moisai" in dialetto eolico.*

¹⁴² Cf. Martino 1998:74.

¹⁴³ Plut., *Quaest. conv.* 706 E: ὥσπερ γὰρ οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν, οὕτως ἡμεῖς ἐν τοῖς τοιοῦτοις τερετίσμασι καὶ σκιρτήμασι "μανίαις

usarono per esprimersi attraverso simboli ed enigmi¹⁴⁴. Egli cita le stesse formule efesie che compaiono in Esichio¹⁴⁵, *Askion*, *Kataskion*, *Lix*, *Tetrax*, *Damnameneus* ed *Aisia*.

Καὶ τί μοι περὶ τοὺς βαρβάρους ἐνδιατρίβειν, ἐξὸν αὐτοὺς τοὺς Ἑλληνας σφόδρα τῇ ἐπικρύψει κεχρημένους παραστήσαι; Ἀνδροκύδης γοῦν ὁ Πυθαγορικὸς τὰ Ἐφέσια καλούμενα γράμματα ἐν πολλοῖς δὴ πολυθρύλητα ὄντα συμβόλων ἔχειν φησὶ τάξιν σημαίνειν δὲ Ἄσκιον μὲν τὸ σκότος, μὴ γὰρ ἔχειν τοῦτο σκιάν: φῶς δὲ Κατάσκιον, ἐπεὶ καταυγάζει τὴν σκιάν: Λίξ τέ ἐστιν ἡ γῆ κατὰ ἀρχαίαν ἐπωνυμίαν καὶ Τετράξ ὁ ἐνιαυτὸς διὰ τὰς ὥρας, Δαμναμενεὺς δὲ ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων, τὰ Αἰσιά τε ἡ ἀληθοῦς φωνή (*Str.* V, 8, 45, 1-3).

Ma a che pro indugiarmi attorno ai "barbari"¹⁴⁶, quando posso dimostrare che i Greci stessi fecero copioso uso del linguaggio nascosto? Ad es. il pitagorico Androcide¹⁴⁷ afferma che le cosiddette "lettere efesie", di cui tanti parlano, avevano valore di simboli. Askion significava la tenebra, perché la tenebra non fa ombra; Kataskion invece la luce, perché illumina l'ombra. E Lix sarebbe la terra, secondo un'antica denominazione; Tetrax l'anno, per via delle stagioni; Damnameneus il sole, che doma; Aisia, la voce della verità.

Non conosciamo la fonte di Clemente per la padronanza delle *Lettere efesie*, anche perché l'opera che egli cita di Androcide è andata perduta, ma il loro uso come formula apotropaica era molto antico, come testimonia un'iscrizione cretese¹⁴⁸ su una lamina plumbea, proveniente dall'antica città di Falasarna, che doveva essere usata come amuleto e che risale al IV sec. a. C: essa presenta tutti e sei i termini citati da Clemente e classificati da Esichio s.v. Ἐφέσια γράμματα.

L'interesse di Clemente per le formule efesie è tale che ne fornisce interpretazioni allegoriche o tenta di etimologizzarle:

- Αἴσια

Τὰ Αἴσια, "*cose equilibrate, convenienti*", neutro plurale di αἴσιος, 'giusto, esatto'. Espressione frequente nel vocabolario oracolare, nell'accezione di 'favorevole, propizio'; come formula magica¹⁴⁹ è certo connessa con l'epiteto Αἴσια della Moira, personificazione del destino. Clemente¹⁵⁰ afferma che Αἴσια ha valore di "voce della verità" (ἡ ἀληθοῦς φωνή).

τ' ἀλααῖς τ' ὀρινόμενοι ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ" τῶν ἱερῶν καὶ σεμνῶν ἐκείνων γραμμάτων ἀναμνησκόμενοι καὶ παραβάλλοντες ῥῥῶδες καὶ ποιήματα καὶ λόγους κενοὺς οὐκ ἐκπλαγησόμεθα παντάπασιν ὑπὸ τούτων οὐδὲ πλαγίους παραδώσομεν εαυτοὺς ὥσπερ ὑπὸ ρεύματος λείου φέρεσθαι."

¹⁴⁴ Cf. *Str.* V, 8, 45, 1-2.

¹⁴⁵ Hesych., s. v. <Ἐφέσια γράμματα>: ἦν μὲν πάλαι <ς>, ὕστερον δὲ προσέθεσάν τινες ἀπατεῶνες καὶ ἄλλα. Φασὶ δὲ τῶν πρώτων τὰ ὀνόματα τάδε: ἄσκιον, κατάσκιον, λίξ, τετράξ, δαμναμενεὺς, αἴσιον. Δηλοῖ δὲ τὸ μὲν <ἄσκιον> σκότος, τὸ δὲ <κατάσκιον> φῶς, τὸ δὲ <λίξ> <γῆ, <τετράξ> δὲ ἐνιαυτός, <δαμναμενεὺς> δὲ ἥλιος, <αἴσιον> δὲ ἀληθές. Ταῦτα οὖν ἱερά ἐστι καὶ ἅγια.

¹⁴⁶ *E non solo i più istruiti fra gli Egiziani, ma inoltre anche tutti gli altri barbari, versati nello studio della sapienza, coltivarono con zelo il genere simbolico*" (*Str.* V, 8, 44, 1).

¹⁴⁷ Filosofo e medico pitagorico, di cui non si è conservata l'opera: Ἀνδροκύδης δὲ ὁ Πυθαγορικὸς ὁ Περὶ τῶν συμβόλων γράψας (*Pythag.*, 14, 8 D.-K.). L'opera sui simboli è ricordata anche da Giamblico: τὰ ὑπὸ Ἀνδροκύδου ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων ἱστορούμενα (*De vit. Pyth.*, 28, 145, 3).

¹⁴⁸ Cf. *ICr.*, 2, 19, 7, 10, pp. 223-225.

¹⁴⁹ Cf. Chantraine 1968:39, s.v. αἴσια.

¹⁵⁰ Cf. *Str.* V, 8, 45, 2.

- Ἄσκιον Κατάσκιον

La creazione di vocaboli nuovi e l'assegnazione di speciali significati a voci greche conferisce un'aura di mistero al linguaggio magico-oracolare, e l'ambiente culturale in cui Clemente si muove vede la proliferazione di sette gnostiche¹⁵¹. Esse arricchiscono il proprio vocabolario formulare mediante concrezioni di sintagmi, sul modello di *abracadabra*, come i cosiddetti ὑπέρογκοι λόγοι, i *nomi grandissimi*, ad esempio *Kaulakau*, l'uomo superiore, e *Saulasau*, l'uomo mortale. In realtà questi due epiteti sono personalizzazioni di sintagmi allitteranti tratti da un versetto di Isaia¹⁵²: *σαν lā-ṣān, qan lā-qān*, 'precepto su precepto', 'norma su norma'¹⁵³. Clemente afferma che *Aski* significa "la tenebra" (τὸ σκότος), perché la tenebra non fa ombra; *Kataski* invece "la luce" (φῶς), perché illumina l'ombra (καταυγάζει τὴν σκιάν), secondo il classico metodo etimologico del tipo *lucus a non lucendo*. Egli adopera inoltre la parola ἄσκιον nel suo significato di 'senza ombre', riferendola anche alla luce della verità (τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας φῶς ἀληθές, ἄσκιον¹⁵⁴).

- Δαμναμενεὺς

Δαμναμενεὺς è il nome di uno dei Dattili Idei¹⁵⁵, inventori, secondo Clemente¹⁵⁶, delle *Lettere efesie*, ma è anche il nome mitologico del figlio del dio Poseidone. Posto in connessione con la forma δάμνημι da δαμάζω, secondo Clemente divenne, presso i pitagorici, un epiteto di Apollo, inteso come il dio del sole, il *dominatore*¹⁵⁷.

- Λίξ

Il termine è considerato da Clemente¹⁵⁸ la denominazione antica (ἀρχαία ἐπωνυμία) della terra (ἡ γῆ).

L'espressione ἀρχαία ἐπωνυμία farebbe immaginare in Clemente una certa consapevolezza del mutamento linguistico nel tempo ed attesterebbe che l'uso di questo epiteto per designare la terra è desueto nel linguaggio comune del II sec. d. C. Quanto al significato, Clemente sembra conoscere la stessa tradizione che sottende al primo dei due *interpretamenta* di Esichio¹⁵⁹:

<λίξ>: πλάγιος. καὶ λίθος πλατύς,

¹⁵¹ L'intento del nostro autore di delineare la figura del "perfetto gnostico" è in linea con la sua polemica contro queste sette eretiche.

¹⁵² Is 28, 10.

¹⁵³ Cf. Martino 1998:75-76.

¹⁵⁴ Cf. *Str.* VI, 16, 138, 2 e *Qds* 42, 16.

¹⁵⁵ Κέλμις τε αὖ καὶ Δαμναμενεὺς οἱ τῶν Ἰδαίων δάκτυλοι πρῶτοι σίδηρον εἶδρον ἐν Κύπρῳ (*Str.* I, 16, 75, 4). *Kelmis e Damnameneo, Dattili Idei, trovarono per primi il ferro in Cipro*.

¹⁵⁶ τινὲς δὲ μυθικώτερον τῶν Ἰδαίων καλουμένων δακτύλων σοφούς τινας πρώτους γενέσθαι λέγουσιν, εἰς οὓς ἢ τε τῶν Ἐφεσίων λεγομένων γραμμάτων καὶ ἢ τῶν κατὰ μουσικὴν εὗρεσις ῥυθμῶν ἀναφέρεται: δι' ἣν αἰτίαν οἱ παρὰ τοῖς μουσικοῖς δάκτυλοι τὴν προσηγορίαν εἰλήφασιν. Φρύγες δὲ ἦσαν καὶ βάρβαροι οἱ Ἰδαῖοι δάκτυλοι (*Str.* I, 15, 73, 1). *Alcuni poi, un po' fantasticamente, dicono che i primi sapienti vissero fra i così detti Dattili Idei, cui si riporta l'invenzione sia delle lettere dette Efesie sia dei ritmi musicali: motivo per cui i dattili metrici avrebbero ricevuto la loro denominazione. Ora i Dattili Idei erano frigi barbari*.

¹⁵⁷ Cf. *Str.* V, 8, 45, 2.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Hesych. s.v. Λίξ. Il secondo *interpretamentum* esichiano è <λίξ>: πνευμονία, νόσος.

che rimanda chiaramente alla designazione di una superficie piatta (πλάγιος) e ampia (πλατύς).

La spiegazione metonimica che troviamo in Clemente si inquadra coerentemente nel suo metodo etimologico allegorizzante¹⁶⁰.

- Τετράξι

La semantica 'anno' di questa parola è ricondotta da Clemente, grazie all'assonanza con la base numerica τετράς 'quarto', al numero di stagioni che compongono l'anno¹⁶¹. In realtà il termine è connesso piuttosto con Τέτραξι, τέτραγος, nome di un uccello semiconosciuto che poteva avere valore magico¹⁶², come lascerebbe intendere anche l'interpretazione delle linee 11-15 dell'iscrizione proveniente da Falasarna¹⁶³.

Clemente è incuriosito da altri termini formulari che sembrano provenire da un linguaggio primitivo e perciò magico, che viene a volte ricondotto ad origini frigie, e come per le *Lettere efesie* prova a fornirne interpretazioni ed etimologie:

- βέδν

Sull'origine e sul significato di questo termine, il passo di Clemente ha provocato una vivace discussione scientifica¹⁶⁴, anche a causa della paretimologia proposta, in connessione con βιόδωρος. È senz'altro utile considerare il contesto in cui il nostro autore inserisce tali vocaboli "stranieri", che è una dissertazione sull'utilità di conoscere il senso simbolico di alcuni termini impiegati sia dai libri sacri del cristianesimo sia dagli autori pagani¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Cf. III.4.6. *L'etimologia*.

¹⁶¹ Cf. *Str.* V, 8, 45, 2.

¹⁶² Cf. Chantraine 1968:1110; Liddell-Scott 1968:1781.

¹⁶³ Cf. p. 28-29.

¹⁶⁴ Tomascheck (1893, s.v. βέδν) pensa ad un nome frigio dell'acqua, portando a testimonianza i toponimi traci e frigi Βέδνς ("acqua"), Βεδύ-σιρος ("fosso d'acqua") ed Έδεσσα ("città sull'acqua"). Kretschmer (1896:239, n. 1) è d'accordo con Tomascheck, ma entrambi ignorano l'uso, citato da Clemente, di βέδν nell'accezione di 'aria' presso Filillio e Neante di Cizico. La lacuna è stata colmata da Detschew (1928:280-285), il quale sostiene che il significato di 'acqua' citato da Clemente sarebbe in realtà metaforico, e che l'accezione originale sia 'fonte, fiume, acqua corrente', per cui si dovrebbe tradurre il verso orfico con "e la fonte (βέδν) delle Ninfe fa sgorgare l'acqua limpida", poiché altrimenti l'apposizione 'limpida acqua' sarebbe pleonastica; inoltre traduce l'uso della parola nei versi di Filillio con 'acqua corrente' e non con 'aria', sulla scorta di un presunto uso legato all'acqua e non all'aria dei termini σωτήριον e θεολωμένον e della presenza, ritenuta superflua, dell'articolo τὸ dinanzi a τὸν ἄερα, che lo ha fatto giungere alla conclusione che l'intera sequenza τὸ τὸν ἄερα ἔλκειν καθαρὸν sia frutto di una corruzione nella tradizione del testo di Clemente, il quale avrebbe in realtà scritto τὸ ναερὸν ἔλκειν καθαρὸν, *bere, attingere all'acqua corrente pura*. Detschew ritiene inoltre che i sacerdoti macedoni invocassero la 'acqua' per se stessi e per i loro bambini, piuttosto che la 'aria'; in effetti Her., *Hist.* VIII, 138, riferisce una tradizione secondo la quale i Macedoni facevano sacrifici ad un certo fiume, che aveva salvato il fondatore della loro dinastia regale (Legrand 1932-1954). Tutte queste posizioni sono state ampiamente ed esaurientemente confutate da Kalléris 1954:247-254.

¹⁶⁵ Ἀλλὰ καὶ οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιηταὶ δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι, τὸν Ὀρφέα λέγω, τὸν Λίνον, τὸν Μουσαῖον, τὸν Ὀμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ταύτη σοφοῦς. παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία: ὄνειροί τε καὶ σύμβολα ἀφανέστερα πάντα τοῖς ἀνθρώποις οὐ φθόνῳ (οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῆ νοεῖν τὸν θεόν), ἀλλ' ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἔννοιαν ἢ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὐρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδράμῃ (*Str.* V, 4, 24, 1-2). *Anche i poeti che hanno imparato la scienza divina da questi profeti fanno molte volte filosofia per coperti sottosensi: alludo ad Orfeo, Lino, Museo, Omero ed Esiodo e a quanti ebbero questa sapienza. E il fascino della*

Ναὶ μὴν ἡ στοιχειωτικὴ τῶν παίδων διδασκαλία τὴν τῶν τεττάρων στοιχείων περιείληφεν ἑρμηνείαν. <βέδου> μὲν γὰρ τοὺς Φρύγας τὸ ὕδωρ φησὶ καλεῖν, καθὰ καὶ Ὀρφεύς: καὶ βέδου νυμφῶν καταλείβεται ἀγλαὸν ὕδωρ. ἀλλὰ καὶ ὁ θύτης Δίων ὁμοίως φαίνεται γράφων: "καὶ βέδου λαβῶν κατὰ χειρῶν καταχέου καὶ ἐπὶ τὴν ἱεροσκοπίην τρέπου." ἔμπαλιν δὲ ὁ κωμικὸς Φιλύλλιος βέδου τὸν ἀέρα βιόδωρον ὄντα διὰ τούτων γινώσκει: ἔλκειν τὸ βέδου σωτήριον προσεύχομαι, ὅπερ μέγιστόν ἐστιν ὑγιείας μέρος, τὸ τὸν ἀέρα ἔλκειν καθαρὸν, οὐ τεθολωμένον. συνομόλογος τῆς τοιαύτης δόξης καὶ ὁ Κυζικηνὸς Νεάνθης γράφων τοὺς Μακεδόνων ἱερεῖς ἐν ταῖς κατευχαῖς βέδου κατακαλεῖν ἴλεω αὐτοῖς τε καὶ τοῖς τέκνοις, ὅπερ ἑρμηνεύουσιν ἀέρα (*Str.* V, 8, 46, 3-48).

*Anche l'insegnamento elementare dei bambini comprende l'interpretazione dei quattro elementi*¹⁶⁶. [Didimo] dice, ad es., che i Frigi chiamavano l'acqua "bedu". Così anche Orfeo: "E "bedu" sgorga, limpida acqua delle ninfe". Del resto ci risulta che anche il sacerdote Dione scrive similmente: "Prendi bedu, versala sulle mani e volgiti all'osservazione delle vittime". Viceversa il comico Filillio intende nel seguente passo "bedu" come l'aria, datrice di vita: "Prego di poter aspirare bedu salutare, il che è parte essenziale della salute: aspirare aria pura, non intorbidata!". Concorda con questa opinione anche Neante di Cizico, là dove scrive che i sacerdoti macedoni implorano nelle preghiere che "bedu" sia clemente a loro e ai loro figli: e interpretano il termine come aria¹⁶⁷.

Clemente cita termini che simboleggiano i quattro elementi naturali, l'acqua, l'aria, la terra ed il fuoco, e afferma che il loro apprendimento faccia parte dell'educazione dei bambini. Il fatto che poco più oltre egli citi, da Filillio e Neante di Cizico, un uso opposto per βέδου, non più 'acqua', ma 'aria', non deve apparire bizzarro ma rientra perfettamente nel piano argomentativo, poiché ciascuno dei termini può simboleggiare, secondo la sua testimonianza, questo o quell'elemento, a seconda del luogo geografico o della setta che lo utilizzi nei propri riti. Egli narra inoltre che questa parola era utilizzata in tempi antichi anche in colonie del tutto greche, e quindi non esclusivamente frigie o barbare, come nel caso di Mileto¹⁶⁸.

Clemente è testimone di un uso magico della lingua, per il quale parole come βέδου possono simboleggiare sia un elemento sia l'altro, perché spogliate della propria semantica normale in favore di una del tutto rituale e finalizzata alla cerimonia che si sta compiendo. L'origine frigia del termine, inoltre, è tutta da verificare, perché potrebbe derivare dalla sua "orficità", considerando che la leggenda orfica conteneva degli elementi che legavano il fondatore o la dottrina stessa dell'orfismo con la Tracia, la Frigia e la Macedonia, ma anche

poesia servì loro da schermo, di fronte alla gente; e sogni e simboli sono tutti alquanto oscuri per gli uomini, non già a motivo di invidia (non si può concepire Dio soggetto a passioni), ma perchè la ricerca, penetrando nell'interpretazione delle immagini, riesca al ritrovamento della verità.

¹⁶⁶ Il gioco sul doppio senso di στοιχεῖον, lettera ed elemento naturale, è molto frequente.

¹⁶⁷ Non possediamo altre fonti circa il verso orfico, così come non conosciamo altri autori che citino il sacerdote Dione: il verso riportato da Clemente doveva probabilmente far parte di un trattato di ἱεροσκοπία, l'arte divinatoria di trarre oracoli dall'osservazione delle viscere delle vittime sacrificali. Quanto a Filillio, comico ateniese del IV secolo a. C., egli fece probabilmente pronunciare il verso qui citato dal membro di una setta della Grecia settentrionale, poiché indica l'aria con una parola trace o frigia. L'attribuzione dell'opinione di Neante di Cizico è dubbia perchè ci sono due Neante, omonimi, nati a distanza di un secolo, di cui il primo fu allievo di un discepolo di Isocrate, Filisco di Mileto, e l'altro fu l'autore di una *Storia di Attalo* e mostrò grande interesse per la setta pitagorica, come testimoniano Diogene Laerzio, Porfirio e Giamblico.

¹⁶⁸ *Str.* V, 8, 48, 4-6.

con la Grecia *tout court*¹⁶⁹. Non si può quindi ragionevolmente affermarne l'origine frigia sulla scorta delle affermazioni di Clemente, perché egli stesso ne testimonia un uso simbolico da parte delle religioni pagane in cerimonie mistiche che avvenivano tanto in Macedonia quanto ad Atene, Mileto o altrove.

- δρώψ 'uomo'

Clemente spiega questo vocabolo¹⁷⁰ con l'espressione ὁ λόγος ὁ δραστήριος, *il Logos efficace*, collegato al verbo δράω 'fare, effettuare', e lo riconduce all'interpretazione cristiana citando Efes 4, 13, per cui il Logos porta l'uomo alla maturità di vita attraverso il ragionamento permeato dalla fede¹⁷¹. Le parole dell'apostolo indicano il limite di perfezione cui l'uomo può giungere nella vita presente.

Esichio glossa δρώψ con ἄνθρωπος: nell'edizione danese¹⁷² il termine è qualificato come "*vox a grammaticis inventa*", nonostante esso sia stato a lungo normalmente utilizzato. Tale posizione è forse eccessivamente severa, poiché il termine δρώψ non è un *hapax*. Si trova in Clemente insieme ad altre parole rare, ma anche, successivamente, in Johannes Grammaticus, che cita la forma eolica perispomena δρώψ¹⁷³; inoltre esisteva un cospicuo gruppo di antroponimi con la radice Δρωπ-, che era diffuso in tutti i dialetti greci¹⁷⁴.

Non sappiamo se Clemente fosse a conoscenza di questo simbolismo, ma se così fosse potrebbe aver voluto intendere come l'uomo abbia il dovere di compiere la via della sua formazione "gnostica", per giungere alla conoscenza e alla vita eterna, attraverso le proprie capacità e l'aiuto della fede nel Logos.

- ζᾶψ 'turbine, burrasca'

La prima delle interpretazioni proposte, riguardo a questa parola, è costruita con lo stesso metodo etimologico usato da Clemente in rapporto alle etimologie di tipo platonico basate sulle analogie sonore, come appunto ζᾶψ per l'assonanza con ζέσις, *l'ebollizione*, anche se il confronto con le testimonianze di vari poeti fa prevalere una seconda ipotesi, legata al rapporto con l'acqua¹⁷⁵.

Nella poesia alessandrina il termine ζᾶψ indicava un vortice, una burrasca, e forse può essere messo in relazione con ζάλη 'tempesta' e λαῖλαψ 'uragano', anche se l'etimologia rimane oscura.

- κναξζβιχ

Clemente propone qui un'interpretazione della parola κναξζβιχ attraverso il solito metodo "enigmistico", come fusione¹⁷⁶ dei due verbi κναίειν e διαφθείρειν, rispettivamente 'grattare' e 'consumare', intendendo forse una malattia che porta al consumarsi per il prurito, anche se non si capisce bene il rapporto tra il secondo membro di questo presunto composto e il verbo διαφθείρειν¹⁷⁷. Peraltro cita un verso del tragediografo Tespi, sua probabile fonte, che propone un'altra interpretazione, avvalorata poi anche da una glossa di Esichio, presso cui s.v. κνάξ troviamo γάλα λευκόν.

¹⁶⁹ Cf. Kalléris 1954:129-130.

¹⁷⁰ L'etimologia è incerta. Sull'interpretazione più probabile (*nr-ōps 'dal volto d'uomo'), cf. DELL:300.

¹⁷¹ Cf. *Str.* V, 8, 48, 9.

¹⁷² Latte 1953:20a.

¹⁷³ Cf. Hoffmann 1897-98: III, 219 e 369.

¹⁷⁴ Cf. Bechtel 1917:477 e Masson 1987:257.

¹⁷⁵ Cf. *Str.* V, 8, 47, 2.

¹⁷⁶ Quella del vocabolo adottato qui, παραγωγή, nel senso di *derivazione*, è anche l'accezione usata da Apollonio Discolo.

¹⁷⁷ Cf. *Str.* V, 8, 46, 6.

- μάρπτε, σφίγξ, κλώψ, ζβυχθηδόν

Clemente spiega un indovinello diffuso tra i bambini (ὑπογραμμός παιδικός) della sua epoca sempre attraverso la chiave allegorica cristianizzante¹⁷⁸. La salvezza eterna si ottiene dunque con il comprendere (μάρπτω) ma anche con la fatica (ζβυχθηδόν, parola oscura che comincia con una sequenza, ζβυχ, apparentemente presente nel secondo membro di κναξζβιχ) e con la violenza, concetto espresso da Mt 11, 12.

La σφίγξ rappresenta qui l'armonia del mondo¹⁷⁹ e κλώψ, messo in relazione con κλέπτης, ladro, e quindi con 1 Ts 5, 2¹⁸⁰ e 2 Pt 3, 10¹⁸¹, indica la gnosi del Signore che non è nota ma va ricercata con la fede e con l'impegno, la fatica e l'interpretazione.

- πλῆκτρον 'pletto'

La simbologia che Clemente attribuisce a Cleante¹⁸² è caratteristica dei procedimenti etimologici stoici amati e imitati dal Padre alessandrino, i quali tentavano di ritrovare, manipolando i significanti a seconda delle omofonie, l'accordo originario tra parole ed oggetti designati, in una visione del linguaggio come funzione mimetica del reale. La Stoà trovava nei teonimi e negli epiteti divini materiale particolarmente fecondo per unire lo studio del lessico e della sua verosimiglianza alla logica della religione tradizionale. Sulla scorta di Cleante, ma anche di influenze pitagoriche¹⁸³, Clemente ritiene che il πλῆκτρον indichi il sole, perché figgendo i raggi sul mondo, lo percuote (πλήσων τὸν κόσμον)¹⁸⁴.

- σφίγξ 'sfinge'

Clemente cita una prima interpretazione etimologica del vocabolo, come ciò che "lega insieme" tutte le cose (ἡ τῶν ὄλων σύνδεσις) e la attribuisce al poeta Arato, ritenendola però erronea e proponendone un'altra che ha origini stoiche¹⁸⁵ e che desume da un frammento di Empedocle: in realtà la dottrina stoica non faceva riferimento al verbo σφίγγω, 'stringere, contenere', ma era l'interpretazione più comune per la parola *Sfinge* in Grecia, dovuta probabilmente ad un'etimologia popolare¹⁸⁶. In realtà la forma originaria doveva essere Σφίξ, -ικός ο Φίξ, -ικός, prestito probabilmente egiziano.

I contatti tra il mondo greco e l'Egitto erano in verità iniziati già in epoca micenea e continuati per più di un millennio, prima che la dinastia tolemaica si installasse sul trono, e non sembrano esserci ragioni per cui l'invasione dorica li abbia interrotti. Essi erano anzi divenuti ancora più intensi nel periodo del massimo splendore della classicità greca: questo sostrato di mutui scambi commerciali e culturali non sorprende allorché ci si accorga che un buon numero di parole egiziane sono state incorporate nella lingua greca, anche se sovente la derivazione non è trasparente, a causa delle differenze nella struttura fonetica delle due lingue, l'inadeguatezza dell'alfabeto greco nella rappresentazione della gamma completa dei suoni delle lingue camito-semitiche e anche di una certa mancanza di sensibilità dell'orecchio greco per alcune tipiche aspirate, gutturali e sibilanti¹⁸⁷.

¹⁷⁸ Cf. *Str.* V, 8, 49, 1-2.

¹⁷⁹ Cf. più oltre.

¹⁸⁰ *Infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore.*

¹⁸¹ *Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta.*

¹⁸² Ma già presente in Schitino di Ceo, che aveva messo in versi l'opera di Eraclito e che è citato da Plutarco sempre a proposito del pletto e del sole (*De Pyth. orac.*, 16, 402 A B).

¹⁸³ Cf. Isnardi Parente 1989: 29 e ss e 236-237.

¹⁸⁴ Cf. *Str.* V, 8, 47, 6.

¹⁸⁵ Cf. Crisyp. in von Arnim II, fr. 447. Cf. anche Isnardi Parente 1989: 844.

¹⁸⁶ Cf. *Str.* V, 8, 48, 2-3.

¹⁸⁷ Cf. Mc Gready 1968:248.

Nel caso di σφίγγξ, la derivazione dal verbo σφίγγω è la più comune, ma ne è stata proposta anche un'altra in connessione con l'egiziano *shespankh*¹⁸⁸, "immagine vivente".

- φλεγμὸν

Clemente termina la citazione del tragico Tespi con un altro vocabolo magico-sacrale¹⁸⁹, che interpreta insieme ai precedenti coniugando come sempre formule fantasiose della grecoità arcaica e pagana alla sua interpretazione cristiana, riuscendo anzi a ravvisare nei versi proposti i simboli neotestamentari della vita eterna, come il latte¹⁹⁰, la vigna¹⁹¹ ed il sangue¹⁹²: essi sono designazioni del Logos, simbolo del nutrimento di coloro che vogliono raggiungere la perfezione¹⁹³. Anche nel *Pedagogo* la speranza è il *sangue* della fede, mentre nel *Quis dives salvetur* la vigna è associata alla vita eterna e ultraterrena.

- χθὼν 'terra'

La nota parola greca, che indica propriamente la superficie terrestre e per metonimia la Terra stessa, viene inserita qui da Clemente nel contesto di termini simbolici ed allegorici, a volte usati come magici. L'etimologia che egli propone è in linea con la sua maniera quasi "anagrammante":

<χθὼν> δὲ ἡ γῆ εἰς μέγεθος κεχυμένη (*Str.* V, 8, 47, 6).

"*Chton*" è la terra espansa in ampiezza.

Χθὼν sarebbe quindi il risultato della crasi tra μέγεθος e κεχυμένη, secondo la dottrina platonica dell' ὄνομα «διδασκαλικὸν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας». Non possiamo tuttavia escludere che l'autore abbia intravisto (magari tramite forme come ἐχύθην, etc.) un rapporto etimologico tra l'enigmatico nome della terra e il verbo χέω 'versare', detto specialmente di metalli fusi. Suggestiva è la circostanza che la radice ie. ḡheṷ- 'versare' appaia in latino in *fundo* 'versare' con un ampliamento in dentale (*ḡheṷd-). Cf. Rix 2001:179. Certo è che la dottrina del mondo come *fusio* della natura è attribuita a Crisippo, stando a quanto dice Cicerone in *De natura deorum* II, 115 e I, 15, 39: "Chrysippus ipsum mundum deum dicit esse et eius animi *fusionem* (=χύσιν) universam".

¹⁸⁸ Cf. Posener 1970.

¹⁸⁹ Glossato da Hesych. come τὸ αἶμα.

¹⁹⁰ Cf. 1 Cor. 3, 2: *Vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido, perchè non ne eravate capaci.*

¹⁹¹ Gv 15, 1.4.5: *Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo.*

¹⁹² Gv 6, 53-56: *In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perchè la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui.*

¹⁹³ Cf. *Str.* V, 8, 48, 7-9.

III.3. La teoria della conoscenza

• III.3.1. La πίστις

L'introduzione di questa nozione in ambito gnoseologico non è una novità del linguaggio clementino, che trova a questo proposito illustri predecessori¹⁹⁴. È utile però rilevare che, pur in definizioni forse assodate, egli introduce un forte elemento di nuova caratterizzazione:

πίστις δέ, ἦν διαβάλλουσι κενὴν καὶ βάρβαρον νομίζοντες "Ἕλληνες, **πρόληψις ἐκούσιός** ἐστι, **θεοσεβείας συγκατάθεσις**, "ἐλπυζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων," κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον: "ταύτη γάρ" μάλιστα "ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι: χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατόν ἐστιν εὐαρεστήσαι θεῷ." ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἐννοητικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν, ὡσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν. εἰ μὲν οὖν προαίρεσις ἐστιν, ὀρεκτικὴ τινος οὐσα, ἡ ὄρεξις νῦν διανοητικὴ, ἐπεὶ δὲ πράξεως ἀρχὴ ἢ προαίρεσις, πίστις εὐρίσκεται ἀρχὴ [γάρ] πράξεως, θεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως, προαποδεικνύντος τινὸς αὐτῷ διὰ τῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν. ἐθελοντὴν δὲ συνέπεσθαι τῷ συμφέροντι συνέσεως ἀρχή. μεγάλην γοῦν εἰς γνώσιν ῥοπήν ἀπερίσπαστος παρέχει προαίρεσις. αὐτίκα **ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται** θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη (*Str.* II, 2, 8, 4 - 9, 3).

*La fede, che certi Greci calunniano giudicandola vuota e barbara, è una **volontaria prolessi**, un **assenso religioso**, "sostanza di cose sperate, argomento di cose che non si vedono", secondo il divino apostolo¹⁹⁵. Poiché soprattutto per essa "gli antichi ricevettero una testimonianza. E senza fede è impossibile piacere a Dio"¹⁹⁶. Altri definirono la fede un assenso che ci unisce ad una realtà invisibile, proprio come la dimostrazione vale l'assenso dato con chiarezza razionale ad una realtà che si ignorava. Ora se la fede è una scelta, in quanto tende verso qualcosa (e la tensione è di natura intellettuale), e se d'altra parte la scelta è principio dell'azione, se ne trae che la fede è principio a sua volta dell'azione, fondamento di una scelta cosciente: come se uno anticipatamente procurasse ad esso la dimostrazione mediante la fede. Seguire poi ciò che è utile è principio di intelligenza. Comunque una scelta ferma procura un grande contributo alla gnosi. E così **l'esercizio della fede diventa scienza, basata su fondamento sicuro.***

Clemente presenta una duplice definizione di πίστις: essa è πρόληψις ἐκούσιος, *volontaria prolessi*, ma anche θεοσεβεία συγκατάθεσις, *assenso religioso*.

Il termine *prolessi* è di derivazione stoica¹⁹⁷, e fa parte del vocabolario utilizzato per descrivere il processo gnoseologico attraverso il quale si giunge alla μάθησις. La *prolessi* stoica ha carattere fortemente innatistico, è un'*anticipazione*, una *pre-nozione* mentale. In Clemente ha quasi la stessa connotazione, ma egli introduce una nuova, fondamentale

¹⁹⁴ Un *excursus* sulla presenza della πίστις nel pensiero greco si trova in Rizzerio 1985-1986:149-155. Riassumendo, in Platone era equiparabile alla δόξα, l'opinione priva di fondamento empirico e cognitivo, mentre in Aristotele diventa un *criterio di verità* e cioè la certezza raggiunta dopo le prove dimostrative, ma anche la fede nei principi primi. Per gli Stoici essa è una *salda comprensione* sotto il profilo morale: per l'accezione cognitiva essi adoperano il vocabolo συγκατάθεσις, utilizzato peraltro anche da Clemente.

¹⁹⁵ Eb, 11, 1-2.

¹⁹⁶ Ibidem, 11, 6.

¹⁹⁷ In realtà il termine πρόληψις è di origine epicurea, ma Crisippo lo aveva mutuato per indicare quelle formazioni mentali che fino ad allora erano state chiamate κοινὰ ἔννοιαι, 'nozioni comuni', pur arricchendole, presumibilmente, di nuove connotazioni; la πρόληψις consta anche di un elemento didascalico, di un insegnamento derivato da esperienze ripetute. Egli la definisce come una nozione ingenita che gli uomini possiedono grazie al λόγος innato (Crisypp. in Diog. Laer. 7, 54).

determinazione, quella della *volontarietà*, che è indispensabile al raggiungimento della piena μάθησις, perché ravviva la scintilla colta nel reale e la trasforma in gnosi perfetta con l'aiuto del *desiderio* di dottrina¹⁹⁸. Senza μάθησις, dunque senza volontà di apprendimento e applicazione dell'intelligenza, la pre-cognizione è vanificata¹⁹⁹.

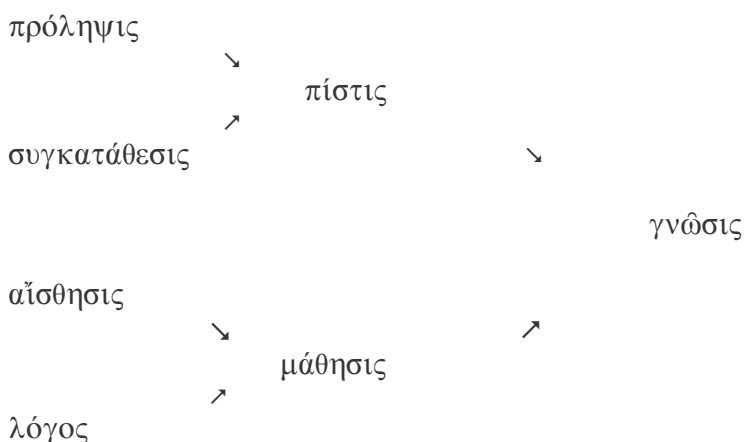
Per quanto riguarda l'espressione θεοσέβεια συγκατάθεσις, *assenso religioso*, essa è di ascendenza aristotelica oltre che stoica²⁰⁰, ed indica l'*assenso* che la mente deve dare alla rappresentazione in essa originatasi dall'azione di un oggetto, è quindi la "*facoltà che consente alla nostra mente di trasformare una semplice rappresentazione in un'effettiva comprensione della realtà*"²⁰¹. Analogamente al caso della πρόληψις εκούσιος, Clemente arricchisce il concetto ereditato di una nuova specificazione, quella della θεοσέβεια, la *pietà religiosa*, che lascia intendere anche qui un atto di consapevole volontarietà.

Gli ampliamenti apportati da Clemente ai concetti stoici, che erano quasi sul piano della *necessità*, calzano perfettamente con il ritratto che egli sta delineando del vero gnostico, di colui cioè che consapevolmente aderisce alla fede e percorre un cammino di conoscenza rischiarato dalla luce del Logos, senza la quale non potrebbe giungere, per limiti strutturali della sua intelligenza, alla contemplazione finale di Dio. Scienza e fede sono dunque strettamente legate, anche se la fede occupa un posto di preminenza:

κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον (Str. II, 4, 15, 5).

Insomma, la fede è cosa più autorevole della scienza, costituendo il criterio di giudizio per essa.

Le varie forme di conoscenza sono coordinate da Clemente in un quadro gerarchico al cui primo livello sta la sensazione, e che si potrebbe schematizzare nel modo seguente:



Il Padre alessandrino accetta dunque l'importanza conferita alla sensazione come principio di conoscenza da parte delle scuole filosofiche, ma ammette la vera gnosi solo alla presenza dell'aiuto della ragione, del Logos, che illumina colui che *consapevolmente* aderisce alla verità, vi presta fede e giunge infine a contemplarla. La πίστις dunque è formata da due cammini che si incrociano, la potenza di chi crede (ἐνέργεια) e la preminenza della persona in

¹⁹⁸ ὁ μιμούμενος ἄρα τὴν δόκησιν δολοῖ καὶ τὴν πρόληψιν. ὅταν δέ τις ἔναυσμα λαβὼν τοῦ πράγματος ἐξάψη τοῦτο ἔνδον ἐν τῇ ψυχῇ πόθῳ καὶ μαθήσει, πάντα ἐπὶ τούτοις κινεῖ πρὸς τὸ ἐπιγνῶναι (Str. VI, 17, 150, 1).

¹⁹⁹ Cf. Rizzerio 1985-1986:158-159.

²⁰⁰ La καταληπτική φαντασία di Zenone, intesa come rappresentazione comprensiva, era una conoscenza certa, che "afferrava l'oggetto (καταλαμβάνω), oppure tale che il suo oggetto le si presentava con una forza capace di imporre l'assenso (συγκατάθεσις) alla mente", cf. Isnardi Parente 1989:18 e ss.

²⁰¹ Isnardi Parente 1989:160.

cui si crede; del resto anche la giustizia dell'uomo di buona volontà è duplice, poiché avviene sia per amore sia per timore²⁰².

Ecco la vera gnosi proposta da Clemente, quella che non rifiuta a priori di confrontarsi con la filosofia e non rinuncia alla propria fede, ma riesce ad armonizzarle e fonderle per giungere a cogliere, credere e capire il divino messaggio della rivelazione. Potremmo concludere che questo sia il fondamento del sistema filosofico e teologico di questo Padre della Chiesa, perché è da tale convinzione fortemente eclettica e sincretica che proviene la sua mediazione della filosofia pagana anche per quel che riguarda i fatti del linguaggio, con le descrizioni dell'anatomia dell'apparato fonatorio, le teorie sull'evoluzione delle lingue storiche, la divisione delle lingue in dialetti, l'uso magico-oracolare della lingua e gli altri spunti che egli offre nei suoi scritti a chi voglia ricostruirne le competenze.

Clemente individua tre livelli (τρία μέτρα) nel processo della conoscenza: il primo è la sensazione (αἴσθησις), la facoltà percettiva comune a tutti gli uomini. Il secondo livello è governato dal λόγος, il ragionamento logico-deduttivo; il terzo ed ultimo gradino è il dominio del νοῦς, la facoltà intellettuale che permette all'uomo di comprendere e decodificare quanto appreso attraverso i sensi e organizzato grazie alla logica:

ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς τρία μέτρα, τρία κριτήρια μηνύεται, αἴσθησις μὲν αἰσθητῶν, λεγομένων δὲ <καὶ> ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ὁ λόγος, νοητῶν δὲ νοῦς (Str. II, 11, 50, 1).

Ora “tre misure” significano, in riferimento a noi stessi, tre criteri di giudizio: sensazione per le cose sensibili, pensiero linguistico per ciò che viene detto, cioè nomi ed espressioni, intelletto per le realtà mentali.

Nel proemio del *De interpretatione* Aristotele individuava quattro livelli in cui si articolerebbe il segno linguistico: oggettuale (πράγματα), psichico (παθήματα), grafico (γραφόμενα) e fonico (τὰ ἐν τῇ φωνῇ)²⁰³. Le espressioni orali sarebbero per Aristotele simboli delle affezioni dell'anima, e quelle grafiche simboli di ciò che è espresso dalla voce²⁰⁴.

Clemente quindi concorda con Aristotele sull'esistenza di una realtà psichica (νοῦς) in cui giacciono le affezioni (παθήματα) dell'anima, che egli chiama “realtà mentali” (νοητά), e anche sull'esistenza di una facoltà linguistica innata (λόγος) che stia alla base di ogni enunciato, di tutto ciò che può esser detto (λεγόμενον), sia esso un nome (ὄνομα) o un predicato, un'espressione del nome (ῥῆμα).

Che rapporto viga in Clemente tra λόγος e νοῦς è reso più comprensibile dall'introduzione del nuovo, fondamentale concetto di πίστις, la *fede*, ritenuta la *condicio sine qua non* di ogni epistemologia:

ἐπεὶ τοίνυν δύο εἰσὶν ἰδέαι τῆς ἀληθείας, τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ πράγματα, οἳ μὲν τὰ ὀνόματα λέγουσιν, οἱ περὶ τὰ κάλλη τῶν λόγων διατρίβοντες, οἱ παρ' Ἑλλησι φιλόσοφοι, τὰ πράγματα δὲ παρ' ἡμῖν ἐστὶ τοῖς βαρβάροις. αὐτίκα ὁ κύριος οὐ μάτην ἠθέλησεν εὐτελεῖ χρήσασθαι σώματος μορφῇ, ἵνα μὴ τις τὸ ὠραῖον ἐπαινῶν καὶ τὸ κάλλος θαυμάζων ἀπιστῆται τῶν λεγομένων καὶ τοῖς κατὰ λειπομένους προσανέχων ἀποτέμνηται τῶν νοητῶν. **οὐ τοίνυν περὶ τὴν λέξιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαίνόμενα ἀναστρεπτέον.** τοῖς μὲν οὖν <τῆς λέξεως> ἀντιληπτικοῖς καὶ μὴ κινήσει πρὸς γνώσιν οὐ

²⁰² Διττὴν οὗτος οἶδε <τὴν πίστιν>, καὶ τὴν μὲν τοῦ πιστεύοντος ἐνέργειαν, τὴν δὲ τοῦ πιστευομένου τὴν κατ' ἀξίαν ὑπεροχὴν, ἐπεὶ καὶ ἡ δικαιοσύνη διπλή, ἡ μὲν δι' ἀγάπην, ἡ δὲ διὰ φόβον (Str. VII, 12, 78, 7).

²⁰³ Cfr. d'Avino 1988:129.

²⁰⁴ Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ (16a 3).

πιστεύεται ὁ λόγος, ἐπεὶ καὶ οἱ κόρακες ἀνθρωπείας ἀπομιμοῦνται φωνὰς ἔννοιαν οὐκ ἔχοντες οὐδὲ λέγουσι πράγματος, ἀντίληψις δὲ νοερά πίστεως ἔχεται (*Str.* VI, 17, 151, 2-4).

*Poiché dunque due sono gli aspetti della verità, i nomi e le cose, alcuni trattano dei nomi, quelli che sono versati negli ornamenti retorici del discorso, i filosofi greci, ma le cose le possediamo noi "barbari". Ed ecco che il Signore volle assumere un corpo di forme meschine non invano, ma allo scopo che nessuno, apprezzando l'aspetto avvenente e ammirando la bellezza fisica, si distogliesse dalle sue parole e restasse escluso dalle realtà intelligibili solo per aver posto attenzione alle cose che poi vanno lasciate. **Perciò non bisogna occuparsi dell'espressione, ma dei significati.** Non si affida il logos a quelli che sono bravi a comprendere l'espressione e refrattari alla gnosi: anche i corvi imitano le voci umane senza aver cognizione di ciò che dicono, mentre la percezione intelligente è connessa con la fede.*

La percezione (ἀντίληψις) intelligente (νοερά) è dunque per Clemente strettamente connessa con la fede (πίστις): il rapporto tra i due termini è ancora più chiaro nell'espressione greca, che Pini²⁰⁵ traduce come "è strettamente connessa", mentre io propenderei per mantenere il rapporto di subordinazione²⁰⁶ tra i due membri garantito dall'uso del passivo ἔχεται. Preferisco quindi intendere: *la percezione intelligente è governata dalla fede*, secondo me più calzante nei riguardi del pensiero di Clemente, il quale concepisce il mondo come emanazione dal πνεῦμα, che permea ed anima tutto il Creato. In quest'ottica, anche la psicologia cognitiva e l'acquisizione del linguaggio sono strutturati secondo una piramide al cui vertice si pone la πίστις, per poi far apparire, in regressione gerarchica, νοῦς, λόγος e αἴσθησις.

Il nuovo elemento – la fede – introdotto da Clemente è solo uno degli aspetti che devono caratterizzare il vero "gnostico", tema centrale degli *Stromati*, poiché egli deve seguire tre precetti fondamentali: conoscere la realtà, compiere quello che la ragione suggerisce e saper tramandare in modo confacente a Dio le nozioni rimaste occulte nella verità²⁰⁷.

La πίστις dunque permette allo gnostico, a colui che cerca la verità ed è dotato di buona volontà, di raggiungerla attraverso il proprio νοῦς, e gli permette altresì di giungere, attraverso la vera dialettica, ad occuparsi delle cose divine e celesti tralasciando quelle profane. Clemente contrappone questi due ambiti adoperando due diversi termini, ἐμπειρία per l'esperienza delle cose profane ed ἐπιστήμη per quelle divine, come a sottolineare ancora una volta che la vera scienza è quella che tende all'ultraterreno, mentre la semplice esperienza si ferma alle realtà tangibili senza ravvisare in esse un unico principio creatore²⁰⁸.

La dialettica uno-molteplice è dunque fondamento della realtà, e si manifesta anche nella relazione tra αἴσθησις e νοῦς, esplicita nel dominio di una delle scienze deduttive,

²⁰⁵ Cfr. Pini 1985:765.

²⁰⁶ L'edizione delle *Sources Chrétiennes* a cura di Patrick Descourtieux traduce "une saisie intellectuelle comporte la foi probante". A mio avviso tale traduzione avvalorava una ipotesi "gerarchica" della fede che sottenda come *condicio sine qua non* alla percezione intelligente.

²⁰⁷ ἢ καὶ μοι καταφαίνεται τρία εἶναι τῆς γνωστικῆς δυνάμεως ἀποτελέσματα, <πρώτον> τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὃ τι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῆ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα (*Str.* VII, 1, 4, 2).

²⁰⁸ μικτὴ δὲ φιλοσοφία οὐσα τῆ ἀληθείᾳ ἢ ἀληθῆς διαλεκτικῆ ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὄλων θεόν, οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη, ἣ συνέπεται καὶ ἡ [περὶ] τῶν ἀνθρωπείων περὶ τε τοὺς λόγους καὶ τὰς πράξεις οἰκεία χρῆσις (*Str.* I, 28, 177, 1).

l'astronomia, che riesce a trascendere dal mondo sensibile a quello intelligibile attraverso un procedimento dialettico²⁰⁹.

Anzi, la sensazione è principio di fede, come sostenne anche Teofrasto, perché da essa i principi si irradiano fino al pensiero razionale²¹⁰.

La fede quindi è la condizione primaria che sottende a tutto il processo cognitivo gnostico:

Τεσσάρων δὲ ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθές, αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως, φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις, ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἢ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία, κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές. ἀλλ' ἢ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης, ἢ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὀδεύουσα ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν, πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει (*Str.* II, 4, 13, 2-3).

Quattro sono gli elementi in cui consiste il vero: sensazione, intelletto, scienza, opinione. Di questi per natura il primo è l'intelletto, ma per noi e in rapporto a noi è la sensazione. Dalla sensazione e dall'intelletto si costituisce l'essenza della scienza; e dell'intelletto e della sensazione è carattere comune l'evidenza. Ora se la sensazione è la base della scienza, la fede prima si fa strada attraverso le cose sensibili, poi abbandona la sfera dell'ipotesi, aspira verso ciò che non è fallace e si acquieta nella verità.

Rispetto alla scienza, la fede occupa anzi un posto di preminenza, perché ne costituisce il vero criterio di giudizio, a differenza della semplice congettura, che tenta di emulare la fede come il lupo tende a contraffare il cane, ma resta una fragile ipotesi²¹¹.

Lo stretto rapporto tra scienza e fede risulta ancora più evidente nel pensiero clementino se si volga l'attenzione alle etimologie di ἐπιστήμη e di πίστις proposte in *Str.* IV, 22, 143, 2-3, ricondotte entrambe al concetto di στάσις, con evidente rimando al passo 437ab del *Cratilo* platonico²¹². Ulteriore conferma proverrebbe dall'interpretazione di alcuni editori del *Cratilo*, come Méridier²¹³, in riferimento al passo 412a²¹⁴, che in luogo di

διὸ δὴ ἐμβάλλοντας δεῖ τὸ εἶ "ἐπεῖσθήμην" αὐτὴν ὀνομάζειν,

presente nei *codices Turicenses*, preferiscono leggere

διὸ δὴ ἐκβάλλοντας δεῖ τὸ εἶ "πιστήμην" αὐτὴν ὀνομάζειν,

traducendo quindi

²⁰⁹ παρακολουθητικὴν δ' ὡς ἐνὶ μάλιστα τὴν ψυχὴν καὶ τοῦτο παρασκευάζει τὸ μάθημα τοῦ τε ἀληθοῦς διορατικὴν καὶ τοῦ ψεύδους διελεγκτικὴν, ὁμολογιῶν τε καὶ ἀναλογιῶν εὐρετικὴν, ὥστε ἐν τοῖς ἀνομοίοις τὸ ὅμοιον θηρᾶν, ἐνάγει τε ἡμᾶς ἐπὶ τὸ εὐρεῖν ἀπλατὲς μῆκος καὶ ἐπιφάνειαν ἀβαθῆ καὶ σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἐπὶ τὰ νοητὰ μετατίθησιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν (*Str.* VI, 11, 90, 4-6).

²¹⁰ Θεόφραστος δὲ τὴν αἴσθησιν ἀρχὴν εἶναι πιστεῶς φησιν: ἀπὸ γὰρ ταύτης αἱ ἀρχαὶ πρὸς τὸν λόγον τὸν ἐν ἡμῖν καὶ τὴν διάνοιαν ἐκτείνονται (*Str.* II, 2, 9, 5).

²¹¹ κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. Ὑποκρίνεται δὲ τὴν πίστιν ἢ εἰκασία, ἀσθενῆς οὖσα ὑπόληψις, καθάπερ ὁ κόλαξ τὸν φίλον καὶ ὁ λύκος τὸν κύνα (*Str.* II, 4, 15, 5-16, 1).

²¹² Cf. pp. 83-84.

²¹³ Cf. Méridier 1989:93, sulla base dei codici B, T e W (Bodleianus vel Clarkianus 39; Venetus append. class. 4; Vindoboniensis 54, suppl. phil. gr. 7).

²¹⁴ καὶ μὴν ἢ γε ἐπιστήμη μὴνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν <ἐπομένης> τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης: διὸ δὴ ἐκβάλλοντας δεῖ τὸ εἶ "πιστήμην" αὐτὴν ὀνομάζειν, Plat., *Crat.*, 412a (cf. Méridier 1989).

Ed anche l'επιστήμη indica come l'anima – s'intende, l'anima razionale – sia επομένη (seguace) delle cose in moto, né mai rimanga loro indietro né mai corra innanzi. Onde noi, espungendo la ε, bisogna la chiamiamo πιστήμη,

in luogo di

(...) Onde noi, introducendo l'εἰ (ε), bisogna la chiamiamo ἐπειστήμη

ricollegando così l'esegesi platonica a πιστός, fedele, ed a πίστις, la *condicio sine qua non* per l'esistenza di una vera conoscenza e della vera gnosi.

- III.3.2. *La πρόληψις e la κατάληψις*

Per comprendere l'importanza che la fede riveste nel pensiero di Clemente è utile volgere l'attenzione ad un passo degli *Stromati* in cui egli si richiama alla dottrina epicurea²¹⁵:

ναὶ μὴν καὶ ὁ Ἐπίκουρος, ὁ μάλιστα τῆς ἀληθείας προτιμήσας τὴν ἡδονήν, πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει: πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν: μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆσαι μήτε ἀπορῆσαι μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ' οὐδὲ ἐλέγξει χωρὶς προλήψεως (Str. II, 4, 16, 3).

Persino Epicuro, colui che più d'ogni altro sopravvalutò il piacere rispetto alla verità, ritiene la fede una prolessi del pensiero; e la prolessi a sua volta la definisce un fermare l'attenzione a qualcosa di evidente e alla nozione evidente dell'oggetto: nessuno può né indagare, né dubitare, né tantomeno concepire un'opinione e neppure confutare senza la prolessi.

Questo discorso sulla prolessi si inquadra in un intento più ampio, che è quello di replicare alle obiezioni dei greci, i quali rifiutano di dare un posto nella scienza alla fede, considerandola un'ipotesi priva di dimostrazione scientifica. In un passo di poco precedente, *Str. II, 4, 13, 4*, Clemente ha ricordato come tutta la filosofia greca si basi su principi indimostrabili e assunti per fede, come le ἀρχαί di Talete e degli altri filosofi milesii, che erano addirittura elementi naturali: le scienze deduttive si basano infatti tutte su un principio, un assioma, dato per scontato e indimostrato, che funge da necessaria premessa per ogni successiva speculazione. Per Clemente il principio unico è Dio e non può essere colto dall'intelletto umano, ma soltanto intuito attraverso la fede, che non è un'opinione (ὑπόληψις), ma una πρόληψις, termine di ascendenza epicurea che indica un atteggiamento dello spirito, un'inclinazione volontaria ad accogliere la verità, e non un'adesione cieca. Clemente paragona l'accoglimento della fede da parte di chi cerca la verità alla docilità con cui l'allievo si abbandona agli insegnamenti del suo maestro, che in questo caso è il Logos: la πρόληψις è dunque l'adesione ad un dato evidente, fondamento imprescindibile della scienza. Emblematica è l'espressione di *Str. II, 4, 17, 1-2*:

ὁ μαθὼν δὲ ἤδη κατάληψιν ποιεῖ τὴν πρόληψιν

in cui Clemente sintetizza come colui che giunga alla μάθησις abbia trasformato l'iniziale πρόληψις in κατάληψις, in conoscenza piena. Per Clemente quindi la πίστις è sia la fede cristiana sia quella soggiacente alle speculazioni scientifiche, cioè l'adesione ad un assioma.

²¹⁵ Cf. Dessì 1982:402-435, in particolare pp. 405-408.

Le due sfere semantiche sono fatte coincidere per poter meglio giustificare agli scettici occhi dei greci l'importanza che la fede riveste anche in campo gnoseologico ed epistemologico.

III.3.3. *L'allegoria come βραχυλογία*

La complessità del pensiero di Clemente Alessandrino ha non di rado sconcertato gli studiosi che si sono avvicinati alla sua opera cercando di ravvisare in essa debiti a pensatori o scuole culturali precedenti e contemporanee²¹⁶. Ciò si deve innanzi tutto imputare alla sua formazione culturale, ricevuta in Grecia - ad Atene - e durante i suoi lunghi viaggi, in cui viene a contatto con gli ambienti del bacino mediterraneo, per stabilirsi poi ad Alessandria dopo la conversione al cristianesimo e lo studio del pensiero cristiano, a cui peraltro imprime una svolta, traghettandolo dai consueti temi pragmatici (apologetica, esortazione alla conversione) a quelli più squisitamente teologici e filosofici.

Nella sua opera egli intreccia continuamente temi biblici e platonici, citazioni scritturistiche e di tragici greci, come in una fontana sempre zampillante di nuove verità, che non sempre sono riconducibili ad un intento preciso, ma più spesso permeano vari livelli d'indagine.

L'originalità del suo talento risiede nella σύνθεσις e non nell'ἀνάλυσις, in quella che alcuni hanno visto come incapacità di discernere all'interno di un problema le parti che lo compongono, e di ordinare le conclusioni cui porta il ragionamento logico. Tuttavia, nelle digressioni e nelle citazioni spesso si trovano osservazioni e spunti importanti²¹⁷: nei suoi scritti, ed in particolare negli *Stromati*, abbondano i ragionamenti per analogia e somiglianza d'idee e nello stile retorico dominano le allegorie.

La dualità dell'ispirazione (classica e biblica) di Clemente traspare dal suo "vocabolario tecnico", in cui convivono termini propri del Nuovo Testamento o peculiari dell'allegoria classica, così che si parla di τύπος e di παραβολή, di αἴνιγμα, αἰνίττεσθαι, ἀλληγορία, μῦθος e σύμβολον, spesso senza che appaia una precisa differenza tra i campi semantici di ciascun termine²¹⁸.

Nel V *Stromate* Clemente spiega come consideri l'allegoria un fenomeno comune a tutte le religioni, laddove esse abbiano bisogno di chiarire un enigma e di trasporlo in termini semplici; osserva che la religione si è sempre servita di un certo *esoterismo*, di un metodo basato su un'interpretazione nascosta (τρόπος τῆς ἐπικρύψεως)²¹⁹, e cita a tale proposito il salmo 77 (78) e San Paolo (1 Cor 2, 6-8)²²⁰.

Gli Ebrei e gli Egiziani conoscevano questo metodo e lo applicavano:

²¹⁶ Cf. De Faye 1898:2 (*Préface*): «*Malheureusement l'étude de Clément d'Alexandrie est extrêmement ardue. Ses écrits sont d'une lecture pénible, souvent fastidieuse. Des longueurs et des digressions interminables obscurcissent sa pensée. Ajoutez que son style est en général lourd et diffus. Ce qui complique encore l'étude des livres de Clément, c'est que le texte même en est très incertain (...) Ce qui achève enfin de rendre notre auteur d'un accès difficile, c'est l'incertitude qui règne sur le plan même des Stromates, son ouvrage le plus important*»

²¹⁷ Anche De Faye deve arrendersi alla fecondità di tale approccio: «*C'est un fleuve large et profond qui se décharge d'un seul flot dans l'Océan*» (1898:124).

²¹⁸ Cfr. Pepin 1958:265.

²¹⁹ *Str.* V, 4, 19, 3-4.

²²⁰ ἀντικρυς γοῦν περὶ πάσης γραφῆς τῆς καθ' ἡμᾶς ἐν τοῖς ψαλμοῖς γέγραπται ὡς ἐν παραβολῇ εἰρημένης: "ἀκούσατε, λαός μου, τὸν νόμον μου, κλῖνατε τὸ οὖς ὑμῶν εἰς τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς." καὶ ὁ γενναῖος ἀπόστολος τὰ ὅμοια ᾧδὲ πῶς λέγει: "σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (*Str.* V, 4, 25, 1-2). *Comunque, di ogni nostra Scrittura è detto apertamente nei Salmi che è espressa in parabole: "Popolo mio, porgi l'orecchio al mio insegnamento, ascolta le parole dalla mia bocca. Aprirò la mia bocca in parabole, rievocherò gli arcani dei tempi antichi". E il grande apostolo si esprime in modo press'a poco simile: "Noi parliamo di sapienza con i perfetti"*.

Διὰ τοῦτό τοι τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα ὡς ἀληθῶς καὶ ἀναγκαιότατον ἡμῖν <διὰ τὸν> ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας ἀποκείμενον, ἱερὸν ἀτεχνῶς λόγον, Αἰγύπτιοι μὲν διὰ τῶν παρ' αὐτοῖς ἀδύτων καλουμένων, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τοῦ παραπετάσματος ἠνίξαντο, <δι' οὗ> μόνοις ἐξῆν ἐπιβαίνειν αὐτῶν τοῖς ἱερωμένοις, (...) ἐντεῦθεν αἱ προφητεῖαι οἱ τε χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνιγμάτων καὶ αἱ τελεταὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνέδην οὐ δείκνυνται, ἀλλὰ μετὰ τινῶν καθαρμῶν καὶ προρρήσεων (Str. V, 4, 19, 3-4 e 20, 1-2).

Di qui dunque il metodo dell'interpretazione nascosta, veramente divino e assolutamente indispensabile per noi, perché è un discorso sacro in assoluto, riposto nei penetrali della verità. Vi fecero allusione anche gli Egiziani attraverso le parti dei templi da loro chiamate ἄδυτα e gli Ebrei attraverso il velo: in quei luoghi era lecito entrare solo a quelli di loro che erano consacrati (...). Per questo le profezie e gli oracoli sono espressi per enigmi, i misteri non sono celebrati pubblicamente e senza riguardi di fronte a chi capita, ma con determinati riti purificatori e prescrizioni.

Torna qui il concetto parmenideo del vero significato delle cose e della sacralità del discorso intorno alla verità: la lingua è ingannevole e la verità va cercata attraverso il metodo dell'*interpretazione*, non aperto a tutti ma soltanto agli iniziati, ai meritevoli. Nella tradizione ebraica la verità è nascosta da un velo, e la sua conoscenza non è opera dell'abilità umana, è spiegata da Dio, rivelata: rivelare è quindi *dis-velare*, è Dio che viene incontro agli uomini togliendo il velo che Lo nasconde alla loro vista e *ri-velandosi* al Suo popolo eletto.

Clemente afferma che gli Egiziani installavano le sfingi davanti ai templi per la stessa ragione, come a dire che il discorso intorno a Dio è enigmatico e oscuro, e che bisogna amarLo e temerLo²²¹. La scrittura egiziana si basa sul concetto di ideogramma, e cioè di rappresentazione di un'idea attraverso un simbolo; la sfinge è il simbolo stesso dell'enigma, poiché indica anche la gravidanza del linguaggio, il suo carattere veicolare di idee e concetti espressi metaforicamente per simboli.

Clemente spiega che *tutti* quelli che si occuparono di cose divine (οἱ θεολογήσαντες) fecero uso di metafore, simboli ed allegorie per velare la verità, in modo simile agli oracoli dei Greci, tanto che Apollo Pizio era detto "Tortuoso" (Λοξίας)²²². Egli mostra tra l'altro di possedere una concezione del mondo "ellenocentrica" nello specificare quel πάντες mediante la contrapposizione ormai classica βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες, "barbari e anche greci": è un retaggio della cultura greca, che divideva il mondo in Greci e *non greci*, i barbari²²³.

I filosofi e i poeti adoperano, come i θεολογήσαντες, il metodo e il linguaggio allegorico per celare ai profani, attraverso enigmi che questi ultimi non sono in grado di penetrare e che richiedono un'iniziazione e un'interpretazione, i preziosi discorsi intorno alla verità faticosamente ricercata²²⁴. A differenza dei discorsi dei θεολογήσαντες, che prevedono un *dis-velamento* della verità attraverso la *ri-velazione* di Dio, e che quindi sono da interpretare

²²¹ Διὰ τοῦτό τοι καὶ Αἰγύπτιοι πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας ἰδρύνονται, ὡς αἰνιγματώδους τοῦ περὶ θεοῦ λόγου καὶ ἀσαφοῦς ὄντος, τάχα δὲ καὶ ὅτι φιλεῖν τε δεῖν καὶ φοβεῖσθαι τὸ θεῖον (Str. V, 5, 31, 5). Lo stesso aneddoto compare in Plut., *De Is. et Os.* 10. L'idea che la sfinge simboleggi il mistero e l'enigma non appartiene in realtà alla tradizione egiziana, ma deriva dal mito di Edipo.

²²² Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιοῦτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν, ὅποια καὶ παρ' Ἕλλησι τὰ μαντεῖα, καὶ ὃ γε Ἀπόλλων ὁ Πύθιος Λοξίας λέγεται (Str. V, 4, 21, 4).

²²³ Cf. III.2.3. *La nozione di "barbaro"*.

²²⁴ Anche i Pitagorici si esprimevano in enigmi: Τοιαῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἠνίσσοντο, Φερσεφόνης μὲν κύνας τοὺς πλανήτας, Κρόνου δὲ δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες. καὶ μυρία ἐπὶ μυρίοις εὐροῖμεν ἂν ὑπὸ τε φιλοσόφων ὑπὸ τε ποιητῶν αἰνιγματώδως εἰρημένα (Str. V, 8, 50, 1-2).

passo per passo, perché tutto il Creato, linguaggio compreso, è simbolo e indice del Creatore, i discorsi dei filosofi e dei poeti sono invece da prendere in maniera metaforica, più in generale²²⁵.

Clemente è quindi consapevole che il mito non è una semplice favola, ma un ulteriore modo di dire la verità attraverso una metafora: una storia leggendaria in cui personaggi e situazioni sono simboli e paradigmi di altri personaggi o situazioni. L'allegoria permette allo scrittore di condensare il suo messaggio in poche parole, e all'esegeta di esercitare la propria arte. La concisione (σύνθεσις) aiuta la memoria e stimola la ricerca e lo studio, nel caso di oscurità del messaggio; Clemente non ignora inoltre che una certa nebulosità del discorso è un τρόπος molto usato per conferire fascino, laddove un'esposizione troppo semplice potrebbe apparire scialba.

In ultima analisi, la "fisionomia" di Clemente, l'impostazione della sua opera, lo stile e la maniera sintetica di argomentare, che ad una prima lettura possono sembrare insormontabili ma celano una grande ricchezza di temi, sono in sintonia con l'uso di allegorie, che per l'intrinseca ambiguità non consentono una sola interpretazione, ma anzi si lasciano volentieri piegare in più direzioni, facendo sì che un ragionamento ne possa contenere altri ed un'ideologia non sia chiusa verso il diverso ma lo inglobi e si arricchisca e fortifichi.

Il fatto che le religioni siano ricorse all'allegoria per celare i misteri divini non è imputabile ad una volontà di Dio di rimanere occulto o ad una mera ricerca stilistica e retorica tipica del mondo greco²²⁶, ma ha permesso di tenere la rivelazione al sicuro da mani indegne, perché ha stimolato soltanto nei meritevoli il gusto della ricerca:

Χρησιμώτατον ἄρα τὸ τῆς συμβολικῆς ἐρμηνείας εἶδος εἰς πολλά, καὶ πρὸς τὴν ὀρθὴν θεολογίαν συνεργοῦν καὶ πρὸς εὐσέβειαν καὶ πρὸς ἐπίδειξιν συνέσεως καὶ πρὸς βραχυλογίας ἄσκησιν καὶ σοφίας ἔνδειξιν (*Str.* V, 8, 46, 1).

Utilissimo è dunque per molti aspetti il genere dell'interpretazione simbolica. È un aiuto alla retta dottrina teologica, alla pietà, alla dimostrazione dell'intelligenza, all'esercizio della concisione nel discorso, a una prova di sapienza.

Le osservazioni di Clemente non sono del tutto nuove per l'epoca: il suo merito, la sua originalità, non stanno nell'aver elencato i vantaggi dell'allegoria, ma nell'aver focalizzato l'attenzione sull'allegoria pagana, quindi sull'allegoria in generale, e non più solamente sull'allegoria biblica²²⁷. Egli resta fedele alla linea generale della sua dialettica, che gli vieta di

²²⁵ Clemente propone questa idea a più riprese, come *Str.* V, 4, 24, 1-3 e V, 9, 58, 6.

²²⁶ ταῖς μὲν γὰρ Ἑλληνικαῖς κατ' ἐπιτηδεύσιν αἱ καλούμεναι τῶν τρόπων ἐξαλλαγαὶ τὰς ἐπικρύψεις ποιοῦνται κατ' εἰκόνα τῶν παρ' ἡμῖν προφητειῶν ἀναγόμεναι, πλὴν ἑκουσίου τῆς παρατροπῆς παρὰ τὸ ὀρθὸν ἐμμέτρῳ ἢ σχεδίῳ φράσει γινομένης δείκνυται. ἔστι γοῦν ὁ τρόπος λέξις παραγεγραμμένη ἀπὸ τοῦ κυρίου ἐπὶ τὸ μὴ κύριον κατασκευῆς ἕνεκα καὶ φράσεως τῆς ἐν τῷ λόγῳ εὐχρηστίας χάριν. ἡ προφητεία δὲ οὐδ' ὅλως τοὺς περὶ τὰς λέξεις σχηματισμοὺς ἐπιτηδεύει διὰ τὸ κάλλος τῆς φράσεως, τῷ δὲ μὴ πάντων εἶναι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύπτεται πολυτρόπως, μόνοις τοῖς εἰς γνῶσιν μεμνημένοις, τοῖς δι' ἀγάπην ζητοῦσι τὴν ἀλήθειαν, τὸ φῶς ἀνατέλλουσα (*Str.* VI, 15, 129, 1-4). *Nei dialetti greci, di proposito i cosiddetti mutamenti metaforici creano le allegorie, elevati a un senso più alto a somiglianza delle nostre profezie; se non che si manifestano subito, perché l'uso del traslato, in luogo del termine normale, avviene volontariamente, nel parlare ordinario o poetico. In ogni caso la metafora è una dizione traslata dal proprio al non proprio per comporre la frase in vista di maggiore venustà nel discorso. Invece la profezia non usa affatto le figure linguistiche per abbellire la frase, ma occulta in vari modi la verità perché "non è di tutti", facendo sì che si levi la luce solo per quelli che si sono iniziati alla "gnosi", che cercano per amore la verità.*

²²⁷ Cfr. Pepin «Bref, en matière de dissimulation allégorique de la vérité religieuse, le christianisme n'a rien à envier à l'Antiquité païenne: de part et d'autre, les oracles divins s'enveloppent de la même obscurité pleine de promesses, interdite aux indignes, mais féconde pour l'initié; de part et d'autre, l'enseignement sacré doit observer le secret dont Dieu a voulu celer sa révélation; l'allegorie, en définitive, est même plus essentielle au christianisme qu'elle ne l'était aux Égyptiens ou aux Grecs: car ils ne livraient que des vérités purement humaines, qui auraient pu à la rigueur s'accomoder de l'évidence, tandis que la vérité des chrétiens, toute

erigere delle barriere tra le religioni pagane e il cristianesimo, si rifiuta di opporre l'allegorismo pagano a quello cristiano: vede in entrambi una giustificazione della legge che sovrasta l'espressione di tutte le verità religiose e pur ammettendo che essi operino a livelli differenti, non ha dubbi sulla loro continuità. Egli analizza le risorse dell'allegoria pagana e le traspone senza farne mistero nell'esegesi biblica. È opportuno porre l'accento sul fatto che tale atteggiamento aperto e costruttivo non è così frequente tra gli esponenti del cristianesimo primitivo, ma anzi c'erano state prima di lui aspre condanne dell'allegoria greca.

L'allegoria, intesa come espediente non solo retorico ma anche filosofico e didattico²²⁸, permea ogni angolo della visione del mondo clementina; il Creato è fatto a immagine e somiglianza di Dio, e compito dell'uomo è risalire alla fonte dell'emanazione (di neoplatonica eco) attraverso rinvii e metafore. Per Clemente, come per gli Stoici, il λόγος è πνεῦμα, è soffio vitale e principio del mondo.

L'ascendenza dell'allegoria clementina è giudaico-alessandrina: Filone aveva concepito questo metodo ermeneutico alla maniera dell'esegesi omerica pagana, ma lo aveva rivestito di una luce nuova, per cui non aveva rifiutato, come i *marcioniti*, il senso letterale delle Scritture per privilegiare l'aspetto allegorico. Tuttavia, anche se per Filone tutta la Scrittura era un dono di Dio e come tale andava considerata in entrambi i sensi, la veste allegorica era la più importante, quella destinata ai pochi, agli eletti che privilegiavano la vita spirituale, a differenza del senso letterale che invece era appannaggio delle folle. Anche l'uso dell'etimologia presso Filone aveva utilità, poiché permetteva di interpretare nomi propri di persone o animali o luoghi il cui senso allegorico sfuggiva: è lo stesso procedimento che gli Stoici avevano utilizzato per interpretare i nomi degli dèi²²⁹.

Per Clemente, come per Filone, le Scritture non possono contenere nulla di banale o inutile, e quindi è importante valutare sia il senso letterale sia quello allegorico, anche se concorda col suo modello sull'importanza che quello allegorico riveste per il vero gnostico, a differenza del letterale, destinato ai *simpliciores*. Inoltre, Clemente ritiene che l'Antico Testamento sia la necessaria premessa all'εὐαγγέλιον, contrariamente all'opinione di alcune sette gnostiche che lo rifiutano in quanto espressione di un Dio *autoritario*, diverso dal Dio d'amore del Nuovo Testamento.

L'allegoria è per Clemente il principio ermeneutico indispensabile per cogliere i due livelli dell'insegnamento scritturistico e per potersi elevare da quello letterale a quello nascosto, destinato ai pochi eletti: tuttavia non ignora i rischi di un eccessivo allegorismo²³⁰, e spesso scrive pagine contro coloro i quali travisano le Scritture e ne trascelgono frasi collazionandole tra loro e fraintendendone il senso. Secondo il Padre l'interpretazione biblica è corretta solo quando la si consideri nel suo scopo di conferire maestà a Dio e qualora sia avvalorata dal confronto con altri passi²³¹.

L'uso dell'allegoria nell'esegesi ha avuto una storia lunga e travagliata²³² in ambiente greco, culminata nella sua affermazione come metodo di espressione autonomo. Nel frattempo essa aveva ispirato anche autori di cultura ebraica, che l'avevano ampiamente utilizzata nell'ermeneutica biblica, anche se con iniziali difficoltà, dovute soprattutto alla diversità dell'ispirazione del testo, che non era di fantasia come in Omero o Esiodo ma anzi era oggetto di rivelazione divina, e a varie perplessità di ordine morale, a causa delle quali essa era stata accolta nel giudaismo alessandrino ma non in quello palestinese. La legittimazione dell'allegoria nell'esegesi delle Scritture è opera soprattutto di Filone di Alessandria, il diretto ispiratore di Clemente: egli lascia trapelare, attraverso parecchi indizi,

divine, ne saurait s'exprimer sans mystère. Cette homogénéité de toutes les religions, y compris celle de Jésus, dans l'usage de l'allégorie est le dernier mot du Ve Stromate» (1958:274).

²²⁸ Anche Platone nel *Cratylus* aveva definito l'ὄνομα come διδασκαλικόν ὄργανον.

²²⁹ Cf. Simonetti 1985:17-18.

²³⁰ Sull'interpretazione gnostica della Sacra Scrittura, cf. Simonetti 1985:29-37.

²³¹ Cf. *Str.* VII, 16, 96, 1-4.

²³² Per una panoramica, rinvio all'ampia e documentata trattazione di Pepin 1958.

l'origine greca della sua ermeneutica, tanto da dissolvere la specificità della rivelazione veterotestamentaria per fonderla con i miti epici greci in un unico patrimonio di cultura, destinato ad accattivare il lettore ellenico e rendere le sue orecchie feconde all'ascolto del messaggio mosaico.

Clemente accoglie volentieri l'idea filoniana che le Scritture siano colme di significati segreti nascosti sotto il velo di quelli letterali, e ritiene che essi possano essere disvelati dal vero gnostico, sulla scorta di alcuni passi delle Scritture²³³, citati in *Str.* VI, 15, 115, 5-6.

Per Clemente, l'allegoria è un metodo adottato da tutti coloro i quali si sono occupati di religione per evitare che i tesori rivelati da Dio finissero in mani indegne, e cita a questo proposito l'uso allegorico degli Ebrei, degli oracoli greci e degli Egiziani.

In realtà, la parola greca ἀλληγορία è di conio recente, e la si trova attestata per la prima volta soltanto in Filone²³⁴, poiché presso i greci dell'età classica si parlava di ὑπόνοια. Ad ogni modo, essi adoperavano il metodo allegorico per interpretare i miti e le leggende sugli dèi, soprattutto allorquando presentassero particolari scioccanti per il pubblico: i racconti osceni, o grotteschi, erano in realtà allegorie di altri racconti e di altri messaggi. A Clemente arriva l'eco di questa tradizione²³⁵, ma attraverso la fondamentale mediazione del platonismo, che l'aveva applicata alla visione dicotomica secondo la quale le αἰσθητά, le realtà sensibili, occultavano le νοητά, quelle intelleggibili, e allo stesso tempo ne costituivano gli indizi, per chi fosse in grado di decifrarli²³⁶.

Quando avvenne la "*filiation juive*"²³⁷ dell'allegoria pagana, essa incontrò la concezione, sottesa del resto alla fecondità del genere letterario del Midrash, secondo cui nella Bibbia non potesse esserci niente di sconveniente, di inutile, o di insignificante, e perciò essa era colma di insegnamenti sacri e dogmatici; inoltre la grandezza della parola di Dio oltrepassava i limiti della favella umana, e perciò sicuramente il Suo messaggio non doveva limitarsi a quello strettamente letterale ma conteneva in sé sempre nuove e pregnanti ricchezze. Filone si era inserito in questa visione così piena di significati, e ne aveva fatto l'impianto del proprio sistema, in cui il significato letterale andava accolto e seguito come precetto dogmatico, ma celava il vero messaggio spirituale.

Con l'avvento del cristianesimo, il messaggio di Dio non andava più indagato, perché si era rivelato nella Sua pienezza incarnandosi in Gesù, e il senso letterale dell'Antico Testamento venne soppiantato dalla visione che esso fosse una *prefigurazione* della venuta del Cristo, e che i personaggi principali dei racconti biblici fossero allegorie ad essa *propedeutiche*.

Clemente fa proprie tutte queste tradizioni, e ritiene che ogni più piccolo elemento del reale sia segno e indizio della onnipresenza di Dio, poiché frutto dell'emanazione divina avvenuta attraverso il Logos: il vero gnostico, con l'aiuto di questa consapevolezza, può risalire a Dio attraverso la ricerca empirica, lo studio della filosofia classica, che è indizio e allegoria della rivelazione, e l'accettazione del prezioso involucro dell'Antico Testamento, prefigurazione del Nuovo, della buona novella, τὸ εὐαγγέλιον. Il V libro degli *Stromati* è in gran parte dedicato a ripercorrere la storia del *genere simbolico* attraverso cui si erano

²³³ Os 14, 10: "Chi è sapiente e comprenderà queste cose? Intelligente e le conoscerà? Poiché rette sono le vie del Signore"; Am 5, 13: "Chi comprende tacerà in quel tempo": secondo Clemente quest'affermazione è rivolta a chi non merita istruzione. Ancora, Mt 11, 15: "Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti".

²³⁴ Per una trattazione sistematica dell'uso dell'allegoria e delle ascendenze classiche e giudaiche del metodo presso Clemente, cf. Camelot 1945:69-82.

²³⁵ Cf. le parole con cui Daniélou 1961:50 introduce il suo studio sull'allegoria clementina: "*L'intérêt de l'œuvre de Clément sur le plan de l'exégèse est qu'il hérite d'un passé déjà riche et qu'il est facile d'en retrouver chez lui les divers courants. Il y a l'exégèse juive palestinienne, qui présente elle-même des types divers, rabbiniques, prophétiques, apocalyptiques. Il y a l'exégèse néo-testamentaire, avec ses Testimonia à la fois typologiques et prophétiques. Il y a l'allégorie philonienne, morale, physique ou anagogique. Il y a l'allégorie pythagoricienne ou stoïcienne des poèmes d'Homère. Il y a l'exégèse judéo-chrétienne, qui reflète les divers courants de l'exégèse juive et hérite d'autre part de la typologie néo-testamentaire*".

²³⁶ La distinzione tra oggetti della ragione (νοητά) e oggetti della sensazione (αἰσθητά) era già in Parmenide, cf. d'Avino 1965:307.

²³⁷ Definizione di Pepin 1958:215.

espresse le maggiori scuole filosofiche greche, con numerosissime citazioni di passi pitagorici e platonici, ma anche di poeti dell'antichità classica, allo scopo di mostrare la fondatezza del metodo allegorico²³⁸. In questo libro Clemente inserisce un *excursus* sui tipi principali della scrittura egiziana, allo scopo di stuzzicare la curiosità dei lettori colti e dimostrare loro che non solo la religione, la filosofia e la letteratura si sono servite dell'esoterismo allegorizzante, ma che gli inventori stessi dell'alfabeto egiziano vi sono ricorsi, attraverso simboli, enigmi e dizioni metaforiche²³⁹.

La verità dunque, gnosticamente, non è per tutti, ma è nascosta e si rivela soltanto a chi la sa indovinare, a chi vi è stato, in qualche modo, *iniziato*, ed è degno di comprenderla:

δεῖ δὲ σαφῶς εἰδότας ὡς οὐδὲν ἀνθρωπίνως ὁ σωτήρ, ἀλλὰ πάντα θεῖα σοφία καὶ μυστικῆ διδάσκει τοὺς ἑαυτοῦ, μὴ σαρκίνως ἀκροᾶσθαι τῶν λεγομένων, ἀλλὰ τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν μετὰ τῆς ἀξίας ζητήσεως καὶ συνέσεως ἐρευνᾶν καὶ καταμανθάνειν (*Quis dives salvetur?*, V, 2).

Il Salvatore ai suoi discepoli non insegna affatto alla maniera degli uomini, ma insegna ogni cosa secondo una sapienza divina e mistica; questo bisogna sapere con chiarezza per non ascoltare materialmente le cose dette, ma scoprire e apprendere, con adeguata indagine e comprensione, il significato nascosto in esse.

Clemente estende la visione allegorica e simbolica anche alla lingua, e in questo ambito aderisce alla dottrina dell'origine *naturale* del linguaggio, in cui i nomi sono, come tutto il reale, indizi dell'opera creatrice di Dio, e quindi portano con sé un bagaglio di conoscenze che vanno disvelate attraverso il metodo ermeneutico dell'allegoria²⁴⁰: l'etimologia dei nomi assume in Clemente, come è tipico del suo tempo, l'aspetto di un'indagine sulla verità e gli accostamenti paretimologici, che fanno sorridere noi moderni, sono pienamente giustificati nell'economia di quel metodo²⁴¹. Potremmo dire che tutta l'opera di Clemente è allegorica: il suo stile è volutamente oscuro e ridondante e la sua visione delle diverse tradizioni di pensiero è sincretistica e basata sulla mediazione e sul ravvisamento di anticipazioni e prefigurazioni, grazie alla presenza vivificante del Logos come intermediario tra Dio e l'uomo.

Clemente non delimita i campi d'azione dell'allegoria pagana (μῦθος) e di quella biblica (Midrash), non le tratta separatamente, ma le accomuna sotto l'unico segno del Logos e della preziosità di un messaggio che non va affidato a mani indegne; nel caso di quello cristiano però si tratta di una verità sacra, e tale sacralità conferisce ancora più valore all'uso dell'allegoria:

λέγουσι δὲ καὶ οἱ Ἀριστοτέλους τὰ μὲν ἐσωτερικὰ εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, τὰ δὲ κοινὰ τε καὶ ἐξωτερικά. ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι, φιλόσοφοι ὄντες, τὰ αὐτῶν δόγματα τοῖς μύθοις κατέχωσαν, ὥστε μὴ εἶναι ἅπασι δῆλα: εἶθ' οἱ μὲν, ἀνθρωπίνας κατακρύψαντες δόξας, τοὺς ἀμαθεῖς ἐκώλυσαν ἐντυγχάνειν, τὴν δὲ τῶν ὄντων ὄντως ἀγίαν καὶ μακαρίαν θεωρίαν οὐ παντὸς μᾶλλον ἐπικεκρῦθαι συνέφερον; (*Str.* V, 9, 58, 3-5).

Parimenti i seguaci di Aristotele dicono che parte dei loro scritti sono esoterici, parte essoterici, cioè destinati al pubblico. E i fondatori dei culti misterici, filosofi, nascosero le loro dottrine sotto i miti, sì che non a tutti fossero manifeste. Ebbene,

²³⁸ Cf. Camelot 1945:76 e ss., de Faye 1898:223 e ss. e Pepin 1958:266 e ss.

²³⁹ Cf. pp. 61-64.

²⁴⁰ Cf. pp. 42-49.

²⁴¹ Armstrong (1981:355-356) è dell'opinione che se i Padri avessero maneggiato le Scritture con i metodi scientifici e filosofici "moderni", il cristianesimo non si sarebbe mai sviluppato nella forma in cui divenne una religione universale, perché nell'edificazione della Chiesa essi si servirono di metodi del tutto privi di storicità: l'idea stessa dei τύποι, i personaggi veterotestamentari che *prefigurarono* la venuta del Cristo, è anacronistica, così come il ravvisamento di idee e nozioni della loro epoca negli scrittori del passato.

se quelli celarono umano sapere e impedirono ai profani di accedervi, non era forse oltremodo opportuno che la contemplazione veramente santa e beata della realtà restasse occulta?

D'altra parte la concezione "apofatica" di Dio, che è ineffabile e inconoscibile, è la diretta premessa per l'uso del simbolismo allegorico, perché l'unico modo per conoscere Dio è rintracciarne le orme lasciate dall'opera del Logos sulla Terra.

Anche l'allegoria dunque fa parte del piano generale degli *Stromati* di delineare il ritratto del vero gnostico, in antitesi con la falsa gnosi delle dottrine eretiche che rifiutano la conoscenza della filosofia pagana o riservano la gnosi a pochi eletti: la restrizione descritta da Clemente va vista sotto la luce della πίστις come *assenso volontario*, e non è una divisione di ordine sociale. Ogni uomo è libero di scegliere la fede e di giungere alla gnosi con l'aiuto del Logos, che lo illumina se dimostra di esserne degno. La vera πίστις risulta quindi dalla confluenza di ἐνέργεια e ὑπεροχή, è un dono di Dio ma è anche la volontà dell'uomo di accoglierlo.

III.4. L'articolazione del linguaggio

Clemente affronta argomenti pertinenti alla fonetica, alla sintassi ed alla semantica nell'VIII *Stromate*, libro che sembra esprimere più compiutamente le sue riflessioni "linguistiche", ma che purtroppo ci è giunto incompleto. Nel paragrafo 8 di questo libro, Clemente espone la sua visione dell'articolazione del linguaggio, che sembra ispirata al celebre proemio del *De interpretatione* aristotelico, giuntogli probabilmente attraverso la mediazione di Dionisio Trace e della tradizione grammaticale precedente.

Egli parla di tre elementi che compongono il linguaggio, i nomi (τὰ ὀνόματα), i concetti, o impressioni (τὰ νοήματα), e gli oggetti, la realtà soggiacente (τὰ ὑποκείμενα πράγματα), affermando che i nomi sono simboli dei concetti mentali, che imitano gli oggetti reali, e ne sono simboli a loro volta. Secondo Clemente, τὰ νοήματα sono uguali per tutti gli uomini, perché le impressioni suscitate dal reale sono le medesime per tutti, ma la stessa cosa non accade per τὰ ὀνόματα, che differiscono secondo le varie διάλεκτοι. Il verbo utilizzato dal nostro autore per esprimere il passaggio dalla realtà extra-linguistica alla nostra mente attraverso le impressioni, i simboli, è ἐντυπόω, strettamente connesso con il sostantivo ἐκτύπωμα, che infatti indica il concetto astratto e mentale:

Τρία ἐστὶ περὶ τὴν φωνήν: τὰ τε ὀνόματα σύμβολα ὄντα τῶν νοημάτων κατὰ τὸ προηγούμενον, κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ τῶν ὑποκειμένων, δεύτερον δὲ τὰ νοήματα ὁμοιώματα καὶ ἐκτυπώματα τῶν ὑποκειμένων ὄντα (ὅθεν ἅπασιν καὶ τὰ νοήματα τὰ αὐτὰ ἐστὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων ἅπασιν ἐγγίνεσθαι τύπωσιν, οὐκέτι δὲ καὶ τὰ ὀνόματα διὰ τὰς διαλέκτους τὰς διαφορούς) : τρίτον δὲ τὰ ὑποκείμενα πράγματα, ἀφ' ὧν ἡμῖν τὰ νοήματα ἐντυπῶνται (*Str.* VIII, 8, 23, 1).

Nel linguaggio ci sono tre elementi: i nomi, che sono innanzitutto i simboli dei concetti, e solo di conseguenza anche degli oggetti. Poi i concetti, che sono le analogie e le impressioni degli oggetti. Infatti i concetti sono gli stessi per tutti, poiché gli oggetti producono la stessa impressione in tutti. Questo non vale per i nomi, a causa delle differenti lingue. Infine, ci sono gli oggetti, la realtà soggiacente, a causa dei quali sono impressi in noi i concetti.

La somiglianza di questo passo con il proemio aristotelico²⁴² è notevole: anche il filosofo stagirita aveva affermato che i suoni della voce sono *simboli* delle affezioni nell'anima e che esse sono identiche per tutti, anche se le voci e le lettere dell'alfabeto differiscono da popolo a popolo.

Il Padre alessandrino procede poi ad esplicitare la sua teoria dei nomi e degli elementi che li compongono, i singoli στοιχεία, i suoni del linguaggio.

III.4.1. I suoni del linguaggio

I nomi, dunque, sono composti grammaticalmente da 24 "elementi generali, universali" (τὰ καθολικὰ στοιχεία), ed è necessario che il linguaggio consti di un numero finito e determinato di tali elementi, poiché la scienza può dirsi tale solo se si ferma su concetti generali e definiti (τὰ ὀρισμένα στοιχεία), non essendole possibile applicarsi all'infinito. Ogni particolare deve quindi poter essere ricondotto all'universale: Clemente insiste molto su questo aspetto, sulla distinzione tra i due elementi logici, le cose viste singolarmente e nel loro

²⁴² 16a3-8: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. Cf. pp. 36 e ss. e d'Avino 1988:129 e ss.

insieme, ed asserisce che la filosofia si occupa appunto di stabilire il rapporto tra νοήματα e υποκείμενα πράγματα.

ἡ δὲ τῶν φιλοσόφων πραγματεία περί τε τὰ νοήματα καὶ τὰ υποκείμενα καταγίνεται (*Str.* VIII, 8, 23, 3)²⁴³.

La ricerca filosofica si concentra sui concetti e sugli oggetti.

Poiché i suoni possibili sono infiniti, sono stati trovati alcuni elementi sotto cui può essere ricondotto ogni oggetto di investigazione: se uno di questi "particolari" (τὰ καθ' ἕκαστα) ricade nello spazio funzionale di un "universale", allora esiste; se non è classificabile, non esiste, non è un suono del linguaggio: è il concetto, già aristotelico, di categoria, su cui si basano anche le riflessioni di Clemente sulla sintassi²⁴⁴.

Clemente si interessa inoltre alla possibilità, proposta dai suoi predecessori, dell'esistenza di linguaggi divini, o angelici, e animali. Egli assume precise posizioni al riguardo e lascia intravedere un sistema organico dietro le sue affermazioni, in cui il Creato è organizzato, alla maniera neoplatonica, secondo un'emanazione che da Dio si degrada attraverso il regno angelico, quello umano e quello animale, caratterizzati dalla presenza o meno del λόγος e di facoltà fonatorie.

Sulla possibilità dell'esistenza di un linguaggio divino Clemente ricorda la concezione antropomorfica greca, affermando che Platone aveva attribuito una specie di dialetto anche agli dèi, argomentando dai sogni e dagli oracoli, ma anche dagli indemoniati, che non parlano con la loro voce né col loro dialetto, ma con quello dei demoni che in loro s'introducono²⁴⁵. In realtà in Platone non c'è nulla che possa richiamare un discorso del genere, e si è ipotizzato che Clemente si confondesse con un passo dell'epicureo Ermarco²⁴⁶, il quale addirittura riteneva che gli dèi parlassero greco.

In età più tarda, soprattutto con medio e neoplatonismo e i contatti, specialmente ad Alessandria, con l'ebraismo e il cristianesimo, si cominciò ad abbandonare l'immagine antropomorfica degli dèi; Clemente stesso considera Dio come un essere che nulla abbia in comune con la natura umana, che sia ineffabile, incomprensibile, e la cui visione si possa raggiungere solo attraverso un lungo e difficoltoso cammino - ma sarebbe meglio dire ascesa - di gnosi. Poiché Dio è di là dell'umana natura, è anche di là dell'umana facoltà del linguaggio, e non parla una lingua umana, anche se le comprende tutte:

Πέπεισται γὰρ εἰδέναι πάντα τὸν θεὸν καὶ ἐπαΐειν, οὐχ ὅτι τῆς φωνῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐννοίας, ἐπεὶ καὶ ἡ ἀκοὴ ἐν ἡμῖν, διὰ σωματικῶν πόρων ἐνεργουμένη, οὐ διὰ τῆς σωματικῆς δυνάμεως ἔχει τὴν ἀντίληψιν, ἀλλὰ διὰ τινος ψυχικῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς διακριτικῆς τῶν σημαινουσῶν τι φωνῶν νοήσεως. **Οὐκ οὐκ ἀνθρωποειδῆς ὁ θεὸς τοῦδ' ἔνεκα, [καὶ] ἵνα ἀκούσῃ,**

²⁴³ Il passo completo in cui Clemente espone questa teoria è *Str.* VIII, 8, 23, 2-4: τὰ μὲν οὖν ὀνόματα τῆ γραμματικῆ εἰς τὰ καθολικὰ στοιχεῖα κδ' ἀνάγεται: ὀρισμένα γὰρ χρῆ εἶναι τὰ στοιχεῖα: τῶν γὰρ καθ' ἕκαστα ἀπείρων ὄντων μὴ εἶναι ἐπιστήμην, ἴδιον δὲ ἐπιστήμης καθολικοῖς ἐπερεΐδεσθαι θεωρήμασι καὶ ὀρισμένοις. ὅθεν τὰ καθ' ἕκαστα εἰς τὰ καθόλου ἀνάγεται. ἡ δὲ τῶν φιλοσόφων πραγματεία περί τε τὰ νοήματα καὶ τὰ υποκείμενα καταγίνεται. ἐπεὶ δὲ τούτων τὰ καθ' ἕκαστα ἀπειρα, στοιχεῖά τινα καὶ τούτων εὐρέθη, ὑφ' ἃ πᾶν τὸ ζητούμενον ὑπάγεται. καὶ εἰ μὲν φαίνοιτο ὑφ' ἑν τι ὑποδεδικὸς τῶν στοιχείων ἢ καὶ πλείω, ἀποφανόμεθα αὐτὸ εἶναι, εἰ δὲ πάντα διαφύγοι, μηδαμῆ εἶναι.

²⁴⁴ Cf. pp. 64-66.

²⁴⁵ ὁ Πλάτων δὲ καὶ τοῖς θεοῖς διάλεκτον ἀπονέμει τινά, μάλιστα μὲν ἀπὸ τῶν ὄνειράτων τεκμαιρόμενος καὶ τῶν χρησμάτων, ἄλλως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν δαιμονόντων, οἱ τὴν αὐτῶν οὐ φθέγγονται φωνὴν οὐδὲ διάλεκτον, ἀλλὰ τὴν τῶν ὑπεισιόντων δαιμόνων (*Str.* I, 21, 143, 1).

²⁴⁶ Philod., *De Diis*, in Epicuro (Isnardi Parente 1977):546 ss.

οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ δεῖ, καθάπερ ἤρρεσεν τοῖς Στωϊκοῖς, μάλιστα ἀκοῆς καὶ ὄψεως, μὴ γὰρ δύνασθαι ποτε ἐτέρως ἀντιλαβέσθαι: ἀλλὰ καὶ τὸ εὐπαθὲς τοῦ ἀέρος καὶ ἡ ὀξυτάτη συναίσθησις τῶν ἀγγέλων ἢ τε τοῦ συνειδότης ἐπαφωμένη τῆς ψυχῆς δύναμις δυνάμει τινὶ ἄρρητῳ καὶ ἄνευ τῆς αἰσθητῆς ἀκοῆς ἅμα νοήματι πάντα γινώσκει: κἂν μὴ τὴν φωνὴν τις ἐξικνεῖσθαι πρὸς τὸν θεὸν λέγῃ κάτω περὶ τὸν ἀέρα κυλινδουμένην, ἀλλὰ τὰ νοήματα τῶν ἁγίων τέμνει οὐ μόνον τὸν ἀέρα, ἀλλὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον (Str. VII, 7, 36, 5-37, 1-4).

Egli²⁴⁷ sa infatti per fede che Dio tutto vede e ode: non solo la voce, ma anche il pensiero, poiché anche la facoltà dell'udito che è in noi, messa in azione per via dei meati corporei, non acquista però la percezione mediante i processi del corpo, ma mediante una sorta di sensazione psichica e l'intellezione discriminativa dei suoni significanti qualche cosa. Dio non è dunque dotato di forme umane perché possa udire, né ha bisogno di sensi, come vollero gli Stoici²⁴⁸, in particolare di udito e vista, come se non potesse in altro modo percepire. Ma la facilità d'impressioni propria dell'aria, l'acutissima percezione degli angeli, la potenza che attinge la coscienza delle anime, tutto conosce con una sua ineffabile capacità e senza organi di udito sensibile, con simultaneo pensiero. E anche se si vuol sostenere che la voce, vagando nelle regioni basse dell'atmosfera, non giunge fino a Dio, tuttavia il pensiero dei santi fende non solo l'aria, ma l'intero universo.

Le conoscenze mediche nell'età imperiale sono molto progredite rispetto all'età classica, in cui era vietata la dissezione dei cadaveri a scopi scientifici e quindi l'anatomia umana era poco conosciuta: in Egitto, nell'età alessandrina, questo divieto viene meno e si concede anche la vivisezione, permettendo a scienziati come Erofilo o Erasistrato di Julide di giungere ad una conoscenza pressoché completa del corpo umano e degli organi che lo compongono, gettando le basi per la medicina di Galeno, scientifica ed anamnetica. Clemente qui mostra di conoscere la fisiologia dell'audizione, e spiega che la facoltà dell'udito umana, ἡ ἀκοὴ ἐν ἡμῖν, messa in azione dai meati corporei, σωματικοὶ πόροι - con i quali intende forse il condotto uditivo - permette la percezione (ἀντίληψις) solo con il concorso delle facoltà mentali, e cioè la *sensazione psichica* (ψυχικὴ αἴσθησις) e l'*intellezione discriminativa* (διακριτικὴ νόησις) che permettono di distinguere i suoni che significano qualcosa, forse differenziandoli dai semplici rumori, attraverso una decodificazione mentale di quello che l'orecchio "raccolge". Anche Aristotele aveva posto l'accento sulla necessità di un intervento psicologico per tramutare la vibrazione dell'onda sonora in suono captato e analizzato dalla mente²⁴⁹.

Dio non ha bisogno di tutto questo, perché conosce tutto con una sua *ineffabile capacità*, δύναμις τις ἄρρητος, ben diversa dalla *capacità corporea* umana, σωματικὴ δύναμις, e quindi *senza organi dell'udito*, ἄνευ τῆς αἰσθητῆς ἀκοῆς. Egli è a conoscenza di ciò che pensiamo ancor prima che noi possiamo pensarlo, e come noi dobbiamo usare il linguaggio

²⁴⁷ Il profeta.

²⁴⁸ "In realtà l'antropomorfismo è epicureo piuttosto che stoico (...); il principio vivente e senziente degli stoici non ha forma umana e *a fortiori* neanche organi sensori" (Isnardi Parente 1989: 943, nota 417). Cf. anche Crisypus, *fr. phys.* 1058 Arn.

²⁴⁹ Arist (Ross 1961):420b.5-8, ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστὶν ἐμψύχου: τῶν γὰρ ἀψύχων οὐθὲν φωνεῖ, ἀλλὰ καθ' ὁμοίότητα λέγεται φωνεῖν, οἷον αὐλὸς καὶ λύρα καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἀψύχων ἀπότασιν ἔχει καὶ μέλος καὶ διάλεκτον. E ancora, *ibidem* 420b.29- 421a.1, οὐ γὰρ πᾶς ζῶου ψόφος φωνή, καθάπερ εἶπομεν-ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήτηντες-ἀλλὰ δεῖ ἐμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός: σημαντικὸς γὰρ δὴ τίς ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή) : καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὥσπερ ἡ βῆξ, ἀλλὰ τοῦτῳ τύπτει τὸν ἐν τῇ ἀρτηρίᾳ πρὸς αὐτήν.

per farci comprendere dagli altri uomini, così per farci ascoltare da Dio è sufficiente il nostro pensiero (ἡ ἔννοια ἡμῶν)²⁵⁰.

Clemente dedica alla confutazione di una corporeità di Dio più di una pagina:

Αἱ δὲ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, εἰ καὶ θεϊότεραι τῶν διὰ στόματος, τροφαί, ἀλλὰ ἀναπνοῆς εἰσι δηλωτικά. τί οὖν φασὶ περὶ τοῦ θεοῦ; πότερον διαπνεῖται ὡς τὸ τῶν δαιμόνων γένος; ἢ ἐμπνεῖται μόνον ὡς τὰ ἔνυδρα κατὰ τὴν τῶν βραγχίων διαστολήν; ἢ περιπνεῖται καθάπερ τὰ ἔντομα κατὰ τὴν διὰ τῶν πτερύγων ἐπίθλιψιν τῆς ἐντομῆς; ἀλλ' οὐκ ἂν τινι τούτων ἀπεικάσαιεν, εἴ γε εὖ φρονοῖεν, τὸν θεόν: ὅσα δὲ ἀναπνεῖ, κατὰ τὴν τοῦ πνεύμονος πρὸς τὸν θώρακα ἀντιδιαστολήν ῥυμουλκεῖ τὸν ἀέρα. εἶτα εἰ σπλάγγνα δοῖεν καὶ ἀρτηρίας καὶ φλέβας καὶ νεῦρα καὶ μόρια τῷ θεῷ, οὐδὲν διαφέροντα εἰσηγήσονται τούτων (Str. VII, 6, 32, 1-4).

Comunque il nutrimento ricevuto attraverso l'olfatto, anche se più divino di quello che passa per la bocca, accusa tuttavia la respirazione. Che cosa dicono dunque di Dio? Che traspira come fanno i demoni? O che inspira soltanto come gli animali acquatici per la dilatazione delle branchie? O che respira per tutto il corpo come gli insetti per la compressione esercitata dalle ali sulla strozzatura? No, non vorranno assimilare Dio ad alcuno di questi esseri, se hanno senno. Tutti quanti respirano attraggono l'aria per la controdilatazione del polmone nella cassa toracica. E se attribuiranno a Dio viscere, arterie, vene, nervi, sesso, non lo faranno in nulla differente da questi animali.

Anche gli angeli partecipano di ineffabili capacità percettive: nel VI *Stromate* Clemente rivolge la sua attenzione all'accoglimento della Rivelazione da parte dei Giudei e dei filosofi, e cerca di risalire nel tempo per trovare il primo Maestro; nell'elenco dei motivi per i quali Egli non possa essere stato prescelto tra gli angeli se ne annoverano alcuni di ordine fisiologico, che riguardano la loro impossibilità di udire e di parlare con voce umana.

τίς ὁ διδάσκαλος; ἀνθρώπων μὲν οὐδεὶς, οὐδέπω γὰρ μεμαθήκεσαν, ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις, οὔτε γάρ, ὡς μηνύουσιν οἱ ἄγγελοι καθὼς ἄγγελοι, οὕτως ἀκούουσιν ἄνθρωποι, οὔθ', ὡς ἡμῖν τὰ ὄρα, οὕτως ἐκείνοις ἡ γλώττα. οὐδ' ἂν ὄργανά τις δῶη φωνῆς ἀγγέλοις, χεῖλη λέγω καὶ τὰ τούτοις παρακείμενα καὶ φάρυγγα καὶ ἀρτηρίαν καὶ σπλάγγνα καὶ πνεῦμα καὶ πλησσομένον ἀέρα. πολλοῦ γε δεῖ τὸν θεὸν ἐμβοᾶν, ἀπροσίτῳ ἀγιότητι καὶ ἀρχαγγέλων αὐτῶν κεχωρισμένον (Str. VI, 7, 57, 4-5).

Chi è maestro? Nessuno degli uomini, perché gli uomini non avevano ancora imparato. Un angelo allora? Nemmeno: infatti né gli uomini odono come parlano gli angeli in quanto angeli, né questi hanno una lingua come noi abbiamo orecchie. E nemmeno si potrebbero attribuire agli angeli organi della voce, voglio dire labbra, e le parti attigue, faringe, arteria, cassa toracica, respiro, vibrazione dell'aria. Tanto meno quindi farà sentire la voce Dio, nella sua "inavvicinabile" santità separato anche dagli stessi arcangeli.

Il processo fonatorio è descritto da Clemente in maniera abbastanza precisa, per le conoscenze del suo tempo, e sembra appartenere ad un campo su cui egli ha riflettuto parecchio e in cui si trova a proprio agio: elenca con minuzia i "termini tecnici" che denominano gli organi che compongono l'apparato anatomico deputato alla produzione dei

²⁵⁰ ὅθεν τὰς πολυφώνους γλώσσας οὐκ ἀναμένει ὁ θεὸς καθάπερ οἱ παρὰ ἀνθρώπων ἐρμηνεῖς, ἀλλ' ἀπαξᾶπλῶς ἀπάντων γνωρίζει τὰς νοήσεις, καὶ ὅπερ ἡμῖν ἡ φωνὴ σημαίνει, τοῦτο τῷ θεῷ ἡ ἔννοια ἡμῶν λαλεῖ, ἣν καὶ πρὸ τῆς δημιουργίας εἰς νόησιν ἤξουσιν ἡπίστατο (Str. VII, 7, 43, 4).

suoni del linguaggio²⁵¹, definendoli ὄργανα φωνῆς, 'organi della voce'. L'ordine in cui li elenca è forse un indizio del fatto che l'argomento lo interessa e ha stimolato in lui una riflessione o una documentazione: per prime compaiono le labbra, χείλη, l'organo mobile più esterno, e poi quasi procedendo a ritroso lungo la via che percorre l'aria egressiva indispensabile alla fonazione, egli introduce le 'parti attigue a queste', τὰ τούτοις παρακείμενα, probabilmente i denti. Ancora, indietreggiando, la faringe, φάρυγξ, termine con il quale intende forse la cavità orale, e poi nomina l'"arteria", ἀρτηρία, che indica la trachea; appare poi la cassa toracica, σπλάγχνον, come sede dei polmoni, che danno origine alla corrente dell'aria espiratoria, chiamata da Clemente 'respiro', πνεῦμα, e infine un concetto importante, quello della 'vibrazione dell'aria' o, meglio, quello dell'aria messa in movimento, πλησσομένος ἄηρ.

Vale la pena soffermarsi sull'espressione tecnica πλησσομένος ἄηρ con cui Clemente indica la vibrazione dell'aria provocata dalle onde sonore, una locuzione di matrice stoica che si ritrova anche nelle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio²⁵² e, tra gli autori cristiani, in Novaziano²⁵³. La definizione di suono vocale come aria che viene colpita o messa in moto si può far risalire ad una formulazione dello stoico Diogene di Babilonia; prima di lui anche Democrito aveva definito il suono come un flusso di atomi e Aristotele aveva definito i suoni come un movimento di una massa d'aria posta in vibrazione²⁵⁴.

Clemente è debitore agli Stoici per quanto concerne l'adozione di espressioni tecniche, ma vi sono anche ascendenze platoniche, ed è difficile distinguere l'origine precisa di ogni nozione, poiché egli appartiene alla koinè intellettuale alessandrina dell'età imperiale, la cui peculiarità è il sincretismo e la non omogeneità. Anche in Tertulliano, che spesso professa la sua antiplatonicità, troviamo spunti platonici ed aristotelici. L'eclittismo è la filosofia imperante, nella quale tuttavia si mettono in evidenza parecchi elementi di provenienza stoica²⁵⁵ o mediati dalla Stoà.

Il concetto di vibrazione dell'aria torna negli *Stromati* nella descrizione di fenomeni acustici che accadono tra le montagne persiane, in cui l'eco si rafforza man mano che ci si allontana, per effetto del rimbalzare delle onde sonore, chiamate πνεῦμα:

αἰτία δ', οἶμαι, πάσης ἡχοῦς ἢ τε λειότης τῶν τόπων καὶ τὸ ἀντρῶδες.
ἀποβαλλόμενον γοῦν τὸ εἰσφοιτῆσαν πνεῦμα πάλιν εἰς τὸ αὐτὸ χωροῦν
βιαιότερον ἡχεῖ (*Str.* VI, 3, 33, 5).

Di tutti questi suoni è causa, io penso, la levigatezza e insieme l'anfrattuosità delle rocce: pertanto ogni onda sonora che vi entra rimbalza indietro e poi, ritornando nello stesso punto, riecheggia più forte.

²⁵¹ L'apparato fonatorio è infatti un insieme di organi che hanno altre funzioni primarie, come la deglutizione o la respirazione, ma che si sono adattati a scopo comunicativo.

²⁵² V, 15 (Rolfe 1927-28). "Vetus atque perpetua quaestio inter nobilissimos philosophorum agitata est, corpusne sit vox an incorporeum. Hoc enim vocabulum quidem finxerunt proinde quod Graece dicitur ἄσωματον. Corpus autem est, quod aut efficiens est aut patiens; id Graece definitur: τὸ ἦτοι ποιοῦν ἢ πάσχον. Quam definitionem significare volens Lucretius poeta ita scripsit: Tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res. Alio quoque modo corpus esse Graeci dicunt τὸ τριχῆ διάστατον. Sed vocem Stoici corpus esse contendunt eamque esse dicunt ictum aera; Plato autem non esse vocem corpus putat: 'non enim percussus' inquit' aer, sed plaga ipsa atque percussio, id vox est'. Democritus ac deinde Epicurus ex individuus corporibus vocem constare dicunt eamque, ut ipsis eorum verbis utar, βεῦμα ἀτόμων appellant. Hos aliosque talis argutae delectabilisque desidiae aculeos cum audiremus vel lectitarem neque in his scrupulis aut emolumentum aliquod solidum ad rationem vitae pertinens aut finem ullum quaerendi videremus, Ennianum Neoptoleum probabamus, qui profeto ita ait: philosophandum est paucis; nam omnino haud placet."

²⁵³ Novat., *De Trin.* XXXI, 183, 5 (Loi 1975): Ex quo, quando ipse voluti, sermo filius natus est, qui non in sono percussi aeris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur.

²⁵⁴ Arist. (Ross 1961): 420a.3-5, ψοφητικὸν μὲν οὖν τὸ κινητικὸν ἐνὸς ἀέρος συνεχεῖα μέχρις ἀκοῆς. ἀκοῆ δὲ συμφοῆς <ἔστιν> ἄηρ: διὰ δὲ τὸ ἐν ἀέρι εἶναι, κινουμένου τοῦ ἔξω ὁ εἶσω κινεῖται.

²⁵⁵ Cf. Spanneut 1957:202 e ss.

Dopo aver ascrivito a Platone l'idea che gli dèi parlino, Clemente si richiama al filosofo ateniese anche per quanto riguarda gli aneddoti sul linguaggio animale, e gli attribuisce l'idea che gli animali possiedano dei dialetti, proprio come gli uomini, attraverso i quali avrebbero una reciproca intercomprensione, peculiare di ogni specie. Egli narra alcuni episodi a questo proposito che riguardano gli elefanti, gli scorpioni ed i pesci, animali accomunati dal fatto che sono tutti ἄλογα ζῶα, senza *logos*, senza ragione e senza facoltà del linguaggio:

οἶεται δὲ καὶ ἀλόγων ζῶων διαλέκτους εἶναι, ὧν τὰ ὁμογενῆ ἐπακούειν. ἑλέφαντος γοῦν ἐμπεσόντος εἰς βόρβορον καὶ βοήσαντος παρὼν τις ἄλλος καὶ τὸ συμβάν θεωρήσας ὑποστρέψας μετ' οὐ πολὺ ἄγει μεθ' ἑαυτοῦ ἀγέλην ἑλεφάντων καὶ σφῆζει τὸν ἐμπεπτωκότα. φασὶ δὲ καὶ ἐν τῇ Λιβύῃ σκορπίον, εἴαν μὴ ἐφικνῆται παίειν τὸν ἄνθρωπον, ἀπιόντα μετὰ πλειόνων ἀναστρέφειν, ἐξαρτώμενον δὲ θάτερον θατέρου ἀλύσεως δίκην, οὕτως δὴ φθάνειν ἐπιχειροῦντα τῇ ἐπιβουλῇ, οὐ δὴ που νεύματι ἀφανεῖ τῶν ἀλόγων ζῶων κεχρημένων οὐδὲ μὴν τῷ σχήματι μηνυόντων σφίσιν, ἀλλ', οἶμαι, τῇ οἰκειᾷ διαλέκτῳ. φασὶ δὲ καὶ ἄλλοι τινές, ὡς εἴ τις ἰχθὺς ἀνασπώμενος τῆς μηρίνου ἀπορραγείσης ἀποδράσει, οὐκέτ' ἂν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τοῦ αὐτοῦ εἴδους ἰχθὺς αὐτῆς ἐκείνης εὐρεθῆσεται τῆς ἡμέρας (*Str.* I, 21, 143, 2-5)

Platone anzi crede che esistano dialetti anche degli animali privi di ragione; e quelli della stessa specie li capirebbero. Ad es., un elefante caduto in una palude grida; ed ecco che un altro accorre, e visto l'accaduto, ritorna indietro; poco dopo viene con una mandria d'elefanti e salva il malcapitato. Si racconta anche che in Libia un certo scorpione, se non riesce a ferire un uomo, se ne va e torna con più [altri scorpioni]; si attaccano l'uno all'altro come una catena e così riescono a venire a capo dell'insidia: animali senza ragione, non si avvalgono di qualche segno oscuro, né si esprimono con la mimica, ma certo con il loro linguaggio. Altri dicono ancora che se un pesce, mentre è tirato dal pescatore, sfugge per la rottura della lenza, per quel giorno non si troverà più nello stesso luogo un pesce della stessa specie.

In realtà, più che a Platone, l'origine dell'aneddoto sull'elefante dovrebbe attribuirsi a Plutarco²⁵⁶, che cita un racconto di Giuba re di Mauretania, o ad Eliano²⁵⁷, che è la fonte di Clemente anche per l'aneddoto sullo scorpione²⁵⁸.

²⁵⁶ Plut. (Hubert 1938): 25, 977d. Il frammento di Giuba è il 275 F 51a Jac.

²⁵⁷ Ael. (Hercher 1864): VI, 61 ss.: ἐπαῖοι γοῦν τὸ τῶν ἑλεφάντων γένος, ὧν Λυκοῦργοι τε καὶ Σόλωνες καὶ Ζάλευκοι καὶ Χαρώνδαι, ὧν περ οὖν ὑμεῖς νομοθετεῖτε οὐδὲ τὴν ἀρχὴν, καὶ ὅμως δρῶσι τοιαῦτα, καὶ τροφῆς ἀφίστανται τοῖς πρεσβυτέροις οἱ νέοι, καὶ γῆρα παρειμένους θεραπεύουσιν αὐτούς, καὶ κινδύνων ῥύονται, καὶ ἐς ὀρύγματα ἐμπεσόντας οἱ δὲ ἀνάγουσι, φρυγάνων τινὰς ἀγκαλίδας καὶ φακέλους ἐμβαλόντες, οἷσπερ οὖν ὡς ἀναβαθμοῖς χρώμενοι ἐκεῖνοι εἶτα ἀνίστασι γῆρα βαρεῖς ὄντες. *Ad ogni modo, voi legislatori, uomini come Licurgo, Solone, Zaleuco, e Caronda, la specie degli elefanti obbedisce a leggi che la vostra legislazione non ha ancora iniziato ad affrontare. Generalmente, si comportano nella seguente maniera: quelli giovani cedono il passo agli anziani nel nutrirsi; lo cedono a quelli che sono più deboli per l'età, li proteggono dai pericoli, e quando cadono nei burroni i giovani li trascinano fuori gettando, per così dire, le braccia, e fasci di rami secchi che gli anziani usano come gradini e così si arrampicano fuori, anche se gravati dall'età.*

²⁵⁸ Ael. (Hercher 1864): VI, 23, 10: σκορπίος εἰ λάβοιτο ὀπότεν ἑαυτὸν ἐξαρτῆσει κατὰ τοῦ ὀρόφου, ἔχεται τοῦτου ταῖς χηλαῖς καὶ μάλα ἐγκρατῶς καὶ καθῆκε τὸ κέντρον. οὐκοῦν ὁ δεῦτερος κάτεισιν ἐκ τῆς στέγης, καὶ διὰ τοῦ πρώτου καθέρπει, καὶ τοῦ κέντρον τοῦ ἐκείνου ἔχεται καὶ αὐτὸς ταῖς χηλαῖς, καὶ τό γε ἑαυτοῦ μετέωρον εἶασε κέντρον: καὶ ὁ τρίτος ἐκεῖθεν ἔχεται, καὶ ὁ τέταρτος ἐκ τοῦ τρίτου, καὶ ὁ πέμπτος κατὰ στοῖχον, καὶ οἱ ἐπ' ἐκείνοις διὰ τῶν πρώτων καθέρποντες. εἶτα ὁ τελευταῖος ἐπαῖσε τὸν καθευδόντα καὶ διὰ τῶν ἀνωτέρω ἀνέρπει, καὶ ὁ μετ' ἐκείνων καὶ ὁ κάτωθεν τρίτος καὶ οἱ λοιποὶ, ἔστε οἱ πάντες ἀλλήλων ἀπελύθησαν οἷα δῆπου λύσαντες ἄλλωσιν. (*In Libia*) *se uno scorpione riesce a trovare una tacca in una volta alla quale si può appendere, ad essa si attacca con forza con le sue tenaglie e lascia pendere giù il suo pungiglione. Allora un secondo scende dalla volta, si rotola sull'altro, e con le sue tenaglie si appende rapidamente al suo pungiglione e lascia penzolare il suo nell'aria. Poi un terzo si attacca a quello, e un quarto al terzo, e un quinto sulla stessa riga, e tutti quelli che seguono rotolano su quelli che li hanno preceduti. Alla*

In un altro passo Clemente ripropone il concetto che gli animali non siano in grado di capire il linguaggio di una specie diversa dalla propria, ivi compresa quella umana, e torna sull'idea, così importante negli *Stromati*, che la percezione intelligente, e la vera gnosi di conseguenza, siano subordinate alla fede e si ottengano attraverso la capacità di decifrare il Reale - ivi compreso il linguaggio - di là dell'apparenza esteriore, spesso fallace ed ingannevole.

οὐ τοίνυν περὶ τὴν λέξιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαίνόμενα ἀναστρεπτέον. τοῖς μὲν οὖν <τῆς λέξεως> ἀντιληπτικοῖς καὶ μὴ κινήσεισι πρὸς γνῶσιν οὐ πιστεύεται ὁ λόγος, ἐπεὶ καὶ οἱ κόρακες ἀνθρωπείας ἀπομιμοῦνται φωνὰς ἔννοιαν οὐκ ἔχοντες οὐ λέγουσι πράγματος, ἀντίληψις δὲ νοερὰ πίστεως ἔχεται (*Str.* VI, 17, 151, 4).

Perciò non bisogna occuparsi dell'espressione, ma dei significati. Non si affida la dottrina a quelli che sono bravi a comprendere l'espressione e refrattari alla "gnosi": anche i corvi²⁵⁹ imitano le voci umane senza aver cognizione di ciò che dicono, mentre la percezione intelligente è governata dalla fede.

L'immagine dell'imitazione di voci umane da parte degli uccelli, non accompagnata da una vera comprensione, è usata da Clemente per meglio segnalare la differenza tra i filosofi greci e coloro che sono infusi di vera gnosi, nell'ambito della sua "riabilitazione" della cultura barbarica; i primi, pur essendosi spinti attraverso l'intelletto umano verso la ricerca della Verità, non poterono far altro che accontentarsi di spiegare l'espressione del Reale senza giungerne alla vera comprensione: anche chi fra di loro più si era distinto, come Platone, arrivò a postulare l'esistenza di un mondo iperuranio e perfetto ma, poiché privo della gnostica luce dello Spirito Santo, non poté arrivare alla contemplazione di Dio.

Questo ragionamento di Clemente, e questa metafora *ornitologica*, saranno ripresi quasi letteralmente da Teodoreto vescovo di Ciro, di almeno due secoli posteriore²⁶⁰. È interessante peraltro notare che i termini usati da Teodoreto per indicare le torce dei profeti e la luce degli apostoli sono termini appartenenti al gergo misterico²⁶¹; la *δαδουχία* era l'usanza di recare torce lungo la processione rituale, e il *δαδουχός* era il portatore secondo un incarico ereditario, specialmente nei misteri di Demetra ad Eleusi. Anche la *φωταγωγία* è un termine tecnico dei misteri, che indicava il procedimento magico per attirare la luce: Teodoreto li userà entrambi sia in senso religioso sia in senso profano e, vista la dipendenza di questo passo dal VI libro degli *Stromati*, sorge spontaneo domandarsi se egli avrà ereditato da Clemente anche l'uso di questi vocaboli. L'Alessandrino in effetti adopera il termine *δαδουχία* (e affini) per indicare, soprattutto nel *Protrettico*, i misteri eleusini e greci in generale, ma col

fine l'ultimo scorpione raggiunge il dormiente; e si riarrotola verso l'alto, dopo di lui quello che lo precedeva, poi il terzultimo, e poi tutti gli altri, finché l'intera serie è scomposta, proprio come se avessero sciolto una catena. Eliano qui ironizza sull'abitudine degli abitanti della Libia che pongono i loro letti nell'acqua e lontano dai muri per dormire al riparo dagli attacchi degli scorpioni.

²⁵⁹ Per Pini 1985:765 (nota 8) sono pappagalli.

²⁶⁰ Theod. (Canivet 1958): I, 120-121: Πείσθητε τοίνυν, ὦ φίλοι, τοῖς ὑμετέροις φιλοσόφοις, προτελοῦσιν ὑμᾶς καὶ τὰ ἡμέτερα προδιδάσκουσιν. Ἀτεχνῶς γὰρ εἰκόμασι τῶν ᾠδικῶν ὄρνιθων ἐκεῖνοις, οἱ τὴν μὲν ἀνθρωπείαν μιμοῦνται φωνήν, ἀγνοοῦσι δὲ τῶν λεγομένων τὸν νοῦν: παραπλησίως γὰρ δὴ καὶ οὗτοι, περὶ θεῶν πραγμάτων διαλεγόμενοι, οὐκ ἔγνωσαν ὧν περ ἔλεγον τὴν ἀλήθειαν. Ἐχουσι δὲ οἶμαι ἀμηγέπη ζυγγνώμην, οὔτε προφητικῆς δαδουχίας οὔτε ἀποστολικῆς ἀπολαύσαντες φωταγωγίας, μόνην δὲ τὴν φύσιν ποδηγὸν ἐσχηκότες. *Obbedite dunque, miei amici, ai vostri filosofi che, in anticipo, vi hanno iniziato e vi hanno istruito nei nostri insegnamenti. Essi somigliano veramente a quegli uccelli canterini che imitano la voce umana senza comprendere il senso delle loro parole. Essi sono molto simili, questi filosofi che, dissertando sui problemi divini, non sono in grado di riconoscere quello che nelle loro espressioni c'è di vero. Io credo che in un certo senso siano scusabili, perché non hanno beneficiato né delle torce portate dai profeti, né della luce degli Apostoli, non avendo come guida che la sola natura.*

²⁶¹ Si incontrano tuttavia nell'Antico Testamento.

suo consueto spirito sincretistico introduce un parallelo tra le due fonti di luce, misterica e cristiana, adoperando entrambi i termini, quasi in un *climax*, come Teodoreto²⁶²:

Ἦ τῶν ἀγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὃ φωτὸς ἀκηράτου. Δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανούς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσαι, ἅγιος γίνομαι μούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. Ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα (*Protr.* XII, 120, 1, 1-2,1).

O misteri veramente santi! O luce incontaminata! Alla luce delle fiaccole contemplo i cieli e vedo Dio, divento santo per l'iniziazione, il Signore fa da ierofante e segna col sigillo l'iniziato mentre lo illumina, e affida al Padre colui che ha creduto perché sia custodito in eterno. Questi sono i baccanali dei miei misteri.

Da questo parallelo Clemente prende lo spunto per ribadire come la vera luce misterica sia quella cristiana, l'unica che conduce a Dio, l'unica che fornisca un'iniziazione alla santità.

I corvi tornano nel *Protrettico*, addestrati a dare responsi oracolari:

Οἱ γάρ τοι δείλαιοι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἄθλιοι διὰ μὲν κόρακος καὶ κολιοῦδ νομίζουσι τὸν θεὸν ἐμβοᾶν, διὰ δὲ ἀνθρώπου σιωπᾶν, καὶ τὸν μὲν κόρακα τετιμῆκασιν ὡς ἄγγελον θεοῦ, τὸν δὲ ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ διώκουσιν, οὐ κρῶζοντα, οὐ κλώζοντα, φθεγγόμενον δέ, οἶμαι, λογικῶς καὶ φιλανθρώπως κατηχῶντα ἀποσφάττειν ἀπανθρώπως ἐπιχειροῦσιν, ἐπὶ τὴν δικαιοσύνην καλοῦντα, οὔτε τὴν χάριν τὴν ἄνωθεν ἀπεκδεχόμενοι οὔτε τὴν κόλασιν ἐκτρεπόμενοι (*Protr.* X, 104, 2, 1-9)

Tra gli uomini alcuni poveri infelici credono che Dio parli attraverso un corvo e una cornacchia, ma che non dica niente tramite l'uomo ed onorano il corvo come messaggero di Dio, mentre perseguitano l'uomo di Dio che non gracida né gracchia, ma parla, credo, il linguaggio della ragione, e cercano di uccidere con odio lui che li istruisce con amore e li chiama alla salvezza, e non accettano la grazia che viene dall'alto, né cercano di evitare il castigo.

Ciò che accomuna tutti i passi in cui Clemente accenna al linguaggio degli animali, di là dalle implicazioni esegetico-teologiche, è la considerazione che essi non posseggano un linguaggio razionale e dotato d'intelligenza. Nel primo²⁶³ dei passi qui citati, per esempio, introducendo l'opinione pseudo-platonica che anche gli animali siano dotati di facoltà linguistiche, egli li chiama ἄλογα ζῶα²⁶⁴, e nel parallelo con i corvi che imitano le voci umane afferma che essi ἔννοιαν οὐκ ἔχουσιν οὐ λέγουσι πράγματος. Nell'ultimo esempio, tratto dal *Protrettico*, il linguaggio umano è per antonomasia il linguaggio accompagnato dall'uso della ragione, λογικῶς, in contrapposizione con il gracchiare dei corvi, anche se essi hanno avuto credito presso alcuni uomini come ambasciatori di Dio, pur essendo soltanto imitatori di voci e non messaggeri. Un altro passo del *Protrettico* è dedicato alla stigmatizzazione del comportamento di quegli uomini affetti da uno dei vizi capitali, la gola,

²⁶² Tali termini si incontrano anche nello stoico Cleante, nella cui visione della vicenda cosmica il sole aveva funzione di δαδουχός, portatore di fiaccola dell'universo. Cf. Isnardi Parente 1989:31 e ss.

²⁶³ *Str.*, I, 21, 143, 2-5.

²⁶⁴ Nell'uso greco in effetti l'aggettivo ἄλογος era a volte usato come sinonimo di 'bestiale, irragionevole'. In epoca tarda, a partire soprattutto dall'età bizantina, comincia ad apparire un altro uso dell'aggettivo, quasi nominale, per indicare il cavallo. Il termine ἵππος in effetti nel greco moderno resiste solo in alcuni dialetti periferici, come il cipriota, o nella lingua purista, per esempio per indicare i *cavalli-vapore*: il vocabolo usuale adesso è proprio ἄλογον, *la bestia senza ragione*.

che come animali senza ragione gozzovigliano e vivono solo per i piaceri della tavola²⁶⁵. L'agire ragionevolmente si identifica in questo caso con il seguire i precetti del Pedagogo, secondo i quali non bisogna vivere per mangiare ma il contrario²⁶⁶: ancora una volta Clemente definisce l'uomo come dotato di ragione, di λόγος, e capace di seguire il vero *Logos*, in contrapposizione con l'animale, che ne è privo per antonomasia, ἄλογον ζῶον. Questo discrimine tra mondo umano e mondo animale attraverso la presenza del *logos* non è originale in Clemente, ma proviene dal retaggio della sua cultura classica: nel III sec. a. C. lo stoico Diogene di Babilonia aveva introdotto, nella sua definizione del suono vocale come aria posta in movimento, l'importante affermazione secondo cui la voce animale è aria messa in movimento da un "impulso", mentre quella umana, poiché articolata, è composta d'aria messa in moto dal pensiero²⁶⁷; pertanto una frase (λόγος) è un suono vocale che ha un significato, mentre un enunciato privo di significato prende il nome di λέξις²⁶⁸. Lo stoicismo aveva parlato di una partecipazione al divino di ogni elemento del creato, che ne era interamente permeato, ma aveva altresì istituito una gerarchizzazione fra i viventi basata sulla legge della ragione universale. Crisippo si era addirittura spinto ad escludere dalla κοινωμία universale gli animali irragionevoli, poiché privi di λόγος²⁶⁹. Anche Aristotele aveva espresso concetti simili nella sua esposizione del convenzionalismo dei nomi: un nome, ὄνομα, è un segno, σύμβολον, ed il linguaggio, λόγος, è composto di segni, mentre il linguaggio animale è inarticolato, vale a dire che non è composto di parole, e anche se ha una valenza comunicativa non è simbolico o astratto come quello umano e non può essere scomposto in singoli elementi, στοιχεῖα. L'uomo è, tra tutti gli animali, il più dotato di funzioni linguistiche, perché è l'unico che adoperi la voce a tale scopo²⁷⁰.

Il mondo animale non è analizzato da Clemente soltanto al fine di stabilire se sia in possesso o meno di un linguaggio articolato, ma appaiono riflessioni 'fisiologiche', sull'anatomia dell'apparato fonatorio e sulla presunta influenza dell'ambiente climatico circostante. Per esempio, parlando di volatili propone un aneddoto che era già in Aristotele²⁷¹:

²⁶⁵ Οἱ μὲν δὴ ἄλλοι ἄνθρωποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίωσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ ἄλογα ζῶα, οἷς οὐδὲν ἄλλ' ἢ γαστήρ ἐστιν ὁ βίος, ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν (*Protr.* II, 1, 4). *Gli altri uomini vivono per mangiare, come gli animali che non sono forniti di ragione, per i quali la vita non è niente altro che il ventre, a noi il Pedagogo comanda di mangiare per vivere*

²⁶⁶ Cf. Viscido 1981:389.

²⁶⁷ Cf. Matthews 1990-94:198.

²⁶⁸ Cf. Matthews 1990-94:222.

²⁶⁹ Cf. Isnardi Parente 1989:68.

²⁷⁰ Arist. (Drossaart Lulofs 1965): 786b.16-22 τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῶν ἄρρῆνων καὶ θηλειῶν: ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἄλλοις γένεσι τὸ θῆλυ ὀξύτερον φθέγγεται τοῦ ἄρρηνος (μάλιστα δ' ἐπίδηλον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων τοῦτο: μάλιστα γὰρ τούτοις ταύτην τὴν δύναμιν ἀποδέδωκεν ἡ φύσις διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους τῶν ζῴων, τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν).

²⁷¹ Arist. (Louis 1964-1969): 632b.14-27. Τῶν δ' ὀρνέων πολλὰ μεταβάλλουσι κατὰ τὰς ὥρας καὶ τὸ χρῶμα καὶ τὴν φωνήν, οἷον ὁ κόκτυφος ἀντὶ μέλανος ξανθός, καὶ τὴν φωνήν ἴσχει ἀλλοίαν: ἐν μὲν γὰρ τῷ θερεῖ ἄδει, τοῦ δὲ χειμῶνος παταγεῖ καὶ φθέγγεται θορυβῶδες. Μεταβάλλει δὲ καὶ ἡ κίχλη τὸ χρῶμα: τοῦ μὲν γὰρ χειμῶνος ψαρά τοῦ δὲ θεροῦς ποικίλα τὰ περὶ τὸν ἀύχένα ἴσχει: τὴν μέντοι φωνήν οὐδὲν μεταβάλλει. Ἡ δ' ἀηδὼν ἄδει μὲν συνεχῶς ἡμέρας καὶ νύκτας δεκαπέντε, ὅταν τὸ ὄρος ἤδη δασύνηται: μετὰ δὲ ταῦτα ἄδει μὲν, συνεχῶς δ' οὐκέτι. Τοῦ δὲ θέρους προϊόντος ἄλλην ἀφήσει φωνήν καὶ οὐκέτι παντοδαπὴν οὐδὲ ταχείαν καὶ ἐπιστρεφῆ ἄλλ' ἀπλήν, καὶ τὸ χρῶμα μεταβάλλει, καὶ ἐν γ' Ἰταλία τὸ ὄνομα ἕτερον καλεῖται περὶ τὴν ὥραν ταύτην. Φαίνεται δ' οὐ πολὺν χρόνον: φωλεῖ γάρ. *Tra gli uccelli, molti cambiano, secondo le stagioni, il piumaggio e la voce: così il merlo da nero diventa giallo e la sua voce si modifica. Infatti, d'estate la sua voce è un canto, d'inverno invece è un rumore penetrante, un suono disarmonico. Il tordo cambia allo stesso modo il colore del piumaggio: d'inverno è di un grigio picchiettato e d'estate ha delle macchie intorno al collo; d'altro canto la sua voce non subisce alcuna variazione. L'usignuolo canta senza soluzione di continuità per cinque giorni e cinque notti, al tempo che la montagna comincia a coprirsi di vegetazione. Dopo esso canta ancora, ma non più in maniera continua. E a poco a poco che l'estate avanza, fa udire un'altra voce, che non è più capace di molte modulazioni, non ha più vivacità né flessibilità, ma che è semplice; il suo piumaggio cambia tanto che, almeno in Italia, gli si dà un altro nome a seconda delle stagioni. Non è più possibile vederlo per molto tempo, perché si nasconde.*

ἡ φωνὴ δὲ καὶ αὐτὴ τὸν ὅμοιον τρόπον τῷ κρύει πεπονημένη μαραίνεται: πυκνουμένης γὰρ τῆς ἐπιφανείας ἐκ τοῦ περιέχοντος αἱ περὶ τὸν αὐχένα πιεζόμεναί τε καὶ πυκνούμενα ἀρτηρίαί προσαναθλίβουσι τὸ πνεῦμα, στενοχωρούμενον δὲ ἄγαν τοῦτο πνιγόμενον ἀποδίδωσι τὸν ἦχον. Αὐθις οὖν συνεξομοιούμενον τῷ περιέχοντι καὶ τῷ ἦρι συγγαλόμενον ἐλευθεροῦται μὲν τῆς στενοχωρίας τὸ πνεῦμα φερόμενον δι' εὐρυχώρων τῶν τέως μεμυκῶτων [ἀρτηριῶν]: οὐ μινυρίζει δὲ ἔτι τὸ μέλος τὸ μεμαραμμένον, ἀνθεὶ δὲ ἤδη λιγυρὸν καὶ χεῖται πλατύτερον τὸ φθέγμα αὐτῶν, καὶ ἤδη γίνεται τῆς φωνῆς τῶν ὀρνέων ἕαρ ἢ ὦδῃ (*Paed.* II, 10, 84, 4-85, 1).

Anche la voce allo stesso modo tormentata dal freddo si secca. Infatti contraendosi la pelle per effetto dell'atmosfera, le arterie che si trovano intorno al collo serrate e contratte comprimono ancora il respiro, ed esso, troppo allo stretto, dà un suono soffocato. Di nuovo quando è nelle stesse condizioni dell'atmosfera e si distende con la primavera, il soffio è liberato dalla sua strettezza e circola nei canali fino ad allora stretti. La melodia non è più un mormorio languente, ma una voce chiara che si effonde e versa con più larghezza il suo suono e allora il canto diviene la primavera della voce degli uccelli.

Clemente adopera termini anatomici non soltanto a riguardo di eventuali facoltà fonatorie o uditive di Dio, degli angeli o degli animali, ma anche nell'esegesi del Salmo 150, in un'allegoria musicale²⁷².

Anche qui egli nomina gli organi che entrano nel processo della fonazione, come la lingua, ἡ γλῶττα e la bocca, τὸ στόμα, ma descrive anche il corpo umano come un organo, ὄργανον, formato da corde, χορδαί, e cioè i nervi, τὰ νεῦρα, fatte vibrare dallo Spirito per esprimere suoni umani, così come le labbra vibrano, τὰ κρουόμενα χεῖλη, per meglio articolare il suono prodotto dalla lingua. Il paragone tra il corpo umano ed uno strumento musicale si trova anche in Platone²⁷³, ma Clemente è uno dei primi scrittori cristiani a osare il paragone tra corpo umano e strumenti musicali in ambito teologico; la tradizione aveva infatti stigmatizzato l'uso della musica e di strumenti come il flauto, metafora del sinuoso serpente del peccato, e alcuni pensatori tolleravano la cetra nei banchetti privati e non in pubblico. La visione clementina riguardo il Creato è invece talmente permeata dello Spirito divino che anche la musica e gli strumenti per eseguirla possono diventare allegorie di un canto di lode al Signore, come appare anche da un altro passo²⁷⁴.

²⁷² Τοῦ κόμου τούτου τὴν λειτουργίαν τὴν θεϊκὴν διαχωρίζον ψάλλει τὸ πνεῦμα "αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν ἦχῳ σάλπιγγος", καὶ γὰρ ἐν ἦχῳ σάλπιγγος ἀναστήσει τοὺς νεκρούς: "αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν ψαλτηρίῳ", ὅτι ἡ γλῶττα τὸ ψαλτήριον κυρίου: "καὶ ἐν κιθάρᾳ αἰνεῖτε αὐτόν", κιθάρα νοεῖσθω τὸ στόμα, οἶονεὶ πλήκτρον κρουόμενον τῷ πνεύματι: "ἐν τυμπάνῳ καὶ χορῶν αἰνεῖτε αὐτόν", τὴν ἐκκλησίαν λέγει τὴν μελετήσασαν τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν ἐν ἡχοῦντι τῷ δέρματι: "ἐν χορδαῖς καὶ ὄργανῳ αἰνεῖτε αὐτόν", ὄργανον τὸ σῶμα λέγει τὸ ἡμέτερον καὶ χορδὰς τὰ νεῦρα αὐτοῦ, δι' ὧν ἐναρμόνιον εἴληφε τὴν τάσιν, καὶ κρουόμενον τῷ πνεύματι τοὺς φθόγγους ἀποδίδωσι τοὺς ἀνθρωπίνους: "αἰνεῖτε αὐτόν ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ", κύμβαλον τοῦ στόματος τὴν γλῶτταν λέγει, ἢ τοῖς κρουομένοις ἐπηχεῖ χεῖλεσιν (*Paed.* II, 4, 41, 4-5). *Escludendo da tali musiche la divina liturgia lo Spirito canta "Lodatelo col suono della tromba", perché col suono della tromba risusciterà i morti"; "lodatelo col salterio", perché la nostra lingua è il salterio del Signore; "lodatelo con la cetra", per cetra si intende la bocca quando lo Spirito la fa vibrare come un plectro; "lodatelo con il timpano e con il coro", intende la chiesa che celebra la resurrezione della carne sulla pelle risonante; "lodatelo con le corde e l'organo", chiama organo il nostro corpo e corde i suoi nervi dai quali riceve la tensione armonica e, vibrato dallo Spirito, esprime suoni umani, "lodatelo con cembali di giubilo", chiama cembalo della bocca la lingua che produce il suono per le vibrazioni delle labbra.*

²⁷³ *Phaed.* 85 E 3 - 86 D 4 (Burnet 1900).

²⁷⁴ Ὁ δὲ ἐκ Δαβὶδ καὶ πρὸ αὐτοῦ, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λύραν μὲν καὶ κιθάραν, τὰ ἄψυχα ὄργανα, ὑπεριδὼν, κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἀνθρώπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἄρμωσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὄργανου καὶ προσάδει τῷ ὄργανῳ τῷ ἀνθρώπῳ. "Σὺ γὰρ εἶ κιθάρα καὶ αὐλὸς καὶ ναὸς ἐμοί:" κιθάρα διὰ τὴν ἁρμονίαν, αὐλὸς διὰ τὸ πνεῦμα, ναὸς διὰ τὸν λόγον, ἵν' ἡ μὲν κρέκη, τὸ δὲ ἐμπνέη, ὁ δὲ χωρήσῃ τὸν κύριον. Ναὶ μὴν ὁ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς, ὁ κιθαριστής, οὐ μικρῶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, προὔτρεπεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπέτρεπε δὲ εἰδώλων, πολλοῦ γε ἔδει ὑμνεῖν

Clemente non propone una trattazione organica dell'anatomia e della fisiologia della fonazione, ma i suoi spunti su eventuali lingue divine ed angeliche, quelli sul linguaggio animale e su quello umano sono funzionali a discorsi reciprocamente eterogenei. Quello che emerge da queste digressioni può essere analizzato sotto due punti di vista: uno, più generale e macroscopico, che consideri i suoi scritti legati da un filo invisibile che possa ricondurli ad un sistema organico. L'altro, più particolare e specifico, mira ad evidenziare la sua cultura "linguistica", e perciò fonetica: una prima osservazione è che egli cita termini tecnici senza sentire l'urgenza di spiegarne la valenza semantica, lasciandoci presumere che li desse per scontati presso i suoi lettori. Egli è stato educato secondo i principi della ἐγκύκλιος παιδεία, come probabilmente il suo pubblico, e conosce perfettamente tutta la speculazione greca in ambito grammaticale e filosofico, dalla Stoà a Platone ed Aristotele, e cerca di mediarne l'eredità con le istanze ebraico-cristiane. Tuttavia, ad un'ulteriore analisi, sembra legittimo presupporre in lui curiosità e conoscenze non solo scolastiche ed accademiche: le digressioni in materia di fonetica sono frequenti laddove si parli di lingue e di linguaggi, ma anche di musica e persino nelle allegorie, e le descrizioni appaiono sempre puntuali e particolareggiate, tanto da presupporre in questo Padre della Chiesa una riflessione duratura ed approfondita. Non gli si possono attribuire interessi medici o scientifici *tout court*, ma la sua curiosità è probabilmente dovuta alla visione dell'uomo come creatura di Dio, che lo ha dotato di un corpo perfettamente orchestrato, in cui ogni singola parte anatomica trova un posto e una funzione: è naturale quindi che anche la facoltà del linguaggio, sotto il duplice punto di vista della fonazione e dell'audizione, e dell'indispensabile intervento mentale, sia vista come un dono di Dio che l'uomo deve utilizzare al meglio per capire e decifrare nel mondo i segni della gnosi che lo porteranno alla contemplazione ultima dell'assoluto.

La disamina delle conoscenze clementine in materia di anatomia dell'apparato fonatorio ed uditivo e degli accenni a fenomeni di acustica, come la vibrazione dell'aria o l'eco che rimbalza tra le rocce, è quindi strettamente legata all'analisi della sua concezione dell'universo creato, organizzato gerarchicamente in un'immaginaria scala alla cui sommità egli pone Dio per poi far via via apparire gli angeli, i santi, gli uomini e gli animali. I criteri discriminanti tra un gradino e l'altro di questa scala sono di due ordini: fisici (anatomici), e spirituali, cioè concernenti la presenza del Logos e dell'intellezione.

Al sommo vertice dunque si pone Dio, supremo Essere che raggiunge in un istante la percezione di ogni pensiero grazie ad una Sua ineffabile capacità, δύναμις τις ἄρρητος, che lo rende in grado di conoscere simultaneamente tutti i pensieri di tutti gli uomini, una capacità ben distinta da quella umana, indispensabilmente corporea, σωματικὴ δύναμις, che necessita di orecchie, di facoltà dell'udito, di apparato fonatorio e così via. Nel gradino inferiore ci sono gli angeli, che sono dotati di facoltà comunicative ma che non possiedono organi della fonazione o della audizione come gli uomini: tra questi ultimi ci sono i santi, che hanno una percezione acutissima capace di fendere l'aria e tutto l'universo e possono non servirsi della voce umana, destinata a vagare nelle regioni basse dell'atmosfera. Gli uomini, quarto gradino della scala, partecipano delle facoltà intellettive e psichiche di Dio, ma solo per quanto concerne la comunicazione tra di loro (e non la conoscenza di tutti i pensieri delle creature);

αὐτὸν τοὺς δαίμονας ἀληθεῖ πρὸς αὐτοῦ διωκομένους μουσικῇ, ἢ τοῦ Σαοὺλ ἐνεργουμένου ἐκεῖνος ἄδων μόνον αὐτὸν ἰάσατο. Καλὸν ὁ κύριος ὄργανον ἐμπνουν τὸν ἄνθρωπον ἐξεργάσατο κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ: ἀμέλει καὶ αὐτὸς ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ παναρμόνιον, ἐμμελὲς καὶ ἅγιον, σοφία ὑπερκόσμιος, οὐράνιος λόγος (*Protr.* I, 5, 3-4). *Il Verbo divino, che discende da David ed è prima di David, avendo disdegnato lira e cetra, strumenti inanimati, e avendo posto in armonia con lo Spirito Santo questo nostro cosmo e anche il piccolo cosmo, cioè l'uomo, l'anima e il corpo di lui, suona a Dio per mezzo di questo strumento dalle molte voci e canta con lo strumento che è l'uomo: "Tu infatti sei per me cetra e flauto e tempio". Cetra per l'armonia, flauto per lo spirito, tempio per il Verbo, affinché l'uno suoni, l'altro spiri, l'altro ancora accolga il Signore. E appunto il re David, il citarista, che poco fa abbiamo ricordato, esortava alla verità, distoglieva dagli idoli, era molto lontano dal celebrare i demoni, anzi li allontanava con la sua musica di verità, per la quale con il solo canto guarì Saul posseduto da essi. Bello fece il Signore il suo strumento vivente, l'uomo, lo fece a sua immagine; egli è strumento di Dio, strumento tutto armonioso, bene accordato e santo, sapienza che è al di sopra di questo mondo, celeste Logos.*

per raggiungere tali facoltà psichiche però necessitano di corporeità, e quindi di facoltà dell'udito e della voce, di corde vocali, di labbra, di lingua, di orecchie, di vibrazione dell'aria e così via. Gli animali, infine, hanno in comune con gli uomini tutto ciò che è corporeo, quindi posseggono apparati fonatori e uditivi del tutto simili a quelli umani e addirittura condividono un linguaggio, possono cioè comunicare reciprocamente: eppure vi è una sola, importante discriminante che li qualifica come diversi e *inferiori* all'uomo così come l'uomo è diverso ed *inferiore* a Dio, e cioè l'assenza del Logos. L'uomo ha in comune con Dio la presenza e l'aiuto del Logos, quindi di una facoltà psichica ed intellettuale, ma se ne differenzia per la sua necessità di strumenti corporei di comunicazione che lo privano di intellezioni simultanee e onnicomprensive; al contrario, in comune con gli animali ha la corporeità ma non le facoltà logiche ed intellettuali, di cui essi difettano, in quanto ἄλογα ζῷα.

Anche nel campo delle facoltà del linguaggio è evidente il rapporto di Clemente con le dottrine medio-platoniche di un Creato come emanazione degradante del Logos, che si manifesta nella sua massima forma al vertice di questa scala - o piramide - in Dio, e che poi si avvicina al terreno, alla massima espressione di materialità senza Logos costituita dal mondo animale, passando attraverso gradini intermedi come il regno angelico, i santi e gli uomini. Questi ultimi possono però risalire, con l'aiuto della fede nello Spirito Santo, lungo la scala della vera gnosi, della vera conoscenza, aspirando ad elevarsi come i santi fino a raggiungere la contemplazione di Dio.

III.4.2. La scrittura

L'esoterismo assicurato dall'allegoria è per Clemente una pratica religiosa universale, e per mostrare come essa sia utile ed utilizzata a tutti i livelli d'espressione, egli assume come osservatorio privilegiato una scienza che nel suo sorgere fu fortemente simbolica: la scrittura, in particolare quella egiziana²⁷⁵. Egli narra che gli educandi apprendono anzitutto il metodo di scrittura chiamato "epistolare"; poi quella "ieratica", usata dagli scribi dei templi; per ultima infine la "geroglifica", della quale un tipo usa le lettere, l'altro è simbolico. Di questo simbolico a sua volta un sottotipo si esprime in termini propri per imitazione, un altro è scritto come per traslati, un terzo è del tutto allegorico, secondo determinate allusioni enigmatiche. Clemente esemplifica questa schematizzazione con alcuni esempi, asserendo che, secondo il tipo in termini propri, volendo scrivere "sole" si disegna un cerchio; per "luna" una sagoma falciforme. Nel tipo per traslato, traducendo o trasferendo con criteri di affinità, si scrive incidendo disegni, parte con scambi rispetto al vero, parte con sostituzioni varie²⁷⁶. Lo schema è il seguente:

Μέθοδος

ἡ ἐπιστολογραφική

ἡ ἱερατική

ἡ ἱερογλυφική

{-κυριολογική διὰ τῶν πρώτων στοιχείων

-συμβολική {-κυριολογική κατὰ μίμησιν

-τροπική διὰ τῶν ἀναγλύφων

-ἀινιγματώδης²⁷⁷

La scrittura *epistolografica* è quella corrente, demotica, usata per la corrispondenza privata; la scrittura *ieratica* è usata dagli scribi sacri, mentre quella *geroglifica* comprende due branche principali: la prima utilizza τὰ πρώτα στοιχεία, le lettere alfabetiche, la seconda è simbolica, ma si divide in tre norme d'uso²⁷⁸.

In questo passo, fonte preziosa per gli egittologi, Clemente fa una schematizzazione dei tre generi di scrittura egiziana, contentandosi di citare i primi due senza ulteriori didascalie, e soffermandosi in particolar modo sull'ultimo mediante una sub-articolazione (pur assegnando a ciascuno di loro una componente allegorica più o meno sviluppata) ed è l'unica testimonianza della sua epoca a fornire un quadro così preciso²⁷⁹.

²⁷⁵ Cf. Pepin 1958:267 ss. e Deiber 1904:13-32, in particolare 23-24.

²⁷⁶ Ἀντίκα οἱ παρ' Αἰγυπτίοις παιδευόμενοι πρῶτον μὲν πάντων τὴν Αἰγυπτίων γραμμάτων μέθοδον ἐκμανθάνουσι, τὴν ἐπιστολογραφικὴν καλουμένην: δευτέραν δὲ τὴν ἱερατικὴν, ἣν χρῶνται οἱ ἱερογραμματεῖς: ὑστάτην δὲ καὶ τελευταίαν τὴν ἱερογλυφικὴν, ἧς ἡ μὲν ἐστὶ διὰ τῶν πρώτων στοιχείων κυριολογική, ἡ δὲ συμβολική. τῆς δὲ συμβολικῆς ἡ μὲν κυριολογεῖται κατὰ μίμησιν, ἡ δ' ὡσπερ τροπικῶς γράφεται, ἡ δὲ ἀντικρυς ἀλληγορεῖται κατὰ τινὰς ἀινιγμούς. "Ἡλιον γοῦν γράψαι βουλόμενοι κύκλον ποιῶσι, σελήνην δὲ σχῆμα μηνοειδὲς κατὰ τὸ κυριολογούμενον εἶδος. Τροπικῶς δὲ κατ' οἰκειότητα μετὰγοντες καὶ μετατιθέντες, τὰ δ' ἐξαλλάττοντες, τὰ δὲ πολλαχῶς μετασχηματίζοντες χαράττουσιν (Str. V, 4, 20, 3-5).

²⁷⁷ 1. epistolare (o demotica); 2. ieratica (o sacerdotale); 3. geroglifica (a. con στοιχεία; b. con simboli pittografici, 1.raffigurazioni proprie; 2. traslati, 3. allegorico-enigmatici).

²⁷⁸ Si può tradurre la realtà per semplice imitazione, per mezzo degli ideogrammi - figure che rappresentano direttamente gli oggetti - per esempio un circolo che rappresenta il sole, una falce la luna; oppure si può essere meno immediati, per esempio nel caso di concetti astratti, descritti per solidarietà semantica (per esempio la parola 'naso' per indicare il verbo 'sentire'); infine in modo del tutto convenzionale, basandosi, come illustrato da J. Pepin, su un ragionamento peculiarmente egiziano, tanto che questa scrittura arbitraria sembra un enigma per chi ignori la base precisa sulla quale essa si poggia. Ecco perché si chiama *allegorico-enigmatica*: essa rappresenta per esempio gli astri a forma di serpente, per la forma del loro cammino nel cielo; il sole è rappresentato da uno scarabeo, perché tale insetto spinge davanti a sé una palla di sterco bovino.

²⁷⁹ Se si esclude un passaggio di Porph., *Vita Pyth.*, 11-12, che però è più approssimativo: καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν τοῖς ἱερεῦσι συνῆν καὶ τὴν σοφίαν ἐξέμαθε καὶ τὴν Αἰγυπτίων φωνήν, γραμμάτων τε τρισσὰς διαφορὰς, ἐπιστολογραφικῶν τε καὶ ἱερογλυφικῶν καὶ συμβολικῶν, τῶν μὲν κυριολογούμενων κατὰ μίμησιν, τῶν δ' ἀλληγορουμένων κατὰ τινὰς ἀινιγμούς: καὶ περὶ θεῶν πλέον τι ἔμαθεν.

Nelle epoche successive a quella di Clemente, gli autori greci o greco-egiziani²⁸⁰ che si troveranno a scrivere, anche incidentalmente, dei metodi grafici egiziani concentreranno la loro attenzione per lo più sui geroglifici "enigmatici", poiché essi saranno ritenuti un codice segreto destinato a velare misteri filosofico-religiosi agli occhi dei profani. Questo tipo di scrittura era in verità nato in epoca tolemaica ad opera dei sacri scribi, che avevano arricchito gli ideogrammi tradizionali di simbolismi o mitologie: essa fu quindi un'invenzione erudita e artificiosa. Infatti, in origine il geroglifico non aveva alcun carattere simbolico, ma era semplicemente una scrittura ideografico-fonetica: la sua complessità brillerà però di fascino agli occhi degli scrittori greci e presto finirà per oscurare il ricordo di tutte le altre forme di scrittura egiziane²⁸¹.

Clemente mostra dunque di conoscere le tre fasi principali in cui si articolò la scrittura egiziana, dopo essere passata attraverso i processi *pittografici*, *ideografici* e *fonografici*²⁸², ma le espone seguendo l'ordine dell'apprendimento da parte degli scribi o dei fanciulli, e non diacronicamente. Egli cita dapprima l'*epistolografica* e successivamente la *ieratica* e la *geroglifica*, di cui fa un'ulteriore sottopartizione; in realtà, la fase più antica della scrittura egizia è la *geroglifica*, che rimase come stile per le iscrizioni per lungo tempo, anche dopo lo sviluppo delle fasi successive, chiamate *ieratica* e *demotica*. Questi tre stili sono dunque evoluzioni diverse dalla stessa matrice, e condividono un sistema di scrittura *ad immagini*, con una combinazione di *pittogrammi*, *ideogrammi* e *fonogrammi* anche quando gli Egizi svilupperanno ventiquattro diversi simboli per rappresentare ognuno una singola consonante, formando così un alfabeto nel senso moderno del termine²⁸³.

L'espressione di Clemente "κυριολογικὴ διὰ τῶν πρώτων στοιχείων" è stata al centro del dibattito della critica a causa delle contrastanti interpretazioni che si sono originate a proposito del termine στοιχείον: esso dovrebbe intendere, in Clemente, i segni alfabetici, τὰ γράμματα, intesi come singoli στοιχεία, elementi che compongono una parola scritta; tuttavia, la spiegazione del metodo per traslato - "Τροπικῶς δὲ κατ' οἰκειότητα μεταγόντες καὶ μετατιθέντες, τὰ δ' ἐξαλλάττοντες, τὰ δὲ πολλαχῶς μετασχηματίζοντες χαράττουσιν" - fa riferimento a criteri d'affinità (di suono?). Questo richiamo ha fatto propendere alcuni studiosi²⁸⁴ per una interpretazione dello στοιχείον di Clemente come *carattere fonetico*, secondo un'ascendenza aristotelica: per Aristotele γράμματα sono sia le lettere alfabetiche sia gli elementi singoli in cui si articola la φωνή, i suoni del linguaggio²⁸⁵. L'ispirazione potrebbe essere, però, anche platonica, in considerazione di un brano del *Politicus* che recita: "Noi in qualche modo sappiamo che i fanciulli, appena sono divenuti esperti delle lettere (γράμματα)... discernono bene ciascun elemento (στοιχείον) quando si trova nelle sillabe più brevi..."²⁸⁶. In tal caso, si resterebbe su un piano meramente grafico.

Inoltre, Clemente pone il metodo κυριολογικὴ διὰ τῶν πρώτων στοιχείων in opposizione con κυριολογικὴ κατὰ μίμησιν, che designa il metodo procedente per imitazione degli oggetti per simboli o per metafore, mentre il metodo τροπικὴ si muoverebbe attraverso l'analogia tra le idee: esso porterà molto lontano grazie all'inventiva degli Egiziani, non rappresentando solo segni particolari ma anche gruppi di segni, in tavole scolpite che racconteranno le gesta dei re e la loro apoteosi.

La simbologia animale tipica dei geroglifici "enigmatici" era presente sin dalle origini anche nell'interpretazione cristiana, per cui gli animali si trovavano ad essere simboli dei vizi

²⁸⁰ Per esempio il famoso Orapollo; cf. Rigoni-Zanco 2001.

²⁸¹ Cf. Rigoni-Zanco 2001:9 e ss.

²⁸² Il simbolo stilizzato di un'immagine è conosciuto come *pittogramma*; l'*ideogramma* è il simbolo utilizzato per rappresentare un'idea, mentre i simboli che rappresentano i suoni sono i *fonogrammi*, la combinazione dei quali per formare una parola è detta *meccanismo rebus*.

²⁸³ Cf. Jackson 1988, Petrucci 1986 e Mercer 1961:1-2.

²⁸⁴ Cf. Vergote 1939:199-221.

²⁸⁵ Cfr. d'Avino 1988.

²⁸⁶ Plat., *Pol.*, 277 e.

e delle virtù dell'uomo: tale simbologia si inquadra perfettamente nell'idea, sempre sottesa agli scritti di Clemente, che il Creato sia una "Bibbia naturale", in cui ogni essere ha un suo posto e un suo significato. Il Padre alessandrino cerca, in un passo degli *Stromati*, di interpretare allegoricamente un enigma egiziano²⁸⁷, la cui logica simbolica - applicata alla scrittura ideografica - si trova anche in Plutarco, che propone lo stesso aneddoto²⁸⁸, ma con delle variazioni: l'effigie non è a Tebe (Diospoli d'Egitto), ma a Sais, il tempio è dedicato ad Atena e l'iscrizione non è sul portone sacro ma nel vestibolo; al posto del cocodrillo appare un ippopotamo. Per il resto, e soprattutto per l'interpretazione allegorica, c'è identità. Clemente, come del resto Plutarco, molto probabilmente non ha conoscenze dirette della scrittura geroglifica egiziana, anche se non conosciamo quale fonte egli utilizzi per questo passo. La parola *bwt* poteva essere trascritta con il simbolo di un pesce²⁸⁹, ma il senso non è *odio*, bensì *abominazione*, o *frutto difeso*. Lo sparviero spesso indica il dio, ma l'ippopotamo della versione plutarchea non sembra che significasse *impudenza*: d'altra parte la menzione del cocodrillo proposta da Clemente è enigmatica nel suo simbolismo. Nell'età più tarda del culto egiziano questo animale era associato al sole e al dio Sobek, ma era anche considerato sacro a Seth, come del resto l'ippopotamo. Probabilmente Clemente e Plutarco desumono da quest'ultimo aspetto, presente in alcuni testi dell'epoca tolemaica²⁹⁰, il senso negativo della simbologia di questi animali.

²⁸⁷ ἐν Διοσπόλει τῆς Αἰγύπτου ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ καλουμένου πυλῶνος διατετύπωνται παιδίον μὲν γενέσεως σύμβολον, φθορᾶς δὲ ὁ γέρων, θεοῦ τε αὖ ὁ ἰέραξ, ὡς ὁ ἰχθὺς μίσηται, καὶ κατ' ἄλλο πάλιν σημαίνοντα ὁ κροκόδειλος ἀναίδειας, φαίνεται τοίνυν συντιθέμενον τὸ πᾶν σύμβολον δηλωτικὸν εἶναι τοῦδε: "ὁ γινόμενος καὶ ἀπογινόμενος, θεὸς μισεῖ ἀναίδειαν." (*Str.* V, 7, 41,4-42, 1). *A Diospoli D'Egitto, sopra il cosiddetto portone sacro, è effigiato un bambino, simbolo della nascita, e un vecchio - questo è simbolo della morte - , poi lo sparviero, simbolo del dio, e il pesce, dell'odio; e ancora il cocodrillo simbolo d'impudenza, questa volta secondo un altro significato. L'intero simbolo dunque, ricomposto nei suoi elementi, appare rivelatore di questo motto: "O voi che nascete e che morite, Dio odia l'impudenza".*

²⁸⁸ *De Is. et Os.*, 363. F. 4-8: ἐν Σάϊ γούν ἐν τῷ προπύλῳ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀθηναῖς ἦν γεγλυμμένον βρέφος, γέρων καὶ μετὰ τοῦτον ἰέραξ, ἐφεξῆς δ' ἰχθὺς, ἐπὶ πᾶσι δ' ἵππος ποτάμιος. ἐδήλου δὲ συμβολικῶς "ὁ γινόμενος καὶ ἀπογινόμενος, <θεὸς ἀναίδειαν μισεῖ".

²⁸⁹ Cf. Hani p. 487, n. 155.

²⁹⁰ Cf. Hani, p. 656-658.

III.4.3. *La sintassi*

Gli enunciati (τὰ λεγόμενα), secondo Clemente²⁹¹, sono di due tipi: quelli che posseggono connessione logico-sintattica, come "l'uomo cammina", e quelli che non la posseggono, come "uomo", o "cammina", vale a dire quegli elementi che non costituiscono un λόγος, inteso come 'frase, discorso dotato di significato', secondo la definizione aristotelica²⁹² per cui esso è semantico. Il secondo tipo di enunciato, quello privo di connessione, ha due caratteristiche fondamentali: non costituisce λόγος e non dice né il vero né il falso, non è né semantico né apofantico.

Il primo tipo di enunciato, quello dotato di connessione logico-sintattica, consta di dieci categorie universali e generali sotto cui ricadono tutti i particolari del linguaggio: nove sono autodefinitive, predicabili da se stesse, ed una - la 4 - in relazione con qualcos'altro (πρός τι). Esse sono:

1. La sostanza (οὐσία).
2. La qualità (ποιόν).
3. La quantità (ποσόν).
4. La relazione (πρός τι).
5. Il *dove* (ποῦ).
6. Il *quando* (ποτέ).
7. La posizione (κείσθαι).
8. Il possesso (ἔχειν).
9. L'azione (ποιεῖν).
10. La passione (πάσχειν).

Queste dieci categorie sono gli στοιχεῖα ontologici, allo stesso modo in cui le lettere lo sono dell'alfabeto, poiché sono tutte contemplabili con il λόγος, con la ragione. In questo modo, anche le cose immateriali (ἄυλα, α-ὔλη) possono essere comprese (ληπτά), poiché sono afferrabili con l'applicazione primaria (κατὰ τὴν πρώτην ἐπιβολήν). Il passo in cui Clemente espone questa dottrina è nell'VIII *Stromate*, il libro in cui sono espresse la maggior parte delle sue riflessioni linguistiche²⁹³:

τῶν λεγομένων τὰ μὲν <μετὰ συμπλοκῆς λέγεται, ὡς τὸ "ἄνθρωπος τρέχει", τὰ δὲ> ἄνευ συμπλοκῆς λέγεται, ὡς τὸ "ἄνθρωπος" καὶ ὡς τὸ "τρέχει" καὶ ὅσα λόγον οὐκ ἀποτελεῖ οὐδὲ τἀληθές ἢ τὸ ψεῦδος ἔχει. τῶν δὲ <μὴ> μετὰ συμπλοκῆς λεγομένων τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ, τὰ δὲ κείσθαι, τὰ δὲ ἔχειν, τὰ δὲ ποιεῖν, τὰ δὲ πάσχειν, ἃ δὴ καὶ στοιχεῖα τῶν ὄντων φαμέν τῶν ἐν ὔλῃ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς. ἔστι γὰρ λόγῳ θεωρητὰ ταῦτα, τὰ δὲ ἄυλα νῶ μόνῳ ληπτά ἐστι κατὰ τὴν πρώτην ἐπιβολήν. Τῶν δὲ ὑπὸ τὰς δέκα κατηγορίας ὑποτασσομένων τὰ μὲν καθ' αὐτὰ λέγεται, ὡς αἱ ἐννέα κατηγορίαι, τὰ δὲ πρὸς τι. (*Str.* VIII, 8, 23, 5-24, 1).

²⁹¹ La dottrina è aristotelica: cf. *Cat.* 2, 1a 16-19.

²⁹² Arist. *Int.* 17a e *Poet.* XX.

²⁹³ Anche la dottrina degli *Aitia* è ivi espressa; secondo Clemente, le cause appartengono alla classe dei predicati, detti da alcuni κατηγορήματα e da altri, come Cleante e Archidemo, λεκτά: Εἰς ὃν λόγον κατηγορημάτων ἢ, ὡς τινες, λεκτῶν (λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος) <αἷτια> τὰ αἷτια: ἢ, ὅπερ καὶ μᾶλλον, τὰ μὲν κατηγορημάτων αἷτια λεχθήσεται, οἷον τοῦ "τέμνεται", οὐ πῶσις τὸ τέμνεσθαι, τὰ δ' ἀξιωματῶν, ὡς τοῦ "ναῦς γίνεται", οὐ πάλιν [ἢ] πῶσις ἐστὶ τὸ ναῦν γίνεσθαι: Ἀριστοτέλης δὲ προσηγοριῶν, οἷον τῶν τοιούτων, οἰκίας, νεώς, καύσεως, τομῆς. ἢ πῶσις δὲ ἀσώματος εἶναι ὁμολογεῖται: διὸ καὶ τὸ σόφισμα ἐκεῖνο οὕτως λύεται: "ὃ λέγεις, διέρχεται σου διὰ τοῦ στόματος", ὅπερ ἀληθές, "οἰκίαν δὲ λέγεις, οἰκία ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται", ὅπερ ψεῦδος: οὐδὲ γὰρ τὴν οἰκίαν λέγομεν σῶμα οὔσαν, ἀλλὰ τὴν πῶσιν ἀσώματον οὔσαν, ἣς οἰκία τυγχάνει (*Str.* VIII, 9, 26, 4-5).

Tra gli enunciati, alcuni **hanno connessione**, come "uomo cammina", altri **non hanno connessione**, come "uomo" o "cammina", o tutti quegli enunciati che non compongono una frase, la quale può essere sia vera che falsa. Degli enunciati che hanno connessione, alcuni indicano la **sostanza**, altri la **qualità**, altri la **quantità**, altri la **relazione**, altri il **luogo**, altri il **tempo**, altri la **posizione**, altri il **possesso**, altri **l'azione** e altri ancora la **passione**. Chiamiamo queste dieci categorie elementi del reale, che partono dai principi primari e grazie a ciò possono essere contemplati con la ragione. Le cose immateriali invece possono essere apprese soltanto tramite l'intelletto, con l'applicazione primaria. E tra gli elementi che sono classificati secondo queste dieci categorie, alcuni sono predicabili da se stessi (come i primi nove), ed altri in relazione a qualcos'altro.

Clemente ha sicuramente ereditato le sue categorie sintattiche da Aristotele²⁹⁴, che le aveva ampiamente esposte ed esemplificate nelle *Categorie*²⁹⁵, ed adopera lo stesso metalinguaggio. Il Padre alessandrino è però molto stringato ed essenziale, perché nella sua epoca queste teorie sono patrimonio comune degli uomini colti e probabilmente il loro insegnamento è impartito a scuola: egli si permette infatti di accennarvi concisamente, e di dare per scontato questo tipo di conoscenze presso i suoi lettori, passando, quindi, dalla trattazione delle categorie dei "τὰ λεγόμενα" a quella dei "τὰ ὄντα", della semantica cioè di alcune di queste categorie²⁹⁶. Lo stesso passaggio avveniva nelle *Categorie* di Aristotele, che si spostava dal piano del linguaggio a quello della realtà per mostrare come l'identità di alcune espressioni linguistiche potesse celare una diversità del loro contenuto reale.

²⁹⁴ Quella delle categorie è una dottrina anche stoica, ma esse erano articolate in modo diverso ed erano altresì pertinenti all'ordine fisico piuttosto che a quello logico-dialettico. Cf. Isnardi Parente 1989: 50 e ss.

²⁹⁵ Arist. *Cat.* 2b27-3a3: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπων εἰπεῖν οἶον ἄνθρωπος, ἵππος: ποσὸν δὲ οἶον δίπηχυ, τρίπηχυ: ποιὸν δὲ οἶον λευκόν, γραμματικόν: πρὸς τι δὲ 2a οἶον διπλάσιον, ἡμισυ, μείζον: ποῦ δὲ οἶον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ: ποτὲ δὲ οἶον χθές, πέρυσιν: κείσθαι δὲ οἶον ἀνάκειται, κάθεται: ἔχειν δὲ οἶον ὑποδέδεται, ὄπλισται: ποιεῖν δὲ οἶον τέμνειν, καίειν: πάσχειν δὲ οἶον τέμνεσθαι, καίεσθαι. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίνεται: ἅπαντα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἢτοι ἀληθοῦς ἢ ψευδοῦς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψευδὸς ἐστίν, οἶον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικά.

²⁹⁶ Nelle opere di Clemente, i passi concernenti queste problematiche sono: *Ecl. proph.* 32, 2, 5-3, 1; *Paed.* I, 6, 41, 3; *Protr.* II, 27, 5; IV, 48, 5; *Str.* I, 4, 25, 4; I, 9, 96, 3; I, 25, 165, 3; II, 11, 52, 5; III, 4, 27, 2; IV, 12, 78, 3; IV, 14, 96, 2; IV, 22, 145, 1; VIII, 6, 17, 1-4; VIII, 8, 24, 2 e VIII, 16, 17, 2.

III.4.4. *La morfologia*

In Clemente non si trovano i termini tecnici già aristotelici²⁹⁷ per designare le parti del discorso, come κτητικόν 'aggettivo', o i tipi di nomi, come πρωτότυπον e παραγωγόν (*positivo* e *derivato*); quando presenti, sono adoperati con un altro significato, come κλήσις 'coniugazione' che è 'la chiamata', o σύνδεσμος 'congiunzione', che significa 'legame, vincolo'; ancora, ῥυθμός 'numero' indica la melodia, il ritmo musicale, e γένος 'genere' designa la stirpe, la generazione. Il vocabolo προσῳδία 'accento' compare una sola volta, in un passo in cui Clemente stigmatizza l'uso perverso delle Scritture che fanno gli eretici²⁹⁸, ed anche il termine ἄρθρον è utilizzato nel senso di 'articolo' solo una volta²⁹⁹; πτώσις indica quasi sempre una caduta, ma il suo significato tecnico grammaticale è evidente quando Clemente lo adopera per spiegare che τέμνεται è coniugato da τὸ τέμνεσθαι, oppure che οἰκίαν viene da οἰκία³⁰⁰. L'assenza di alcune accezioni tecniche indica che questi vocaboli non si sono ancora fissati nella dottrina grammaticale, anche se già Dionisio Trace aveva accolto la lezione aristotelica.

Nelle opere di Clemente appaiono raramente spunti di riflessione sulla morfologia, essendo questa una problematica meno funzionale alla descrizione del percorso di gnosi che gli preme. Il suo interesse per l'etimologia e per i significati gli fornisce però le competenze adatte a tentare analisi di composti o derivati, seppur legate al desiderio di ricondurle nell'aura di una spiegazione cristiana. La formazione delle parole avviene in Clemente secondo due dinamiche usuali nel greco, la *composizione* e la *derivazione*.

- *La composizione*

L'Alessandrino propone la spiegazione del termine παιδαγωγία come ἀγωγή ἐκ παίδων³⁰¹, "una buona formazione che guidi dall'infanzia", e quella, duplice, del teonimo egiziano "Serapide". Nel *Protrettico*³⁰² egli riconduce il nome ad una "crasi" tra i nomi degli dei Osiride ed Api, σύνθετον ἀπό τε Ὀσίριδος καὶ Ἄπιος Ὀσίραπις; negli *Stromati*³⁰³ riferisce un'etimologia, attribuita a Ninfodoro³⁰⁴ di Amfipoli, per cui il nome di questo dio egiziano sarebbe un composto di σορός 'urna' + Ἄπις, il nome del dio-toro, ivi deposto al momento della morte.

Il piano religioso, sempre sotteso alle riflessioni di Clemente, è evidente nel caso del termine εὐδαιμονία, composto dal prefisso di valenza positiva εὐ e dal sostantivo δαιμονία; egli non può adottare la tradizione classica³⁰⁵ del δαίμων come semidivinità, o anima degli uomini dell'età dell'oro assunta al ruolo di nume tutelare, e spiega così il demone (δαίμων) come la parte dell'anima che ci guida (ἡγεμῶν)³⁰⁶, forse su analogia del suffisso attivo -μων.

²⁹⁷ Cf. *De int.* 16a 1-16.

²⁹⁸ οἳ τοὶ εἰσὶν οἱ κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν φωνῆς τόνῳ διαστρέφοντες τὰς γραφὰς πρὸς τὰς ἰδίας ἡδονάς, καὶ τινῶν προσῳδιῶν καὶ στιγμῶν μεταθέσει τὰ παραγγελθέντα σωφρόνως τε καὶ συμφερόντως βιαζόμενοι πρὸς ἡδυσπλαθείας τὰς εαυτῶν (*Str.* III, 4, 39, 2). *E sono questi che nella lettura pervertono col tono di voce le Scritture secondo il loro piacere, e con lo spostamento di alcuni accenti e interpunzioni piegano violentemente alle loro libidini quei sapienti ed utili messaggi.*

²⁹⁹ Cf. *Str.* III, 12, 81, 6 - 82, 1.

³⁰⁰ Cf. *Str.* VIII, 9, 26, 4-5.

³⁰¹ Cf. *Paed.* I, 5, 16, 1.

³⁰² *Protr.* IV, 48, 6.

³⁰³ Cf. *Str.* I, 21, 106, 6.

³⁰⁴ Storico siracusano del IV secolo a. C.

³⁰⁵ Cf. Plat., *Tim.*, 90c.

³⁰⁶ Cf. *Str.* II, 22, 131, 4.

Anche il frequente epiteto poetico già esiodeo, εὐφρόνη, che indica la notte - attestato anche in Eraclito ed esplicito per esempio in Plutarco³⁰⁷ - è interpretato da Clemente in chiave mistica e morale³⁰⁸, per cui la notte è "buona consigliera" (εὐ+φρόνη), alludendo all'elevarsi dell'anima oltre le sensazioni, primo gradino della piramide gnoseologica e gnostica che passa attraverso le sensazioni, il ragionamento e l'intelletto e giunge alla verità divina attraverso la fede e l'aiuto dello Spirito.

Un altro esempio di scomposizione in chiave religiosa riguarda la parola νήπιος 'infans' di Ef 4, 14, che egli considera un composto di ἥπιος (νεωστὶ ἥπιος 'da poco mite'), rifiutando espressamente che la prima sillaba νη- abbia valore negativo; in questo caso, infatti, νήπιος dovrebbe significare lo stesso di ἄφρων, che sarebbe inaccettabile nell'ottica della lettera agli Efesini³⁰⁹. Clemente mostra quindi come l'etimologia possa essere usata in senso evocativo ed allegorico per significare la conversione degli uomini - bambini prima sballottati dai venti delle eresie e deviati nell'orgoglio - ed avvalorare la sua interpretazione non negativa citando poco più oltre³¹⁰ un altro passo dell'apostolo³¹¹.

Interessanti considerazioni l'autore svolge a proposito del termine νουθέτησις 'ammonizione', di cui fornisce nel *Pedagogo* due spiegazioni diverse che rientrano nel quadro delle etimologie duplici. Nel primo esempio³¹² il termine νουθέτησις è ricondotto a νοῦς ed ἐμποιητικός, per cui l'ammonizione "illumina lo spirito", mentre nell'esempio successivo³¹³ consta di νοῦ ed ἐνθεματισμός, quindi "rende lo spirito avvertito".

- *La derivazione*

Clemente definisce 'paronimi' quei concetti che derivano il proprio nome da qualcos'altro, come σοφιστής da σοφός³¹⁴ o ἀνδρεῖος 'virile' da ἀνδρεία 'virilità'³¹⁵. Un fatto di morfologia derivativa quindi è visto da Clemente - come da Aristotele - nelle categorie onomasiologiche del reale.

παρώνυμα δ' ἐστὶ τὰ παρά τι ἕτερον ὀνομασμένα, ὡς ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος (*Str.* VIII, 8, 24, 7).

Il termine tecnico παραγωγή è adoperato per definire l'origine di una parola "barbara" come κναξζβιχ, interpretata come "derivante" dai verbi κναίειν e διαφθείρειν, rispettivamente 'grattare' e 'consumare'³¹⁶.

L'ottica religiosa riappare per la formazione del verbo ἐνωτίζεσθαι 'tendere l'orecchio', proposta in *Stromati* IV, 26, 169, 1-3 nel commento dell'espressione di Is 1, 2³¹⁷: secondo Clemente, il profeta intendeva per udito (ἀκοή) l'intelligenza (σύνησις), e per cielo (οὐρανός) l'anima dello gnostico (ἡ τοῦ γνωστικοῦ ψυχῆ), che deve contemplare il cielo e le cose divine e divenire *Israelita*, cioè *colui che vede Dio*³¹⁸; con terra (γῆ) intendeva colui che ha

³⁰⁷ *De curiosit.* 12, 521 D: καὶ τὴν νύκτα προσεῖπον "εὐφρόνην", e la notte è chiamata "Eufrone" (la benefica, la buona consigliera).

³⁰⁸ Cf. *Str.* IV, 22, 140, 1.

³⁰⁹ Cf. *Paed.* I, 5, 19, 1.

³¹⁰ *Paed.*, I, 5, 19, 2.

³¹¹ I Ts, II, 6-7: *Pur potendo far valere l'autorità di apostoli di Cristo, ci siamo resi affabili in mezzo a voi, come una nutrice che circonda di affetto i propri figli.*

³¹² Cf. *Paed.* I, 9, 76, 1.

³¹³ Cf. *Paed.* I, 10, 94, 2.

³¹⁴ *Str.* I, 3, 24, 2.

³¹⁵ Troviamo in Aristotele anche questo esempio: παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τίνος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικός καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος. (*Arst. Cat.* 1a 12-15).

³¹⁶ Cf. pp. 52 e ss.

³¹⁷ ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ. *Ascolta, o cielo, tendi l'orecchio, o terra.*

³¹⁸ Cf. l'etimologia del nome biblico *Giacobbe*, detto anche "Israele", pp. 77.

scelto l'ignoranza (ἀμαθία) e la durezza di cuore (σκληροκαρδία). In questa esegesi, Clemente interpreta *ascoltare* come derivato dal termine per l'organo dell'udito, l'*orecchio*: "ἐνωτίζου" ἀπὸ τῶν ὀργάνων τῆς ἀκοῆς τῶν ὄτων. Questo verbo ha quindi in Clemente un significato letterale ma anche, se non soprattutto, allegorico e strumentale al suo intento pedagogico e didattico per giungere alla vera gnosi, lo sfondo su cui si muovono tutte le sue opere. La forte valenza simbolica di questa espressione è confermata anche dall'uso scritturistico, per esempio dalla versione dei *Settanta* di Gen 4,23, quella di Es 15,26 ma anche di At 2, 14.

III.4.5. La semantica

οὐ τοίνυν περὶ τὴν λέξιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαίνόμενα ἀναστρεπτέον (*Str.* VI, 17, 151, 4).

Perciò non bisogna occuparsi dell'espressione, ma dei significati.

L'indagine sulle occorrenze dei termini tecnici nelle opere di Clemente ha messo in luce l'assenza della distinzione aristotelica tra σημεῖον come segno usato nel linguaggio animale e σύμβολον come segno del linguaggio umano, dotato di referente extra-linguistico. Il σημεῖον per Clemente è 'segno, indice', oppure 'segno divino, miracolo' ed è definito alla maniera stoica, come *ciò che precede, accompagna o segue*³¹⁹: σημεῖον δ' εἶναί φασι τὸ προηγούμενον ἢ συνυπάρχον ἢ ἐπόμενον. Il σύμβολον invece è utilizzato in senso semiotico, in rapporto per esempio alla scrittura³²⁰ o alla funzione delle Lettere Efesie³²¹:

σημαίνει δ' ἄρα τὸ σύμβολον ὡς κεκόσμηται τὰ θεῖα, οἶον σκότος πρὸς φῶς καὶ ἥλιος πρὸς ἐνιαυτὸν καὶ γῆ πρὸς παντοίαν φύσεως γένεσιν (*Str.* V, 8, 45, 3).

Il simbolo indica così che il mondo divino è ordinato, come tenebra rispetto a luce, sole rispetto a periodo annuo, terra rispetto ad ogni tipo di generazione naturale.

Si noti che nella definizione del simbolo l'autore riprende i tre concetti enunciati nella sua spiegazione delle *Lettere efesie* (tenebra e luce, sole che doma le stagioni, terra) che, da arcaiche formule apotropaiche circondate da un'atmosfera di origine frigia e di natura mitologica, diventano un'allegoria dell'ordine che permea il mondo creato da Dio, in cui tutto ha un suo posto e una sua semantica, letterale ed allegorica.

Clemente aggiunge poi che, secondo il grammatico Dionisio Trace, le cose e le azioni possono essere espresse non solo tramite la λέξις, ma anche attraverso il σύμβολον, e cita gli esempi di Dionisio per entrambi: per la λέξις, i precetti delfici "μηδὲν ἄγαν" e "γνώθι σαυτὸν"; per il σύμβολον, la ruota girevole nei templi degli dei presso gli Egiziani e l'uso di distribuire rami agli adoranti³²². Anche del suo predecessore alessandrino Didimo Calcentero è citata poco più oltre l'opinione sul simbolo, e cioè che "è proprio del sapiente usare con destrezza il frasario simbolico e riconoscere che cosa si vuole con esso indicare"³²³.

Le riflessioni semantiche di Clemente risultano più evidenti se si analizzano i passi in cui adopera la famiglia lessicale di σημαίνω³²⁴, come nel caso di *Str.* VI, 17, 151, 2-4, in cui egli afferma di reputare ingannevoli e indegni di fede ἴδιονα e la λέξις, a vantaggio del σημαίνόμενον e del πρᾶγμα, che invece sono il vero contenuto della verità. L'idea

³¹⁹ Cf. *Str.* VI, 15, 121, 4. Per la dottrina stoica, cf. Crisyp., *Fr. log.* 102 Arn.; Arst. *Anal. Prior.* II, 27 70 a 7-10.

³²⁰ Cf. pp. 61-64.

³²¹ Cf. pp. 28-36.

³²² Ἀλλὰ καὶ Διονύσιος ὁ Θρᾷξ ὁ γραμματικὸς ἐν τῷ Περὶ τῆς ἐμφάσεως περὶ τοῦ τῶν τροχίσκων συμβόλου φησὶ κατὰ λέξιν: "ἐσήμαινον γοῦν οὐ διὰ λέξεως μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ συμβόλων ἐνιοὶ τὰς πράξεις, διὰ λέξεως μὲν ὡς ἔχει τὰ λεγόμενα Δελφικὰ παραγγέλματα, τὸ "μηδὲν ἄγαν" καὶ τὸ "γνώθι σαυτὸν" καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, διὰ δὲ συμβόλων ὡς ὁ τε τροχὸς ὁ στρεφόμενος ἐν τοῖς τῶν θεῶν τεμένεσιν εἰλκυσμένος παρὰ Αἰγυπτίων καὶ τῶν θαλλῶν τῶν διδομένων τοῖς προσκυνοῦσι (*Str.* V, 8, 45, 4).

³²³ φησὶν ὁ γραμματικὸς Δίδυμος, "καὶ τὸ γνωρίσαι τὸ διὰ ταύτης δηλούμενον." (*Str.* V, 8, 46, 2).

³²⁴ Cf. *Str.* VI, 10, 82, 3; VI, 17, 151, 4; VII, 16, 96, 2-4.

dell'inganno insito nei nomi era stata già formulata da Parmenide, il quale riteneva che il pensiero e il linguaggio rigorosi e veritieri potessero occuparsi soltanto di *ciò che è*, e pensare e dire solo l'essere, mentre nel linguaggio comune compariva spesso anche *ciò che non era*, sembrava quindi che fosse detto (o pensato) il non essere: in quel caso il filosofo eleate era convinto che non si trattasse di parole *veritiere*, di un *veritiero* linguaggio, ma soltanto di meri *nomi* che i mortali imponevano alle cose, senza alcun legame con la vera realtà dell'essere³²⁵.

I termini ὄνομα e πράγμα sono adoperati da Clemente come perfetti sinonimi di λέξις e σημαίνόμενον, per indicare le due facce del segno linguistico modernamente inteso, il significante ed il significato; il significato però riveste importanza maggiore perché rivela, a chi lo sappia indagare ed interpretare correttamente, la strada per giungere alla verità.

Egli ha ribadito questo pensiero anche poco prima:

ἡ διαστολή δὲ τῶν τε ὀνομάτων τῶν τε πραγμάτων κὰν ταῖς γραφαῖς αὐταῖς μέγα φῶς ἐντίκτει ταῖς ψυχαῖς: ἀναγκαῖον γὰρ ἐπακούειν τῶν τε πλείονα σημαίνουσῶν λέξεων καὶ τῶν πλειόνων, ὅταν ἔν τι σημαίνωσιν: ὅθεν καὶ τὸ ὀρθῶς ἀποκρίνεσθαι περιγίνεται (*Str.* VI, 10, 82, 3).

Al contrario la distinzione degli ὀνόματα e dei πράγματα, anche a proposito delle scritture stesse, produce una grande luce nelle anime. Bisogna infatti prestare attenzione alle dizioni che hanno molteplici significati, come alle molteplici dizioni che eventualmente significano una cosa sola.

Quello che ora ci preme è l'individuazione della tradizione linguistica e filologica donde egli eredita i due concetti di ὄνομα e πράγμα, così strettamente correlati. Walter Belardi ha indagato sul significato tecnico di πράγμα³²⁶, citando il passo 175a8 e segg. del *De interpretatione*³²⁷, che ci illumina immediatamente su un'ascendenza aristotelica del rapporto tra i due termini in esame. Essi sono già in Aristotele due entità ben distinte, che permettono agli uomini, come nota Belardi, di portare all'interno del loro discorrere i nomi come simboli delle cose e non direttamente le cose come tali.

La concezione aristotelica di queste due facce del simbolo deve essere arrivata a Clemente attraverso la mediazione della filosofia stoica, che usava il termine πράγμα come termine tecnico per indicare procedimenti proposizionali e oggetti del discorso. La dottrina del significato infatti imboccò con lo Stoicismo una strada originale: Platone aveva distinto con chiarezza gli "oggetti" dai "concetti", ponendo da un lato la realtà empirica delle cose e dall'altro la sua idea universale. Aristotele aveva mantenuto questa biplanarità del segno linguistico, ma gli Stoici videro nell'atto del significare la presenza di tre elementi distinti, due dei quali sono empiricamente conoscibili, la parola scritta (o parlata) e l'oggetto medesimo; un terzo elemento, il *dicibile* (λεκτόν) o *proferibile* (προφορικόν)³²⁸, che indicava il significato espresso a differenza dell'espressione in sé, o suono vocale (φωνή), ha invece natura astratta, e può essere messo in relazione con i passi di Clemente in cui c'è un

³²⁵ Cf. Diels 1882-1895: fr. 8, 38-41. Anche Diels-Kranz 1966 e Kirk-Raven 1983:252. La traduzione italiana è di Untersteiner 1958:149: τῶι πάντ' (ὄνομα) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανόν ἀμειβεῖν. *Quindi saranno nome tutte le cose che i mortali hanno determinate convinti che fossero vere, nascere e perire, essere e non-essere, cambiar posizione, mutar luminoso colore.*

³²⁶ Belardi 1990-91.

³²⁷ πρῶτον μὲν γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενοι παρὰ τὴν λέξιν ἄμεινον ἔχειν ποιῶσι πρὸς τὸ ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται καὶ ποῖα ὁμοίως καὶ ποῖα ἐτέρως ἐπὶ τε τῶν πραγμάτων συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῶν ὀνομάτων. *Innanzitutto, questi discorsi, essendo stati originati per lo più dal modo di esprimersi, ci fanno conoscere meglio quanti valori abbia ciascuna espressione, e quali somiglianze e differenze ci siano tanto tra le cose quanto tra i nomi.*

³²⁸ Cfr. Belardi 1990-91:99.

accostamento tra ciò che può esser detto (λεγόμενον) e la realtà spirituale o psichica ad esso sottesa (νόημα). In Clemente il termine λεκτόν designa tanto l'enunciazione delle idee quanto il concetto espresso da un vocabolo. La dottrina dell'incorporeità del significato è però di origine stoica: si trovava *in nuce* già in Zenone, ma fu Cleante ad utilizzare in questo senso il vocabolo λεκτόν, e Crisippo sviluppò pienamente la distinzione tra oggetto fisico indicato e indicazione semantica di esso (σημαινόμενον), cui corrisponde sempre una realtà incorporea³²⁹. Sotto il nome di λεκτά si raccolgono dunque gli assiomi, o giudizi, cioè i "significati compiuti" (αὐτοτελή) e anche quelli incompiuti (ἐλλειπή)³³⁰.

Per gli Stoici la λέξις era l'enunciato, il procedimento secondo cui il suono vocale (φωνή) veniva articolato o rappresentato con le lettere (στοιχεῖα), privo di significato (ἄσημος): il termine λόγος era adoperato solo per indicare una frase, o un enunciato, *dotato* di significato, e veniva scomposto in σημαίνον (significante) e σημαίνόμενον (significato).

Il passaggio dal piano dell'espressione a quello del significato, cui si accennava nelle pagine dedicate alla sintassi, è presente tanto in Clemente quanto lo era in Aristotele: se nello Stagiritita la necessità fosse stata soltanto quella di considerare il significato dei termini, gli sarebbe stato sufficiente riferirsi al "contenuto"; secondo Aristotele, però, il contenuto era "reale" e quindi bisognava applicarsi all'analisi delle cose nel loro essere, τὰ ὄντα. La valenza ontologica delle categorie dei *sinonimi, eteronimi, omonimi e polionimi*, espressa da Clemente nell'*VIII Stromate*, è pertanto inquadrabile nell'ascendenza aristotelica: i significati dei termini dipendono così dal piano dell'essere delle relative realtà. A questo riguardo, va segnalato che gli esempi di Clemente, come 'uomo' e 'bue' o 'Aiace di Locri' e 'Aiace di Salamina', sono presenti anche in Dionisio Trace, il grammatico che egli spesso prende a modello e da cui evidentemente eredita le sue conoscenze, secondo teorie ormai consolidate che avevano preso avvio con le *Categoriae* aristoteliche.

- *I sinonimi.*

Egli afferma infatti che alcune cose contenute nelle categorie universali sono *sinonime*, come 'uomo' (ἄνθρωπος) e 'bue' (βοῦς), che rientrano entrambe nella categoria 'animale'. Secondo Clemente³³¹, sono infatti sinonime quelle cose il cui ὄνομα è in comune (in questo caso, il nome - l'iperonimo - è appunto 'animale') e che posseggono lo stesso principio (λόγος), cioè la definizione (ὁ ὅρος), e cioè l'essenza animata (οὐσία ἔμψυχος). Clemente individua quindi anche il tratto semantico dell'animatezza come tratto distintivo, e possiede l'idea della gerarchizzazione, presente tra alcune cose, che si riflette nell'onomasiologia:

καὶ πάλιν τῶν ὑπὸ ταύτας τὰς δέκα κατηγορίας τὰ μὲν ἐστὶ συνώνυμα, ὡς βοῦς καὶ ἄνθρωπος, καθὼ ζῶον: ἐστὶ γὰρ συνώνυμα ὧν τὸ τε ὄνομα ἀμοιβῶν κοινόν, τὸ ζῶον, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, τουτέστιν ὁ ὅρος, [τουτέστιν] οὐσία ἔμψυχος (*Str.* VIII, 8, 24, 2-3).

Alcune cose contenute in queste dieci categorie sono sinonime, come "bue" e "uomo", che rientrano sotto la categoria "animale". Si dicono infatti sinonime quelle cose che hanno in comune il nome, "animale", e posseggono lo stesso principio, cioè la stessa definizione, e cioè la "essenza animata".

³²⁹ Cf. Isnardi Parente 1989:45 e ss.

³³⁰ Cf. *Sext. Adv. log.* II, 70.

³³¹ Clemente accoglie qui la definizione aristotelica di sinonimia; cf. *Arist. Cat.* 2a20-26: συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς: τούτων γὰρ ἐκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός: ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἐκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἐκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει.

Nel corso delle sue opere si trovano molti altri esempi di sinonimie³³², ed una in particolare è usata per dimostrare che gli dèi pagani non esistono e sono personaggi mitici ed immaginari, buoni per le favole:

Ταῦτα ἡμῖν ἡ προφητικὴ παρεγγυᾶ καὶ ποιητικὴ Σίβυλλα: παρεγγυᾶ δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια, γυμνοῦσα τῶν καταπληκτικῶν τουτωνὶ καὶ ἐκπληκτικῶν προσωπείων τὸν ὄχλον τῶν θεῶν, συνωνυμίαις τισὶ τὰς δοξοποιίας διελέγχουσα. Αὐτίκα γοῦν εἰσὶν οἱ τρεῖς τοὺς Ζήνας ἀναγράφουσιν, τὸν μὲν Αἰθέρος ἐν Ἀρκαδίᾳ, τῷ δὲ λοιπῷ τοῦ Κρόνου παῖδε, τούτοις τὸν μὲν ἐν Κρήτῃ, θάτερον δὲ ἐν Ἀρκαδίᾳ πάλιν (*Protr.* II, 27, 5-28, 2).

Così ci esorta la profetica e poetica Sibilla, così ci esorta anche la verità che, spogliando di queste terribili e spaventose maschere la folla degli dèi, dimostra con alcune sinonimie che le vostre credenze sono immaginazioni. Così per esempio ci sono alcuni i quali registrano tre Zeus, l'uno nato da Etere in Arcadia, gli altri due figli di Crono, e di questi uno nato in Creta, l'altro ancora in Arcadia.

Di là dell'impianto generale di queste categorie ontologiche, nato dalla necessità di spostarsi dal piano dell'espressione a quello del significato, anche il metalinguaggio adoperato da Clemente è interamente aristotelico, come dimostra l'accoglimento della descrizione della *definizione* (ὄρος) come il *discorso* (λόγος) che rende manifesto il τὸ τί ἦν εἶναι di una cosa, e cioè *l'essenza* (οὐσία)³³³.

- *Gli eteronimi.*

Gli eteronimi si riferiscono allo stesso oggetto con nomi differenti, come ἀνάβασις 'salita' e κατάβασις 'discesa', designanti la stessa strada vista da posizioni diverse:

ἑτερόνυμα δὲ ὅσα περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ἐν διαφόροις ἐστὶν ὀνόμασιν, οἷον ἀνάβασις καὶ κατάβασις: ὁδὸς γὰρ ἡ αὐτὴ, ἤτοι εἰς τὸ ἄνω ἢ εἰς τὸ κάτω (*Str.* VIII, 8, 24, 3-4).

Eteronime sono quelle cose che rientrano sotto la stessa realtà ma con nomi differenti, come "salita" e "discesa": infatti la strada è la stessa, anche se nel primo è vista dall'alto e nel secondo dal basso.

Esiste però un altro tipo (εἶδος) di eteronimi, come ἵππος 'cavallo' e μέλας 'nero', che differiscono sia per il nome sia per la definizione, e che non hanno lo stesso referente; sono quindi *doppiamente eteronimi*, e sarebbe meglio, afferma Clemente, chiamarli ἕτερα.

τὸ δ' ἄλλο εἶδος τῶν ἑτερονύμων, οἷον ἵππος καὶ μέλας, καὶ ὄνομα καὶ λόγον ἕτερον ἀλλήλων ἔχοντα μηδὲ τοῦ ὑποκειμένου κοινωνοῦντα, ἕτερα δὴ λεκτέον, οὐχ ἑτερόνυμα (*Str.* VIII, 8, 24, 4-5).

C'è un altro tipo di eteronimi, quello di "cavallo" e "nero", nel quale il nome e la definizione differiscono, e anche l'oggetto; bisognerebbe quindi chiamarli non eteronimi ma ἕτερα.

- *I polionimi.*

Essi possiedono la stessa definizione (λόγος), ma differiscono per il nome, sono quindi concetti definiti da più nomi (πολυώνυμα) - secondo Dionisio si tratta di *sinonimi*³³⁴ - come ad esempio i termini ἄορ, ξίφος e φάσγανον, che indicano tutti la 'spada'.

³³² Cf. ad esempio *Str.* I, 20, 98, 1; IV, 14, 96, 2; IV, 25, 162, 1; V, 12, 79, 3.

³³³ Arist. *Top.* VII, 2.

³³⁴ Cf. Dion. Tr., *Ars gramm.* 1.1.36.5-6: Συνώνυμον δέ ἐστι τὸ ἐν διαφόροις ὀνόμασι τὸ αὐτὸ δηλοῦν, οἷον <ἄορ ξίφος μάχαιρα πᾶθη φάσγανον>.

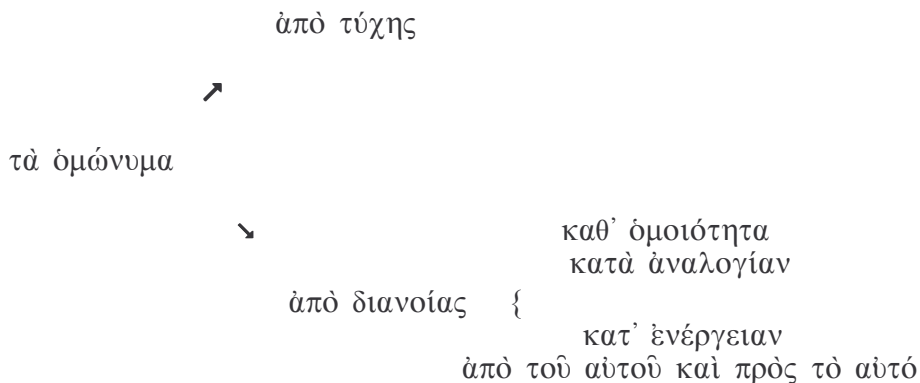
πολύωνυμα δὲ τὰ τὸν μὲν λόγον τὸν αὐτὸν ἔχοντα, ὄνομα δὲ διάφορον ὡς ἄορ, ξίφος, φάσγανον (*Str.* VIII, 8, 24, 5-6).

Si dicono polionime quelle cose che hanno la stessa definizione ma differente nome, come ἄορ, ξίφος e φάσγανον.

• *Gli omonimi.*

Aristotele aveva sentito la necessità di denominare, con una apposita terminologia, alcuni "trabocchetti linguistici" adoperati dai sofisti, allo scopo di poter meglio indagarne i principî logici³³⁵. Cose diverse che abbiano lo stesso nome sono *omonime*, poiché hanno in comune soltanto, appunto, il nome, mentre il discorso definitorio di ognuno differisce dall'altro. In tal modo, Aristotele sottolineava l'anisomorfismo tra realtà pensata e realtà significata, per cui il linguaggio risultava inadeguato e poteva dar luogo ad equivoci. L'anisomorfismo tra piano della realtà e piano del linguaggio aveva poi ispirato il *De inaequalitate sermonis* di Crisippo, anche se la sua trattazione era più a sfondo gnoseologico che linguistico.

Ad ogni modo, l'eco aristotelica e stoica di queste riflessioni è senz'altro giunta a Clemente, che dedica agli omonimi la trattazione forse più ampia ed interessante³³⁶, poiché la articola in sub-livelli, con il seguente schema:



Alcune cose sono quindi omonime *per caso* (ἀπὸ τύχης), come Aiace di Locri (Αἴας ὁ Λοκρός) e Aiace di Salamina (Αἴας ὁ Σαλαμίνιος), altre *per intenzione* (ἀπὸ διανοίας), e di queste, alcune *per la rassomiglianza* (καθ' ὁμοιότητα), come 'uomo', che è chiamato così sia se è in carne ed ossa sia se è dipinto su un quadro; altre *per analogia* (κατὰ ἀναλογίαν), come "i piedi dell'Ida" (πόδες Ἴδης) e "i nostri piedi" (οἱ ἡμέτεροι πόδες), perché sono entrambi situati in basso. Altre ancora *per la loro funzione* (κατ' ἐνέργειαν), come "i piedi della nave", πούς πλοίου, poiché essa "cammina" attraverso di essi come noi per mezzo dei nostri piedi. L'ultimo tipo è quello chiamato *"a partire dallo stesso verso lo stesso"* (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ αὐτό), come il nome del chirurgo, che è applicato anche al libro ed allo strumento che egli usa³³⁷.

³³⁵ Cf. Belardi 1990-91:10 e ss.

³³⁶ Numerosi anche gli esempi: cf. *Protr.* IV, 48, 5; *Paed.* I, 6, 41, 3; *Str.* I, 4, 25, 4; I, 9, 44, 3; I, 10, 47, 4; I, 19, 96, 3; I, 21, 121, 2; I, 25, 165, 3; II, 11, 52, 5; II, 22, 136, 4; III, 4, 27, 2; IV, 22, 145, 1; VIII, 6, 17, 1.

³³⁷ Il passo dell'*VIII Stromate* è il seguente: τὰ δὲ ὁμώνυμα τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρώμενα, λόγον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν ἔχοντα, οἷον ἄνθρωπος τό τε ζῶν καὶ γεγραμμένος. τῶν δὲ ὁμωνύμων τὰ μὲν ἀπὸ τύχης ὁμωνυμεῖ, ὡς Αἴας ὁ Λοκρός καὶ ὁ Σαλαμίνιος, τὰ δὲ ἀπὸ διανοίας, καὶ τούτων τὰ μὲν καθ' ὁμοιότητα, ὡς ἄνθρωπος τό τε ζῶν καὶ ὁ γεγραμμένος, τὰ δὲ κατὰ ἀναλογίαν, ὡς "πόδες Ἴδης" καὶ οἱ ἡμέτεροι πόδες διὰ τὸ κατωτέρω εἶναι, τὰ δὲ κατ' ἐνέργειαν, ὡς πούς πλοίου, δι' οὗ τὸ πλοῖον πλεῖ, καὶ πούς ὁ ἡμέτερος, δι' οὗ κινούμεθα. λέγεται ὁμώνυμα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ αὐτό, ὡς [ἀπὸ] τοῦ ἱατροῦ τὸ βιβλίον καὶ τὸ σμιλίον ἱατρικὰ ἀπὸ τε τοῦ χρωμένου ἱατροῦ καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν λόγον τὸν ἱατρικόν (VIII, 8, 24, 7-9).

III.4.6. L'etimologia

Nell'attuale uso linguistico, etimologia e allegoria sono concetti che non hanno molto a che fare l'uno con l'altro. L'allegoria, secondo un'antica definizione, è una *metaphora continua*, è una rappresentazione dotata di senso figurato, mentre l'etimologia è la spiegazione di una parola a partire dalla sua origine, che consente di risalire al suo significato originario.

Anticamente l'etimologia veniva posta in larga misura nel campo dell'allegoria: basti pensare ai nomi delle divinità, per i quali questo procedimento si manifestava più chiaramente, fino all'origine delle parole, che si confacevano alla spiegazione allegorica dell'essenza divina. I filosofi stoici, infatti, avevano considerato l'etimologia una scienza etica, piuttosto che dialettica³³⁸. Nelle parole, nelle denominazioni, si esprimeva la vera essenza delle cose, come Platone faceva dire a Socrate nel *Cratilo* (428e):

ὄνόματος, φαμέν, ὀρθότης ἐστὶν αὐτῆ, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα.

La giustezza del nome, diciamo, è la qualità di mostrare la natura della cosa nominata.

L'allegoria, d'altra parte, era in grado di spiegare tutti quei casi in cui la comprensione attiva doveva trovare la chiave per giungere alla vera essenza del mito, al suo vero significato. Etimologia ed allegoria erano dunque strettamente connesse. La pratica dell'etimologia come indagine sulla verità era in Grecia molto antica, e si può trovare in molti autori, da Eraclito a Erodoto, da Eschilo a Platone. I tentativi etimologici antichi erano tesi alla ricerca di una spiegazione "linguistica" dell'ignoto: la figura dell'onomaturgo platonico è interpretabile come una ipostasi del parlante³³⁹, colui che intende assegnare un nome ad ogni cosa tale che ne sia l'icona, la giusta rappresentazione secondo natura. L'etimologia era quindi per gli antichi, e per Platone stesso, *eziologia*, affine alla mitologia e perciò avvicicabile all'allegoria.

Nella mediazione clementina tra cultura pagana e cristiana, i nomi e la loro giustezza fanno parte dell'opera creatrice del Signore, e quindi non possono essere arbitrari ma anzi posseggono una stretta relazione con quanto significano. Nel primo *Stromate* Clemente cita San Paolo in una maniera che lascia trasparire la propria ascendenza platonica:

ὁ μὲν οὖν θεσπέσιος ἀπόστολος ἐφ' ἡμῶν γράφει: "βλέπομεν γὰρ νῦν ὡς δι' ἐσόπτρου", κατ' ἀνάκλασιν ἐπ' αὐτοῦ ἑαυτοῦς γινώσκοντες κακὰ τοῦ ἐν ἡμῖν θείου τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς οἷόν τε συνθεωροῦντες (*Str.* I, 19, 94, 4).

A questo proposito il divino apostolo scrive, proprio di noi: "Noi vediamo per ora come attraverso uno specchio"³⁴⁰, conoscendo noi stessi per la rifrazione luminosa che avviene su di esso e contemplando, per quanto ci è possibile, la causa creatrice a partire dall'elemento divino che è in noi.

L'idea dello specchio richiama infatti gli scritti di Platone³⁴¹, e il celebre mito della caverna insegna proprio che gli uomini non percepiscono che le ombre delle cose reali: vale a dire che la realtà che è accessibile ai nostri sensi non è che una forma inferiore del Reale. Clemente afferma che la filosofia pagana riflette la verità, poiché tutta la creazione è piena di indizi dell'esistenza del divino, anzi ne è l'emanazione attraverso lo Spirito Santo, e comprende in questo simbolismo della realtà rispetto al divino anche la lingua, i nomi e gli oggetti, affermando poi che i nomi sono per natura (φύσει) e non per convenzione (συνθήκη).

Nei Padri della Chiesa è ricorrente un concetto logico-ontologico, quello della οἰκονομία divina, di un principio regolatore del Creato cui ogni elemento fa riferimento

³³⁸ Cf. Martino 1997:220.

³³⁹ Cf. Martino 1997:232.

³⁴⁰ 1 Cor 13, 12.

³⁴¹ Cf. Mortley 1973:195 e ss.

senza che nulla sia lasciato al caso: la natura è un libro scritto da Dio che l'uomo cerca di leggere e interpretare. Anche il linguaggio fa parte di questa οἰκονομία, e un'indagine sulla sua origine diventa una via per conoscere la Verità: l'etimologia non è quindi una scienza solo gnoseologica, ma diventa etica, come mezzo per conoscere Dio dietro il principio, anche stoico-platonico, della non arbitrarietà dei nomi e della loro giustizia (ὀρθότης ὀνομάτων).

Clemente ritiene che l'ὀνοματοργός sia Dio, il quale ha dato un nome giusto ad ogni creatura, e cerca di dimostrarlo inserendo etimologie a più riprese negli *Stromati*, spesso citando dalla tradizione classica, o dal repertorio testuale ebraico e cristiano, ma anche spiegandone e chiarendone egli stesso. La posizione assunta nel dibattito tra anomalisti ed analogisti e l'eredità stoica si evincono anche dalle parole di Origene:

Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο ὅτι ἐμπίπτει εἰς τὸ προκείμενον λόγος βαθὺς καὶ ἀπόρητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων: πότερον, ὡς οἶται Ἀριστοτέλης, θέσει εἰς τὰ ὀνόματα ἢ, ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχειᾶ τινα τῆς ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν, ἢ, ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος, ἑτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων (*Contra Celsum* 1.24.7-16).

Il *corpus* delle etimologie di Clemente può essere suddiviso in due gruppi, di cui uno consta delle etimologie propriamente *greche* e l'altro di quelle *bibliche*. Quest'ultimo inoltre presenta al suo interno un'ulteriore dicotomia tra le etimologie che possono essere ricondotte a Filone di Alessandria³⁴² e quelle che non evidenziano la propria ascendenza e possono forse attribuirsi allo stesso Clemente.

Tra le filoniane troviamo i nomi biblici:

- *Abram/Abraam*

Clemente deve a Filone anche l'interpretazione psicologica delle Scritture³⁴³: nella storia dei Patriarchi³⁴⁴, l'unione di Abramo e Sara (ἡ σοφία) è l'unione tra fede e sapienza, e la cultura pagana è simboleggiata dalla figura di Agar (κοσμικὴ παιδεία). Il fatto che Abramo abbia un figlio prima da Agar e poi da Sara va interpretato come l'indispensabile apporto della cultura greca al progresso della vera sapienza, con l'aiuto della fede³⁴⁵.

In Clemente *Abramo* non è interpretato soltanto come *fedele* e *giusto* (πιστὸς καὶ δίκαιος), ma eredita altre etimologie dalla tradizione giudaica³⁴⁶, come il cambiamento del suo nome da *Abram* "padre sublime" (πατήρ μετέωρος) ad *Abraam* "padre eletto dal suono" (πατήρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς)³⁴⁷; la doppia etimologia di *Abram* ed *Abraam* si trova anche in diverse

³⁴² Per quanto riguarda la conoscenza dell'ebraico da parte di Filone e l'originalità delle sue etimologie non si hanno notizie certe. La comunità giudaica alessandrina è del tutto ellenizzata, ed adopera per l'Antico Testamento la versione dei Settanta. A questo proposito cf. Momigliano 1981:325-331.

³⁴³ Cf. *Str.* I, 5, 30, 3-4.

³⁴⁴ Gn 11, 30 e 16, 1-2.

³⁴⁵ Cf. Simonetti 1985:70 ss. Per le etimologie di Sara e Agar cf. *infra*.

³⁴⁶ Clemente è debitore soprattutto a Filone per la tradizione giudaica, ma non si può escludere che non conoscesse in prima persona i *Midrashim*, l'*Haggadah* e le altre opere che vanno sotto il nome di letteratura rabbinica. L'*Haggadah* spiega diffusamente il significato dei nomi *Abram* e *Abraham* e la ragione del cambio del primo nel secondo: *Abram* significa "padre di Aram", mentre *Abraham* denota 'padre delle nazioni', e cioè *Ab* 'padre' e *Ham* 'nazioni'. L'allungamento di un nome è una marca d'onore, mentre il suo accorciamento è un segno di degradazione. Il valore numerico della parola *Abraham* (248) corrisponde al numero delle membra del corpo umano; attraverso la circoncisione egli divenne il capo di tutto il suo corpo, e da quel tempo fu chiamato *Abraham*. Nella letteratura rabbinica è sempre chiamato *Abraham* e mai *Abram*. Cf. Ginzberg 1909-1938: I, 324 e V 232, 233, 276.

³⁴⁷ Cf. *Str.* V, 1, 8, 5-7.

opere di Filone di Alessandria³⁴⁸. Stranamente Clemente non fa cenno all'etimologia biblica³⁴⁹ del nome 'Abrāhām אַבְרָהָם, "padre delle nazioni", posta in connessione con l'arabo *ruhāmu*, 'ingente, numeroso'³⁵⁰.

- *Agar e Sara*

Clemente cita Filone d'Alessandria³⁵¹ come fonte della sua etimologia, ed assume dal suo modello, e dalla tradizione biblica che egli incarnava e che si era espressa nei Midrash, l'interpretazione secondo la quale Abramo si unisce prima con la sapienza greca e mondana e poi con quella biblica:

ἐρμηνεύει δὲ ὁ Φίλων τὴν μὲν Ἄγαρ παροίκησιν (ἐνταῦθα γὰρ εἴρηται: "μὴ πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτρίαν"), τὴν Σάραν δὲ ἀρχὴν μου. ἔνεστιν οὖν προπαιδευθέντα ἐπὶ τὴν ἀρχικωτάτην σοφίαν ἐλθεῖν, ἀφ' ἧς τὸ Ἰσραηλιτικὸν γένος αὖξεται. ἐξ ὧν δείκνυται διδακτικὴν εἶναι τὴν σοφίαν. ἦν μετῆλθεν Ἀβραάμ, ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων θεᾶς μετιῶν εἰς τὴν κατὰ θεὸν πίστιν τε καὶ δικαιοσύνην (*Str.* I, 5, 31, 1-6).

Filone interpreta il nome Agar come "abitazione estranea"(nel testo citato è detto infatti: "Non frequentare troppo la straniera") e Sara come "mia sovrana". Dunque: è possibile accedere, dopo preliminarne istruzione, alla sapienza assolutamente sovrana. Da essa proviene la stirpe israelitica, e si accresce. Di qui si mostra che la sapienza è insegnabile. Abramo la ottenne, passando dalla contemplazione del cielo alla fede e alla giustizia secondo Dio.

Molte fonti rabbiniche contengono spiegazioni che concernono l'altro nome di *Hagar*, *Keturah*³⁵² e di *Sara*, *Iscah*³⁵³. *Hāgār* ἡγῆ è posto forse in connessione con l'arabo *Hagara*, 'rinunciare, ritirarsi' o *Hegira*, 'emigrazione'³⁵⁴, mentre l'etimologia 'mia sovrana' corrisponderebbe alla versione *śāray* שָׂרַי, poiché *śārāh* שָׂרָה è semplicemente 'sovrana'³⁵⁵.

- *Edem*

Clemente accoglie da Filone la semantica di Ἐδέμ, ma interpreta le virtù rifiutate da Caino in modo diverso³⁵⁶, ponendole sotto l'ala della gnosi e della ricerca della verità che permea tutta la sua opera³⁵⁷: esse sono la fede (πίστις), la gnosi (γνώσις) e la pace (εἰρήνη), mentre nel suo modello alessandrino erano sì la pace, ma anche la felicità (εὐπάθεια) e la

³⁴⁸ Come nel *De Abrahamo*, 82-83: Ἄβραμ μὲν γὰρ ἐρμηνευθὲν ἔστι "πατὴρ μετέωρος"; Ἀβραάμ δὲ "πατὴρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς". Anche in *De Cherubim*, 4-7 e *De gigantibus*, 62-63.

³⁴⁹ Gn 17, 4-5.

³⁵⁰ Cf. Zorell 1968:9, Koehler-Baumgartner 1967-90:9 e Brown-Driver-Briggs 1906:4.

³⁵¹ Il passo, non specificato da Clemente, è il *Legum Allegoriae*, III, 79. Filone, in realtà, aveva argomentato questi nomi a più riprese nelle sue opere, come in *De congressu eruditionis gratia* 1, 2 e 20, ma anche in *De Cherubim*, 5.

³⁵² Cf. Ginzberg 1909-1938: I, 298 e V, 264. San Girolamo, *Gen* 25, 1, conosce l'identificazione di *Keturah* con *Hagar*, ma non spiega il primo nome. L'altra ipotesi che *Keturah* fosse la terza moglie di Abramo si trova ugualmente citata nelle fonti. In un Midrash si narra che *Abraham* sposò tre donne, figlie (discendenti) di tre figli di Noè: *Sara* figlia di Sem, *Keturah* figlia di Jafet e *Hagar* figlia di Cam.

³⁵³ Cf. Ginzberg 1909-38: I, 203, III, 266, V, 214, 215. *Iscah* 'la profetessa', perché aveva previsto la storia di Israele e pregato Dio di assisterli nelle loro tribolazioni. In un altro *Midrash* si legge che quando Dio aveva cambiato il nome *Sarai* in *Sara*, la lettera *yod* si era lamentata: "È perché sono la più piccola delle lettere che tu mi hai tolto dal nome della pia Sara?" e Dio la calmò dicendo "Tu eri in un nome di donna e, per di più, alla fine. Io adesso ti aggiungerò ad un nome di uomo e, per di più, all'inizio". Questa promessa fu mantenuta quando il nome di *Hoshea* fu cambiato in *Joshua*.

³⁵⁴ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906:212.

³⁵⁵ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906:979 e Koehler-Baumgartner 1967-90:1262.

³⁵⁶ Cf. Gn 4, 16.

³⁵⁷ Cf. *Str.* II, 2, 51, 4.

gioia (χαρά)³⁵⁸. Clemente eredita da Filone³⁵⁹ anche la semantica di Ναΐδ "agitazione" (σάλος).

La parola ebraica 'ēden יְדֵן può essere interpretata come 'letizia' o 'ornamento, delizia' oppure ancora 'paese della letizia'; i dizionari tradizionali, come la prima edizione di Koehler-Baumgartner, la ponevano in connessione con l'accadico *edinu* 'steppa' ma nella terza edizione (1967-1990:748-749) questa connessione è giudicata poco verosimile. Un'altra etimologia possibile è legata all'ugaritico 'dn 'pianura'.

Nōd תנ 'terra ignota dell'est', è connesso con il verbo *nūd* 'essere senza dimora'.

- *Giacobbe*

Clemente amplia la stringata spiegazione di Filone³⁶⁰ prendendo le mosse dal medesimo concetto di vista (ὄρων θεόν) e intendendolo come discernimento (ὁ διορατικός). Lo riconduce poi al discorso che anima tutti i suoi *Stromati*, quello della vera gnosi, spiegando come lo gnostico possa perfezionarsi seguendo l'esempio di Giacobbe, che in quanto veramente capace di distinguere si esercitava nell'esperienza di più dottrine (διαφερόντων αἰ ἀσκήσεις δογμάτων): il sigillo della gnosi infatti consta anche di apprendimento ed esercizio (μάθησις καὶ ἄσκησις)³⁶¹.

Clemente qui sembra ignorare l'etimologia popolare per il nome *ya'aqob*³⁶² יַעֲקֹב, appartenente alla tradizione biblica e dovuta ad un gioco di parole in Gen 25, 26 tra la radice 'qbII 'proteggere'³⁶³ e la radice della parola 'aqeb 'tallone'³⁶⁴.

Nella Bibbia il nome *Isacco* è pregnante di significato, e gli fu dato da Dio per indicare alcuni avvenimenti importanti nel futuro di Israele attraverso il valore numerico di ogni lettera. La prima lettera in *ya'aqob*, *yod*, col valore di dieci, sta per il decalogo; la seconda, 'ayin, uguale a settanta, per i settanta anziani, i capi di Israele; la terza, *qof*, cento, per il Tempio e la sua altezza; l'ultima, *Bet*, per le due tavole di pietra³⁶⁵.

- *Giuda*

Filone di Alessandria aveva proposto la sua etimologia di יהודה *yehūdāh*³⁶⁶ in diversi passi delle sue opere³⁶⁷, ed essa era direttamente connessa con Genesi 29, 35; Clemente rinuncia stavolta a citare quello che spesso è il suo modello, perché forse in questo caso preferisce dare una propria interpretazione³⁶⁸ che si riagganci all'esercizio gnostico di avere esperienze diverse, già proposto nell'etimologia di Giacobbe. In quella di *Giuda* "colui che può" (δυνατός) egli vede un'ulteriore occasione di alludere alla curiosità e al desiderio di

³⁵⁸ παράδεισος μὲν δὴ τροπικῶς εἴρηται ἢ ἀρετῆ, τόπος δὲ οἰκείος τῷ παραδείσῳ Ἐδέμ, τοῦτο δὲ ἐστὶ τρυφή: ἀρετῆ δὲ ἀρμόττον εἰρήνη καὶ εὐπάθεια καὶ χαρά, ἐν οἷς τὸ τρυφᾶν ὡς ἀληθῶς ἐστὶ (*Legum Allegoriae*, I, 45). *La virtù è stata chiamata metaforicamente giardino (paradiso), e il luogo proprio del giardino è l'Eden, vale a dire la via deliziosa; quel che si conviene alla virtù, è la pace, la felicità e la gioia, nelle quali consiste in verità la vita deliziosa.*

³⁵⁹ *De posteritate Caini*, 22. Nel capitolo 32 Filone spiegava poi diffusamente perché *Eden* e *Naid* fossero diametralmente opposti.

³⁶⁰ *De Abrahamo*, 57: μηνύει δὲ τοῦνομα τὴν δύναμιν αὐτοῦ: προσονομάζεται γὰρ Ἑβραίων γλώττῃ τὸ ἔθνος Ἰσραήλ, ὅπερ ἐρμηνευθὲν ἐστὶν "ὄρων θεόν." *E il suo nome rivela la sua peculiarità: in effetti, il popolo nella lingua ebraica ha per nome Israēl, parola che s'interpreta «Colui che vede Dio».*

³⁶¹ Cf. *Str.* I, 5, 31, 4-5.

³⁶² Cf. Koehler-Baumgartner 1967-90:403.

³⁶³ Cf. Koehler-Baumgartner 1967-90:825.

³⁶⁴ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906: 784-785.

³⁶⁵ Cf. Ginzberg 1909-38: I, 276, 315, 324, 386, 388, 414, V, 232, 271, 274, 292, 310, VI, 7.

³⁶⁶ Cf. Koehler-Baumgartner 1967-90:376-377, che non fornisce indicazioni certe sull'etimologia di questo nome biblico. In Brown-Driver-Briggs 1906:397 si rinvia alla radice *ydh* ידה 'lodare'. Per la tradizione giudaica in cui si inserisce Filone, cf. Ginzberg 1909-38: II, 143, 198 e III, 462.

³⁶⁷ In *De Plantatione*, 134 e in *Legum Allegoriae* I, 80.

³⁶⁸ Cf. *Str.* I, 5, 31, 6.

sapere (φιλομάθεια) come motore di ricerca per vedere e capire il mondo e poter così giungere alla vera gnosi finale, che consta, si diceva, di *natura, apprendimento ed esercizio*.

- *Isacco e Rebecca*

Nella stessa ottica di conoscenza e di apprendimento presenti nei nomi di *Giacobbe e Giuda* è visto anche il nome di *Isacco*, קִישָׁר *yishāq*³⁶⁹, che Clemente interpreta come *l'autodidatta* (αὐτομαθής), immagine e prefigurazione di Gesù Cristo, *l'unto* (Χριστός), personificazione di Dio in terra e simbolo trinitario della vera gnosi e della salvezza eterna³⁷⁰. La sua sposa, Ῥεβέκκα, רִבְקָה *ribqāh*³⁷¹, è interpretata come *perseveranza, pazienza* (ὑπομονή), o anche *gloria di Dio* (θεοῦ δόξα) e spesso portata ad esempio³⁷².

Queste etimologie sono presenti anche in Filone, ma Clemente ancora una volta prende dal suo modello quello che più si confà al suo pensiero, poiché mantiene l'interpretazione di *Rebecca*, ma ne propone una del tutto diversa per *Isacco*³⁷³.

Sembra però esserci un rapporto tra l'interpretazione di Filone e quella di Clemente: *Isacco*, in quanto eterno sposo della perseveranza e della virtù che è maestra e regina, ne ha ricevuto il dono, e quindi ha raggiunto da sé la conoscenza (αὐτομαθής, in Clemente).

Il nostro autore, sulla scorta di Filone³⁷⁴ fornisce un'interpretazione "psicologica" dell'etimologia biblica di *Isacco* 'riso' (γέλως)³⁷⁵: l'episodio di Gen 26,8, in cui *Abimelech* scorge dalla finestra *Isacco* che carezza *Rebecca*³⁷⁶, è interpretato, come in Filone, alla luce della tradizionale etimologia biblica dei Midrash, come allegoria del saggio che trae diletto dal bene³⁷⁷. L'aura cristiana che sempre illumina il lavoro di Clemente gli fa vedere un ulteriore senso allegorico in questo racconto, in cui il cristiano riderebbe assieme alla Chiesa per essere stato strappato alla morte, e *Abimelech* sarebbe il Cristo che attraverso la finestra, cioè l'incarnazione, si compiace della gioia e della costanza della Chiesa; oppure, aggiunge Clemente, *Isacco* è τύπος di Cristo, una delle tante prefigurazioni bibliche.

- *Melchisedec e Salem*

Per l'etimologia di *Melchisedec* e *Salem* Clemente accetta la versione filoniana³⁷⁸ ma anche quella paolina³⁷⁹. Per *Melchisedec*, מַלְכִּי־שֶׁדֶק *malkî-šedeq*³⁸⁰ 'il mio re è giusto', oppure

³⁶⁹ Cf. Koehler-Baumgartner 1967-90:408. In Brown-Driver-Briggs 1906:850 la spiegazione è attraverso la radice *šhq*, קִישָׁר 'ridere'.

³⁷⁰ Cf. *Str.* I, 5, 31, 6.

³⁷¹ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906:918, in cui non è proposta alcuna etimologia; in Koehler-Baumgartner 1967-1990:1103 appare la stessa incertezza ma si indica come probabile origine una forma dialettale della parola *biqrāh* בִּיקְרָה esplicitata con l'arabo *baqarat* che significa 'mucca'. Nella tradizione rabbinica la riduzione dei quattrocento anni della schiavitù in Egitto a duecentodieci è dovuta al merito di Isacco che, in cambio di questo, ha subito una riduzione del valore numerico del suo nome: avrebbe dovuto essere chiamato *Yishak*, ma è chiamato *Yizhak*, e la differenza tra *s* e *z* ammonta a duecentodieci, corrispondenti proprio agli anni della schiavitù egiziana. Cf. Ginzberg 1909-38: I, 324, V, 232, 245, 274, 281.

³⁷² Cf. *Str.* IV, 25, 161, 2 e *Paed.* I, 5, 21, 3.

³⁷³ *De congressu eruditionis gratia*, 37: δεσποίνης γὰρ καὶ βασιλίδος ἀρετῆς ὁ τούτου λαχὼν τοῦ γέρωσ ἀνὴρ ἀναγράφεται: καλεῖται δὲ παρὰ μὲν Ἑλλησιν ὑπομονή, παρὰ δὲ Ἑβραίοις Ῥεβέκκα. *Colui che ha ricevuto l'antico privilegio della virtù maestra e regina e che ne sarà sempre lo sposo: ella si chiama presso i Greci, perseveranza (ὑπομονή), presso gli Ebrei Rebecca.*

³⁷⁴ *De plantatione*, 169f.

³⁷⁵ Cf. *Paed.* I, 5, 21, 3.

³⁷⁶ *Paed.* I, 5, 21, 3 e I, 5, 22, 2-23, 1.

³⁷⁷ Cf. Simonetti 1985:71. Il passo di Filone in questione è *De plantatione*, 169 ss.

³⁷⁸ *Legum Allegoriae*, III, 79.

³⁷⁹ Eb 7, 1-2: Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ὁ πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης: *Questo Melchisedek, re di Salem (...). Anzitutto il suo nome tradotto significa re di giustizia, inoltre è anche re di Salem, cioè re di pace.*

³⁸⁰ Cf. Koehler-Baumgartner 1967-90:561.

'il mio re è Šedeq³⁸¹, egli propone la prima interpretazione, βασιλεὺς δίκαιος³⁸²; interpreta poi il toponimo *Salem*, מלש *šālem*³⁸³ come 'pace' (εἰρήνη). *Melchisedec*, poiché re di *Salem*, è anche re di pace, oltre che di giustizia, e per Clemente giustizia e pace sono sinonimi, συνωνυμία δὲ ἐστὶ δικαιοσύνης καὶ εἰρήνης³⁸⁴.

I personaggi dell'AT, dei cui nomi Clemente propone le etimologie, sono tutti τύποι di Cristo, prefigurazioni dell'Unto del Signore che sarebbe giunto ad annunciare l'εὐαγγέλιον, la *buona novella*, il realizzarsi dell'alleanza tra Dio ed il Suo popolo.

- *Mosè*

Tra le etimologie bibliche di Clemente se ne trova anche una d'origine egizia, quella del nome *Mosè* da *moy*, nome dell'acqua, presente anche in Filone³⁸⁵ e molto diffusa, anche se l'interpretazione si limitava alla prima parte della parola.

Clemente invece azzarda un'etimologia completa del nome³⁸⁶, ma non cita la sua fonte sulla lingua egiziana, che potrebbe aver frainteso, spiegando che gli egiziani chiamano *Moyse* chiunque sopravvive in acqua, Μωσῆν τὸν ἀποπνεύσαντα τῷ ὕδατι προσαγορεύουσι.

Non vi sono notizie certe sulle conoscenze di Clemente riguardo alla lingua egiziana, ed egli stesso cita Filone come sua fonte; tuttavia non è da escludere che la sua frequentazione degli ambienti egiziani o i suoi studi biblici non abbiano potuto fornirgli dimestichezza con alcuni termini d'uso comune, come *mw* 'acqua' e *mwt* 'morire'³⁸⁷. Questo gioco di parole è, forzatamente, giustificabile anche in ebraico, dove si trovano le due radici *mēy* מַי 'acqua' (stato costruito), e *mūt* מוּת = 'morire'³⁸⁸. Il nome *Mosè* viene dalla stessa radice presente anche in *Ra-mses* 'il dio Ra è nato' e *Tut-moses* 'il dio Toth è nato', una radice egiziana prestata all'ebraico; la radice propriamente semitica è *māšāh* מַשַּׁח 'tirare, trarre', spiegazione data in Es 2, 10 per spiegare il nome *Mosè*, 'tratto dalle acque'³⁸⁹.

Le etimologie d'origine biblica non attribuibili all'influenza filoniana sono meno numerose ma emblematiche del *modus operandi* di Clemente in ambiti filologici.

- *Eva*

Per il nome *Eva*, accanto alla spiegazione veterotestamentaria di *hawwāh* חַוְוָה 'vita' (ζωή)³⁹⁰, direttamente collegata a Gn 3, 20, Clemente propone una particolarissima spiegazione, che si chiarisce alla luce di un'allegoria:

Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφειν, ἐπολολύζοντες Εὐάν, Εὐάν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν: καὶ

³⁸¹ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906: 575

³⁸² Cf. *Str.* IV, 25, 161, 3.

³⁸³ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906:1024, in cui si cita l'ipotesi di una abbreviazione di *yerûšālem*, rinviando a Giuseppe Flavio, *Antichità ebraiche* I. 10.2. La stessa citazione di Giuseppe Flavio si trova in Koehler-Baumgartner 1967-90:1424-1425.

³⁸⁴ Cf. *Str.* IV, 25, 161, 3.

³⁸⁵ *De vita Mosis*, 17: εἶτα δίδωσιν ὄνομα θεμένη Μωσῆν ἐτόμως διὰ τὸ ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνελέσθαι: τὸ γὰρ ὕδωρ μὴ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι. *In seguito, (la principessa) gli impose il nome di Mosè, nel senso etimologico, poiché lo aveva tratto dalle acque. Gli Egiziani chiamano in effetti l'acqua "môy".*

³⁸⁶ Cf. *Str.* I, 23, 152, 3.

³⁸⁷ Cf. Mercer 1961:174.

³⁸⁸ Cf. Koehler-Baumgartner 1967-90:607.

³⁸⁹ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906:602, in cui la radice *māšāh* offre un'altra spiegazione che rinvia alla parola egiziana *mes, mesu*, 'figlio'. Per la tradizione rabbinica cf. Ginzberg 1909-38: I, 239, II, 269-270, III, 80, 131, V, 232, 271, 400-401, 402, 403, VI, 55.

³⁹⁰ Cf. *Str.* III, 9, 65, 1.

σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφης ἔστι τετελεσμένος. Αὐτίκα γοῦν κατὰ τὴν ἀκριβῆ τῶν Ἑβραίων φωνὴν ὄνομα τὸ Ἑβραϊστικόν ἐρμηνεύεται ὄφης ἢ θήλεια (*Protr.* II, 12).

Le Baccanti celebrano Dioniso in preda alla furia e mangiano carne cruda in un sacro delirio, e distribuiscono secondo un rituale la carne delle vittime sacrificali, coronate di serpenti, chiamando con acute grida Eva, la stessa Eva attraverso la quale la colpa è entrata nel mondo. Ora, il serpente sacro è il simbolo delle orge bacchiche e, d'altra parte, secondo la vera pronuncia ebraica, la parola "Evia", aspirata, significa il serpente femmina.

Questa etimologia non si trova solo in Clemente, perché è presente anche in Epifanio, che tuttavia non la tratta con la stessa sicurezza dell'alessandrino, e in *Ad Autolico* Teofilo avvicina il nome di *Eva* a Satana (δράκων è il serpente ma è anche il simbolo del Maligno): Clemente però fonde insieme due tradizioni letterarie e giunge a spiegare un'allegoria tutta cristiana (non ve ne è traccia nell'AT) attraverso il racconto di un Baccanale, evidenziando come la sua visione sincretistica governi ogni aspetto del suo sistema filosofico e sia soprattutto sempre illuminata dalla sorgente cristiana e dalla necessità di vedere ovunque un indice, un segno della presenza divina, anche e soprattutto nelle allegorie e nel linguaggio simbolico, particolarmente adatti ad essere interpretati in diverse possibili maniere e talvolta ad essere piegati ad un'esigenza "di ordine superiore". Egli vede quindi nella rassomiglianza tra il nome Εὔα e una delle forme (εὐάν) del grido bacchico "Εβοέ", o "Evaé" (εῦοῖ, εὐαί) una conferma alla sua idea di una connessione tra *Eva* ed il serpente bacchico, animale del resto presente nel racconto della Genesi proprio come tentatore di *Eva*, e perciò a lei strettamente ed allegoricamente legato³⁹¹.

- *I Farisei*

Il termine ἀποχή, utilizzato da Clemente³⁹² per indicare l'*astinenza* dal male che giustifica i Farisei, potrebbe velatamente alludere all'ebraico *Parusch*, 'Fariseo', che possiede analogo significato, anche se non sappiamo se Clemente³⁹³ conoscesse la lingua ebraica o fosse semplicemente a conoscenza del fatto che il nome stesso dei *Farisei* indicava il loro stile di vita volutamente lontano e separato da quello del resto della popolazione; questa etimologia fu ampiamente usata dai Padri della Chiesa ed a volte, come in Origene ed Epifanio, anche con riferimento all'espressione ebraica.

Le etimologie di parole greche costituiscono ovviamente il gruppo più cospicuo; esse si rifanno a fonti stoiche e specialmente a Crisippo, anche se è molto forte la presenza di Platone (*Cratilo*), che peraltro aveva già ispirato la Stoà.

Di origine stoica è, per esempio, la maggior parte delle etimologie dei teonimi, liberamente tratte anche da Platone, come l'epiteto Παλλάς³⁹⁴ (ἐκ τοῦ πάλλειν) di Αθηνᾶ,

³⁹¹ Cf. Brown-Driver-Briggs 1906:295, in cui si accenna ad una ipotesi di connessione con una radice araba che indica il serpente; questo animale è presente anche in Koehler-Baumgartner 1967-90, in cui l'incerta etimologia di *Eva* consta di sette possibilità: la prima è 'vita', la seconda 'tenda, accampamento', la terza 'serpente', la quarta in connessione con la parola *hiwwi*, che designa una popolazione cananea, la quinta in connessione con l'arabo *hajj* che significa 'clan', la sesta col sumero *ama*, che è divenuto in accadico *awa* 'madre', la settima indicherebbe il 'nome di una divinità'.

³⁹² Cf. *Str.* VI, 18, 164, 2.

³⁹³ Le opere pseudo-clementine, come *Homil* 11, 28, 5, descrivono i Farisei come ἀφορισμένοι.

³⁹⁴ *Protr.*, II, 18, 1.

dovuto al fatto che ella *palpitava*³⁹⁵ attraverso il cuore di Dioniso smembrato dai Titani, e non che *brandiva le armi in guerra*, altra comune interpretazione; o il nome del dio Ἄρης³⁹⁶ da ἄρσις; o ancora l'epiteto di *Iside*, Ἰώ, derivante dal fatto che ella andava (τὸ ἵέναι) errando per tutta la terra³⁹⁷, o la derivazione di Ποσειδῶν da πόσις³⁹⁸.

Della stessa impronta sono anche tutte le etimologie degli astratti, per le quali Clemente usa il concetto stoico di ἔξις, così αὐτάρκεια da ἀρκέομαι e αὐτός, ἱκανότης da ἐξικνέομαι³⁹⁹, εὐτέλεια da τελέομαι⁴⁰⁰, καθαριότης da καθαρός⁴⁰¹, così come la spiegazione di σωφροσύνη⁴⁰².

Stessa derivazione per le etimologie dei nomi di fiori⁴⁰³:

Ὁ γοῦν κιττός ἐμψύχει, ἢ δὲ καρύα πνεῦμα ἀφήσιν καρωτικόν, ὡς ἐμφαίνει καὶ τοῦνομα ἐτυμολογούμενον. Νάρκισσος δὲ βαρῦδομόν ἐστιν ἄνθος, ἐλέγχει δὲ αὐτὸ ἢ προσηγορία νάρκαν ἐμποιοῦν τοῖς νεύροις (...) Ἐντεῦθεν καὶ τὸ ῥόδον ἐπωνόμασται, φασίν, ὅτι πάμπολυ τῆς ὀδωδῆς ἀφήσι ῥεῦμα: διὸ καὶ θᾶπτον μαραίνεται (*Paed.*, II, 8, 71, 3 e 5).

L'edera raffredda, il noce emette esalazioni che appesantiscono il capo, come dimostra l'etimologia della parola. Il narciso è un fiore che provoca pesantezza, e lo dice anche il suo nome, che significa: "che causa torpore ai nervi". (...) Anche la rosa è così chiamata - dicono - perché emette molto effluvio odoroso, e per questo appassisce molto in fretta.

Clemente accosta, in un procedimento etimologico per noi bizzarro ma per l'epoca pieno di fondamento, il nome della *noce* (καρύα) con l'aggettivo καρωτικόν, 'che appesantisce il capo', e νάρκισσος con νάρκη, 'torpore'; compone il nome della rosa, ῥόδον, quasi anagrammando ῥεῦμα ed ὀδωδῆ.

Per quanto concerne l'ispirazione dal dialogo platonico, si rende necessaria una premessa: nel *Cratilo* Socrate mette alla prova la tesi eraclitea, condivisa dal personaggio principale, della giustificazione *naturalistica* degli elementi lessicali del linguaggio, che si rifà alla natura (φύσις), come fonte dell'essere formale e semantico dei nomi.

La seconda tesi in voga all'epoca di Clemente, ma anche di Platone, quella *analogica*, chiamava invece in causa una *convenzione* tra gli uomini, o la vigenza di una norma di comportamento linguistico, l'*uso*, l'*abitudine*.

Nel dialogo, Socrate prende in esame, su invito di Ermogene, la posizione filosofica di Cratilo per provare la tesi circa la "giustezza dei nomi", ma la esagera fino a giungere a conseguenze inaccettabili, esponendo uno *sciame*⁴⁰⁴ (σμήνος) di etimologie naturalistiche ed arbitrarie quanto inconcludenti. Platone però liquida anche il convenzionalismo, definendolo *grossolano*, *roba da facchini*: quindi il *Cratilo* diventa una negazione della sacralità divina ma anche dell'esattezza dei nomi come conseguenza dell'uso che gli individui ne fanno. Egli introduce una terza soluzione, secondo la quale l'esattezza dei nomi sta nella loro funzionalità, cioè se con essi il parlante riesce a conseguire il suo scopo, a parlare in maniera significativa,

³⁹⁵ Accetto la traduzione *palpitare* di Buttersworth 1960 e Bianco 1971 a discapito della proposta *palleggiare* proposta da Della Corte 1942:143.

³⁹⁶ *Protr.*, V, 64, 4.

³⁹⁷ *Str.* I, 21, 106, 1.

³⁹⁸ *Protr.* V, 64, 3-5.

³⁹⁹ *Paed.*, II, 12, 128,1-2 e 129, 1. Etimologie attribuite da von Arnim a Crisypus. (*Stoicorum veterum fragmenta*, III, n. 276).

⁴⁰⁰ *Paed.*, III, 7, 41, 2.

⁴⁰¹ *Paed.*, III, 11, 55, 2.

⁴⁰² *Str.*, II, 18, 79, 5.

⁴⁰³ Cf. Plut., *Moralia*, 647A-648A.

⁴⁰⁴ *Crat.* 401 e.

in una prospettiva teleologica. Il nome è quindi uno strumento al pari degli altri utensili di lavoro (spole, trapani), è lo strumento che l'uomo ha a disposizione per indicare e distinguere le cose, dunque didascalico e diacritico nei riguardi dell'essere: ὄνομα ἄρα διδασκαλικὸν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὡσπερ κερκὶς ὑφάσματος⁴⁰⁵.

Se un nome, dunque, riesce ad essere didascalico e diacritico, è *ipso facto* esatto: la realizzazione della funzione dello strumento giustifica lo strumento stesso⁴⁰⁶. Ora, il concetto di ὄργανον è centrale nelle opere di Clemente e soprattutto nella sua visione simbolico-allegorica del Creato, in cui tutto è segno e indice di Dio e quindi tutto è un ὄργανον di cui Egli si è servito. Clemente quindi potrebbe accogliere qui un'interpretazione di questo genere dagli scritti di Platone, e vedere Dio non come νομοθέτης - nel senso che i nomi sono icone del concetto di cui sono portatori - ma come un Dio che ha posto a disposizione degli uomini gli strumenti più adatti ai fini comunicativi.

Non azzarderei però con sicurezza questa ipotesi, perché Clemente assume le teorie etimologiche platoniche attraverso la mediazione dello stoicismo, che aveva un certo spirito orientaleggiante nel far rinvigorire la teoria di una natura panteistica ed onnicomprensiva, nel cui dominio rientravano anche i nomi.

D'altra parte, uno dei motivi ricorrenti in Clemente è il sincretismo di diverse correnti filosofiche, teso a dimostrare la forte presenza divina nel Creato, e la possibilità per l'uomo di buona volontà, per lo gnostico perfetto, di riconoscere nel reale attraverso la fede - e l'apprendimento sottomesso alla fede - l'opera dello Spirito. Inoltre spesso Clemente non specifica ma anzi lascia di proposito inespressi i confini tra una interpretazione e l'altra o tra una dottrina e l'altra, perché è nella totalità dell'essere, e delle scienze, che è racchiuso il messaggio divino, senza barriere o limitazioni.

- Ἄδράστεια

Clemente interpreta Ἄδράστεια come composta di α- privativo e διδράσκω, 'correre via, allontanarsi', secondo un'interpretazione comune anche alla greco classica, che usava questo termine come epiteto della Nemesis, l'incarnazione della divina Ricompensa, una divinità originariamente frigia⁴⁰⁷. Gli ἄδραστοι κύριοι erano anche gli schiavi, o in generale gli uomini, non inclini alla fuga.

L'Alessandrino però, come usa fare, dietro al concetto greco pone uno sfondo medio-platonico e cristianizzante, con un riferimento al libero arbitrio già presente nel *Fedro*, 248c⁴⁰⁸. Anche Clemente fa appello alla libera scelta di volersi salvare, εἰ τὸ βούλεσθαι σώζεσθαι ἐλοίμεθα, e quindi, come in Platone, di voler contemplare la verità in Dio, concetto molto caro agli *Stromati* e alla costruzione del perfetto e vero "gnostico" in antitesi con le tendenze eretiche dello gnosticismo. Solo quando l'uomo sceglie la salvezza non può più sfuggire (οὐκ ἔστι διαδρᾶναι τὸν θεόν) a Dio, che lo accoglierà⁴⁰⁹.

- Ἀπόλλων, κατὰ στέρησιν τῶν πολλῶν

Con il frequente procedimento tramite il quale Clemente riconduce nell'ottica religiosa l'etimologia di una parola assunta da una fonte greca, per *Apollo* egli si spinge addirittura a

⁴⁰⁵ *Ib.*, 388 b.

⁴⁰⁶ Cf. Belardi, *L'impositio nominum e problemi connessi nella "Genesi", nei presocratici e in Platone*, in stampa, pp. 20-35.

⁴⁰⁷ Cf. Hunger 1953:7.

⁴⁰⁸ θεσμός τε Ἄδραστείας ὁδε. ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι: ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινὶ συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ. *E questa è una legge del Destino, che l'anima che segue Dio e riesce a vedere tutte le verità è libera dal male per il periodo seguente, e se riesce a raggiungerle è libera per sempre, ma quando, a causa dell'incapacità di seguirlo, non riesce a vedere, per sventura è colmata di oblio e di male e cresce pesante, e una volta che è cresciuta pesante perde le sue ali e cade sulla terra.*

⁴⁰⁹ Cf. *Str.* VII, 3, 20, 8.

proporre una allegorizzazione cristiana del Dio pagano, poiché sostiene che l'interpretazione plutarchea⁴¹⁰ si riferisca ad un μόνος θεός, un unico Dio⁴¹¹.

Questa semantica pitagorica è ricordata anche da Plotino⁴¹², mentre Archiloco aveva interpretato il nome di *Apollo* come derivante dal verbo ἀπόλλυμι⁴¹³; gli intenti pedagogici di Clemente tuttavia gli fanno preferire la versione pitagorica riportata da Plutarco e poi da Plotino, accantonando quella proposta da Archiloco, anche se sicuramente la conosceva, perché lo cita in molti altri luoghi degli *Stromati*.

- Ἄρτεμις ἀεροτόμος

Platone⁴¹⁴ aveva proposto alcune etimologie di *Artemide*; sembra però che Clemente non voglia stavolta rifarsi al *Cratilo* ma preferisca una versione dell'*Illiade*, in cui l'epiteto più frequente è Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, *Artemide saettatrice*. Si trova anche un'altra etimologia in Omero⁴¹⁵, legata alla luna e in opposizione ad *Era*, Ἰάηρ. Clemente infatti afferma che la luna è detta *Artemide* (Ἄρτεμις) come *una che fende l'aria* (ἀεροτόμος)⁴¹⁶.

Altrove⁴¹⁷ però egli sembra attribuire al nome un'origine frigia, affermando che parecchie tradizioni λέγονται Φρυγίαν τε οὔσαν.

- Ἄτλας

Per il nome Ἄτλας Clemente fornisce una interpretazione di tipo astronomico⁴¹⁸: ὁ μὴ πάσῃων πόλος, *polo impassibile* (di movimento, a giudicare dalla clausola αἰῶνα ἀκίνητον); dietro c'è la scomposizione in α-privativo e τλήναι, che anticipa l'*interpretamentum* esichiano ἀτολμος, ἀπαθής.

- ἐπιστήμη, ἐκ τοῦ ἴστημι

Ancora una volta la fonte è il *Cratilo*⁴¹⁹, in cui Platone istituisce un collegamento tra i concetti di ἐπιστήμη e di στάσις che ben si confà all'impianto epistemologico di Clemente, basato sul concetto di fede:

⁴¹⁰ *De Is. et Os.*, 75. 381f: τὸ δ' ἐν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἀπλότητα τῆς μονάδος. (*I Pitagorici*) chiamano "Apollo" il numero 'uno' perché ἀ-πολλῶν esclude la pluralità e perché la monade è indivisibile.

⁴¹¹ Cf. *Str.* I, 24, 164, 3.

⁴¹² In *Enneades* V, 5, 6, 27: Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. *Così anche il nome di Apollo i Pitagorici tra loro interpretano simbolicamente come negazione dei molti.*

⁴¹³ ὦναξ Ἄπολλον, καὶ σὺ τοὺς μὲν αἰτίους πῆμαινε καὶ σφας ὄλλυ' ὥσπερ ὀλλύεις (fr. 30D). *Apollo re, con il tuo giro distruggi i peccatori, massacrati, tu che puoi massacrarli.*

⁴¹⁴ Riconducibili all'idea della sanità, del pudore e del desiderio di verginità, cf. *Crat.*, 406b.

⁴¹⁵ Cf. *Schol. ad Iliad.* 20.74.27-29: Ἄρτεμις δὲ σελήνη, ἀερότεμῖς τις οὔσα, καὶ τὸν ἄερα τέμνουσα. *Artemide è la luna, essendo fenditrice d'aria, colei che taglia l'aria.*

⁴¹⁶ Cf. *Str.* V, 6, 37, 1.

⁴¹⁷ Cf. *Str.* I, 21, 108, 1.

⁴¹⁸ Cf. *Str.* V, 6, 36, 2.

⁴¹⁹ 437ab: {ΣΩ.} Σκοπῶμεν δὴ ἐξ αὐτῶν ἀναλαβόντες πρῶτον μὲν τοῦτο τὸ ὄνομα, τὴν "ἐπιστήμην," ὡς ἀμφιβολόν [ἔστι], καὶ μᾶλλον ἔοικε σημαίνοντι ὅτι <ἴστησιν> ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἢ ὅτι συμπεριφέρεται, καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὥσπερ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐμβάλλοντας τὸ εἶ "ἐπεῖστίμην," ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἶ ἐν τῷ ἰῶτα. ἔπειτα τὸ "βέβαιον," ὅτι <βάσεως> τινός ἐστιν καὶ στάσεως μίμημα ἀλλ' οὐ φοράς. ἔπειτα ἡ "ἱστορία" αὐτό που σημαίνει ὅτι <ἴστησι> τὸν <ρῶν>. καὶ τὸ "πιστόν" <ἰστάν> παντάπασιν σημαίνει. ἔπειτα δὲ ἡ "μνήμη" παντὶ που μνηθεῖ ὅτι <μονή> ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλ' οὐ φορά. εἰ δὲ βούλει, ἡ "ἀμαρτία" καὶ ἡ "συμφορά," εἰ κατὰ τὸ ὄνομά τις ἀκολουθήσει, φανείτω αὐτὸν τῇ "συνέσει" ταύτῃ καὶ "ἐπιστήμῃ" καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς περὶ τὰ σπουδαῖα ὀνόμασιν. ἔτι τοίνυν ἡ "ἀμαθία" καὶ ἡ "ἀκολασία" παραπλησία τούτοις φαίνεται:

Socrate. Vediamo allora, riprendendo anzitutto di codesti nomi questo, ἐπιστήμη (scienza): è parola ambigua, e più sembra significare che ἴστησιν (ferma) la nostra anima sulle cose, e non invece che si muove essa tutt'attorno insieme con le cose; e più giusto è dire il suo principio così come facciamo ora, che non, introducendovi l'εἶ (ε), dire ἐπεῖστίμην, e l'introduzione farla invece che nell' εἶ, nell'ἰῶτα. Ancora: la parola

εἰ γοῦν τὴν ἐπιστήμην ἐτυμολογεῖν χρῆ καὶ ἀπὸ τῆς στάσεως τὴν ἐπιβολὴν αὐτῆς ληπτέον, "ὅτι ἴστησιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν", ἄλλοτε ἄλλως πρότερον φερομένην, ὡσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν (*Str.* IV, 22, 143, 2-3).

Peraltro, se dobbiamo cercare l'etimologia di "scienza" (ἐπιστήμη) e assumere il suo significato da "stasi" (στάσις), "perché fa sostare sulle cose la nostra anima", che prima vagava or qua or là, così pure la "fede" (πίστις) è da spiegare come la sosta della nostra anima intorno all'essere.

La dicotomia clementina tra *scienza* come sosta e riflessione intorno alla verità e *ignoranza* come mutevolezza ed incoerenza, era approfondita in un precedente passo⁴²⁰, ed è debitrice alla tradizione greca, che aveva da sempre considerato estremamente trasparente l'etimologia di ἐπιστήμη in connessione col verbo ἐπίσταμαι e quindi con ἴστημι. Platone, nel *Cratilo* e nel *Fedone*⁴²¹, ne aveva ricondotto la semantica e l'etimologia al concetto di sosta e di quiete, e Aristotele aveva approfondito questa metafora⁴²², giungendo a definire l'ἐπίστασθαι, perché στήναι, come un porre ordine nel disordine, un fissare l'anima su un particolare del mondo⁴²³. Per Clemente la fede è principio di scienza, è l'assioma imprescindibile da cui deve prendere le mosse qualsivoglia ragionamento cognitivo e speculativo: questo suo impianto epistemologico è qui avvalorato dall'assonanza tra πίστις ed ἐπιστήμη, che lo fa propendere per una identità etimologica in realtà inesistente.

- ἥλιος

Nel secondo paragrafo⁴²⁴ dell'*VIII Stromate*, Clemente cita esplicitamente la fonte stoica dell'etimologia del nome del sole, pur contestandola e proponendone una diversa. Secondo la presunta opinione stoica, il termine ἥλιος significa "fuoco intellettuale originato dalle acque marine" (ἄναμμα νοερὸν ἐκ θαλαττίων ὑδάτων); Clemente commenta però che la definizione è ancora più oscura del termine in questione ed afferma che sarebbe meglio dire, secondo l'uso comune e chiaro (κοινός καὶ σαφής ὁ λόγος), che ἥλιος è il nome "del più splendente di coloro che vanno attraverso il cielo" (τὸ λαμπρότατον τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων). Egli conclude rafforzando la sua scelta tramite l'osservazione che questa definizione è più credibile e chiara, e inoltre è accettata da tutti (πιστότερος γάρ, οἶμαι, καὶ σαφέστερος καὶ πᾶσιν ὁμοίως ὁμολογούμενος ὁ λόγος οὗτος).

- θεὸς ἐκ τοῦ θεῖν

θεὸς è uno dei casi di doppia etimologia: per Clemente il nome degli dèi può derivare dal verbo θεῖν, ma anche da θέσις. Le etimologie duplici, o addirittura triplici, non si escludono a vicenda, né nell'ottica classica né in quella clementina, secondo la quale l'artefice della

βέβαιον (*saldo*) è imitazione di βάσις (*base*) e di στάσις (*stasi*), non di moto. E così ἱστορία (*storia*), proprio questo credo, significa, che ἴστησι il ῥοῦς (*flusso*); e πιστὸν (*credibile*) indica senz'altro ἰστᾶν (*ciò che ferma*). E poi la μνήμη (*memoria*) indica ad ognuno che è μονή (*permanenza*) nell'anima, e non moto. E, se vuoi, la ἁμαρτία (*errore*) e la συμφορά (*sventura*), chi stia dietro al nome, appariranno la stessa cosa della σύνησις e della ἐπιστήμη e di tutti gli altri nomi relativi a cose serie. Anche la ἁμαθία (*ignoranza*) e la ἀκολασία (*incontinenza*) sembrano press'a poco simili a questi.

⁴²⁰ *Str.* II, 17, 76, 1.

⁴²¹ Il passo del *Phaed.* è il 96b.

⁴²² La similitudine che Aristotele adopera per descrivere il processo intuitivo causato dalla sensazione è negli *An. Post.* 100a15-b3, ed è quella di un esercito in fuga in cui si ferma un soldato, dopo di lui un altro ed un altro ancora finché l'ordine non è ricomposto: così un oggetto si *ferma*, si *fissa* nella nostra anima generando un universale, poi un altro ed un altro ancora finché non si formano le categorie e gli universali ultimi.

⁴²³ Cf. il capitolo dedicato a *Sovrastare e conoscere* da Belardi 1976:77-82.

⁴²⁴ Cf. *Str.* VIII, 2, 4, 3.

giustizia dei nomi è Dio, che può aver voluto dotare di polisemia questo termine. Il fatto che il vocabolo θεός in Clemente possieda due etimologie diverse conferma quindi l'idea che l'etimologia come scienza antica è di ordine didascalico ed etico, e rientra essenzialmente nell'ambito dell'eziologia, agendo sul terreno della suggestività: tali identificazioni sarebbero il frutto del riflettersi del Reale nel linguaggio⁴²⁵.

Per la prima spiegazione il nostro autore si conforma alla dottrina platonica formulata nel Cratilo⁴²⁶, per cui i popoli primitivi osservando i movimenti degli astri furono presi da meraviglia e li divinizzarono, chiamandoli θεοί da θεῖν 'correre': τῶν ἀστέρων τὰς κινήσεις ἐπιθεώμενοι ἐθαύμασαν τε καὶ ἐξεθείασαν, ἐκ τοῦ θεῖν ὀνομάσαντες τοὺς ἀστέρας⁴²⁷.

Clemente propone questa derivazione anche altrove⁴²⁸, in riferimento ad una interpretazione in chiave mistica di una sentenza pitagorica.

- θεός παρὰ τὴν θέσιν

Clemente ha trovato in Filone⁴²⁹ la derivazione da θέσις, che Erodoto invece attribuiva ai Pelasgi⁴³⁰. Così egli presenta l'etimologia di θεός da θέσις (*disposizione*), in rapporto con l'etimologia di διαθήκη (*testamento, alleanza*)⁴³¹. La tradizione greca in effetti aveva ricondotto la voce θεός alla stessa radice di τίθημι, come sappiamo dalla testimonianza di Erodoto.

Questa derivazione ha riscosso qualche adesione in tempi moderni: la si poteva trovare nell'antica edizione del dizionario di Bailly, ma è stata espunta nell'edizione revisionata (1950); anche Chantraine (1968:429-430) la cita come incerta. Ancora una volta l'allegoria viene in soccorso dell'esegesi, poiché θεός è colui che pone, colui che ha creato il mondo ordinato (τὴν διακόσμησιν).

- κιβωτός ἐκ τοῦ θηβωθά

Questa è una delle etimologie di cui non è citata la fonte. Clemente fa derivare il nome dell'arca, κιβωτός, da una parola ebraica, θηβωθά, che è in realtà aramaica biblica: in ebraico l'arca è θηβά. Ad ogni modo, egli è l'unico testimone per questa derivazione, presa con maggior cautela dai moderni dizionari etimologici⁴³², che concordano che si tratti di un prestito e che sia di origine sconosciuta e forse in connessione con κίβισις, altro prestito oscuro⁴³³. Leischer⁴³⁴ ha paragonato questo gioco etimologico di Clemente, che fa derivare la parola greca κιβωτός dall'aramaico θηβωθά, alle sostituzioni che si sono prodotte all'inizio di alcune parole arabe, ma la spiegazione che il Padre fornisce qui, *'uno invece di un altro tra tutti i luoghi'*, resta misteriosa.

⁴²⁵ Cf. Mortley 1973:195 e ss.

⁴²⁶ 397c-d, in cui Socrate osserva che i primi fra gli uomini probabilmente adoravano il sole, la luna, la terra e gli astri ed osservarono che tutti quegli esseri andavano sempre di corsa e li abbiano chiamati θεοί, appunto per codesta loro natura di θεῖν 'correre'.

⁴²⁷ Cf. *Protr.* II, 26, 1.

⁴²⁸ *Str.* IV, 23, 151, 3.

⁴²⁹ *De confusione linguarum*, 137: τούτου δύναμις δέ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται μὲν ἐτύμως θεός. *Ma la forza divina, attraverso la quale Egli ha dato un posto e messo in ordine tutte le cose – etimologicamente, il suo nome è theós.*

⁴³⁰ *Hist.*, II, 52, 1. Θεοὺς (...) ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. *Essi sono stati così chiamati(θεοὺς) perchè hanno stabilito l'ordine nell'universo (θέντες) e hanno partecipato alla ripartizione di tutte le cose.*

⁴³¹ Cf. *Str.* I, 29, 182, 3.

⁴³² Boisacq 1938:453, Frisk 1960-70:848-849 e Chantraine 1968:529.

⁴³³ In realtà citano tutti e tre una ipotesi di derivazione semitica - che avvalorerebbe la testimonianza clementina - ad opera di Lewy 1895:99 ss.

⁴³⁴ Leischer 1866:310.

ἄμεινον δ' ἡγοῦμαι τὴν κιβωτὸν ἐκ τοῦ Ἑβραϊκοῦ ὀνόματος θηβωθά καλουμένην ἄλλο τι σημαίνει. ἔρμηνεύεται μὲν ἐν ἀνθ' ἐνὸς πάντων τόπων (Str. V, 6, 36, 3).

Io stimo piuttosto che l'arca (κιβωτός), derivato dal nome ebraico "thebothà" (θηβωθά), significhi altra cosa, poiché lo si interpreta "uno invece di un altro tra tutti i luoghi".

- σῶμα

Clemente cita la dottrina platonica⁴³⁵ del corpo (σῶμα) come tomba (σῆμα) dell'anima⁴³⁶, che si adatta perfettamente alla sua ottica gnoseologica cristiana, la quale spesso pone l'accento sulla necessità dell'anima di liberarsi dalla prigione del corpo e delle sensazioni per innalzarsi fino alla contemplazione di Dio, vera luce di verità; in Clemente si trova anche un'interpretazione *semantica*, legata ad un ruolo del corpo di significare gli intenti dell'anima, forse attraverso il *logos*, finché essa non sia pronta a liberarsene: il corpo, σῶμα, diventa così σῆμα, poiché mediante esso l'anima *significa tutto ciò che significa* (σημαίνει ἂ ἂν σημαίνει).

- ὄς ἐκ τῆς θυσίας

Clemente offre la sua interpretazione di ὄς 'porco' in due differenti passi degli *Stromati*; nel primo⁴³⁷ fa riferimento, ma non espressamente, allo stoico Cleante⁴³⁸, che spiegava la parola ὄς con θύς, poiché esso era un animale adatto solo a θύσις, ad essere immolato. Nel secondo⁴³⁹ cita invece Esopo⁴⁴⁰, il quale aveva analogamente affermato che questi animali gridano quando sono trascinati via perché sanno che sono adatti soltanto al sacrificio (θυσία).

- τὸ φῶς

Interessante appare il chiarimento di ὁ φῶς (l'uomo, nel linguaggio poetico) sulla base di τὸ φῶς:

Ὡσπερ οὖν οἱ τὸν ὕπνον ἀποσεισάμενοι εὐθέως ἐνδοθεν ἐγρηγόρασιν, μᾶλλον δὲ καθάπερ οἱ τὸ ὑπόχυμα τῶν ὀφθαλμῶν κατάγειν πειρώμενοι οὐ τὸ φῶς αὐτοῖς ἔξωθεν χορηγοῦσιν, ὃ οὐκ ἔχουσιν, τὸ δὲ ἐμπόδιον ταῖς ὄψεσι καταβιβάζοντες ἐλευθέραν ἀπολείπουσι τὴν κόρην, οὕτως καὶ οἱ βαπτιζόμενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θεῷ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος (Paed., I, 6, 28, 1).

Come dunque quelli che hanno scosso il sonno dagli occhi subito si trovano svegli dentro, o piuttosto come quelli che si sforzano di togliere via dagli occhi la cataratta non si procurano dall'esterno la luce che non hanno, ma, rimuovendo ciò che è di ostacolo alla vista, lasciano libera la pupilla, così anche noi che siamo stati battezzati, liberatici dai peccati che come nebbia facevano ostacolo allo Spirito divino, abbiamo libero e senza ostacoli e lucido l'occhio dello spirito per mezzo del quale solamente vediamo il divino, perché dal cielo si riversa su di noi lo Spirito Santo.

⁴³⁵Il famoso passo del *Crat.*, 400bc, dove Platone scrive che σῶμα è in connessione con σῆμα in quanto tomba dell'anima, ma anche con σφῆζω, perché nel corpo si custodisce l'anima. In verità cita anche Filol., 44 B 14 D-K.

⁴³⁶Cf. *Str.* III, 3, 16, 3-4.

⁴³⁷*Str.* II, 20, 105, 2.

⁴³⁸Fr. 516 Arnim.

⁴³⁹*Str.* VII, 6, 33, 3.

⁴⁴⁰L'originale di Esopo non si è conservato fino a noi, ma la favola è riassunta in Eliano (Hercher 1864):X, 5. Cf. anche Porph., *De abst.*, I, 14.

Non è una vera etimologia, ma piuttosto una spiegazione metaforica. L'immagine della cataratta che ostruisce la vista era già nello stoico Aristone di Chio⁴⁴¹, e la metafora stessa dell'occhio dello Spirito è molto cara a Clemente, che la legge in vari luoghi delle opere di Platone, in cui è illustrato l'elevarsi dell'anima a contemplare la luce e la verità di Dio. Questa di Clemente dovrebbe essere la prima di stampo cristiano, dato che egli si riferisce a Efes 5, 8⁴⁴² e proietta anche la sua spiegazione cristiana nel mondo pagano antico. Da Clemente trarrà spunto Gregorio Nazianzeno.

- χρήματα

Abbiamo visto come in Clemente spesso i giochi etimologici abbiano valore filologico, e giustifichino l'eventuale lontananza dalla realtà se raggiungono il fine di spiegare con chiarezza qualcosa di eticamente utile. In *Qds* 14, 1 accade la stessa cosa: egli deriva dallo pseudoplatonico *Eryxias* il gioco di parole secondo il quale κτήματα sono κτητὰ e perciò si dice χρήματα perché sarebbero state date agli uomini dagli dèi εἰς χρῆσιν, ed utilizza questi vocaboli assonanti per sviluppare il suo pensiero. Dio avrebbe posto le ricchezze a disposizione di coloro che comprendono, τοῖς εἰδόσι, coloro che vedono, affinché essi ne facciano buon uso. Torna l'immagine della vista come figura di comprensione, innata nel verbo greco ὁράω, che ha questo significato al perfetto, ma cara a Clemente e alla sua cultura medioplatonizzante come visione di Dio e contemplazione della verità, vera ultima aspirazione di un perfetto cammino di conoscenza, di una perfetta gnosi.

- Χριστός

Il gioco di parole proposto da Clemente⁴⁴³ tra Χριστός e χρηστός, l'uno da χρίω e l'altro da χράομαι, era corrente nell'antichità, ed è ancor più comprensibile che lo fosse nell'antichità cristiana, anche alla luce del fatto che probabilmente χρηστός e Χριστός erano omofoni, per via del già avvenuto itacismo. Troviamo analoghi riferimenti anche nell'*Ad Autolico* di Teofilo e in Giustino e Tertulliano.

La *suggestività* e la *riflessione* sono dunque i due cardini del simbolismo clementino, e i motivi per cui alcuni oggetti, avvenimenti, miti, posseggano un significato allegorico è da ricercarsi, in ultima analisi, nell'οἰκονομία divina: l'uomo, il mondo, la creazione sono "metaforici" della loro origine. Nel Creato Dio ha lasciato le proprie tracce, secondo il principio dell'analogia, per cui esiste una parentela tra tutte le cose, al di là della loro molteplicità.

παρακολουθητικήν δ' ὡς ἔνι μάλιστα τὴν ψυχὴν καὶ τοῦτο παρασκευάζει τὸ μάθημα τοῦ τε ἀληθοῦς διορατικὴν καὶ τοῦ ψεύδους διελεγκτικὴν, ὁμολογιῶν τε καὶ ἀναλογιῶν εὐρετικὴν, ὥστε ἐν τοῖς ἀνομοίοις τὸ ὅμοιον θηρᾶν, ἐνάγει τε ἡμᾶς ἐπὶ τὸ εὐρεῖν ἀπλατὲς μήκος καὶ ἐπιφάνειαν ἀβαθῆ καὶ σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἐπὶ τὰ νοητὰ μετατίθησιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν (*Str.* VI, 11, 90, 4).

E quella disciplina⁴⁴⁴ rende l'anima quanto mai capace di ragionamento deduttivo, atta a distinguere il vero, a smascherare il falso, a scoprire corrispondenze e rapporti, tanto da rintracciare ciò che vi è di simile in cose dissimili; ci induce inoltre a trovare una lunghezza senza larghezza, una superficie senza profondità, un punto senza parti: insomma ci fa trascendere dal mondo sensibile all'intelligibile.

⁴⁴¹ Ebbe però molto successo nel neoplatonismo.

⁴⁴² *Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce; il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità.*

⁴⁴³ Cf. *Str.* II, 4, 18, 3.

⁴⁴⁴ L'astronomia.

CAPITOLO IV. CONCLUSIONI

εὐρίσκεται συνεργός, καθάπερ (...) καὶ ὁ γραμματιστὴς τῷ φιλοσοφῆσοντι (*Str.* I, 20, 99, 3).
(*La filosofia risulta un aiuto (...) come il grammatico risulta un aiuto per il filosofo.*)

Le questioni linguistiche nell'antichità sono affrontate generalmente in ambiti culturali diversi e con intenti assai lontani dalla moderna maniera di intendere i problemi: è perciò difficile, a volte, affermare con sicurezza cosa un autore antico intenda definire con termini come λέξις, λόγος, γλῶττα, διάλεκτος, σημαίνόμενον, φωνή ο στοιχείον, che nella successiva dottrina grammaticale sono divenuti tecnicismi. La difficoltà cresce quando l'autore in questione è un filosofo come Clemente, poiché l'esposizione di concetti linguistici rientra in trattazioni volte ad esaminare o esporre dottrine del tutto eterogenee, anche se spesso confluenti nei dominî della logica e della retorica.

La presente indagine conferma la provenienza dallo stoicismo di gran parte del bagaglio concettuale e del metalinguaggio grammaticale di Clemente. La sua formazione culturale, prima della conversione, è imbevuta di stoicismo⁴⁴⁵. Essa traspare in tutti i suoi scritti e in tante sue dottrine, seppur mediata attraverso i modelli giudeo-ellenistici e cristiani, come Filone.

Lo scopo primario degli scritti di Clemente è la dimostrazione della superiorità della dottrina cristiana rispetto alla filosofia greca; egli lo raggiunge attraverso le abituali condanne dei filosofi pagani, ma anche adoperando positivamente dottrine stoiche e platoniche. Il tratto forse più sorprendente in questo autore è l'assenza di una condanna globale del paganesimo e la ricerca, all'interno dei sistemi filosofici greci, di quei semi del λόγος che già Giustino aveva ravvisato. Clemente accosta la "parola di Dio" al λόγος stoico, e anche in campo etico accoglie le dottrine del Portico, come nell'idea che il peccatore pecchi per ignoranza, analogamente allo "stolto", e che l'uomo possa giungere alla salvezza solo attraverso un complesso di azioni razionali⁴⁴⁶.

Le analogie tra Clemente e lo stoicismo non si riducono al solo universo etico, ma si ritrovano in molti campi di interesse linguistico, laddove gli stoici avevano fondato un vero e proprio edificio dottrinale, la cui solidità - soprattutto nella terminologia grammaticale - è giunta fino all'età moderna. La dottrina stoica comprendeva la teoria della conoscenza, la semantica, la grammatica, la stilistica e la logica formale: tutti questi ambiti sono accomunati dall'oggetto di investigazione, che è il λόγος. Esso era il centro dello stoicismo, insieme alla teoria della φύσις, che ne era completamente permeata. La concezione del λόγος come ciò che dirige tutte le cose ed è comune a tutti gli uomini era già in Eraclito, così come l'idea della relazione esistente tra l'uomo e il mondo. Gli Stoici mutuarono queste dottrine ma le ampliarono: sistematizzarono, ad esempio, le implicazioni logico-sintattiche di un universo

⁴⁴⁵ Egli è il più importante fra tutti i Padri della Chiesa come fonte per lo stoicismo, cf. Arnim 1964, Isnardi Parente 1989 e Long 1989:316. Non va inoltre dimenticato che il suo maestro Panteno, l'*ape sicula*, era un filosofo stoico, secondo quanto tramandato da Eus. *Hist.* V, 10, 1. Questa informazione va però presa con il beneficio del dubbio, dato il carattere sincretistico della filosofia greca alla fine del II sec. d. C. Si potrebbe anzi ipotizzare che anche l'eclettismo di Clemente sia un'eredità del suo maestro Panteno, definito attraverso l'immagine dell'*ape* proprio a sostegno della πολυμαθία. Cf. *Str.* I, 1, 11, 2. Cf. anche Di Berardino 1983:2604-2605 (s.v. Panteno).

⁴⁴⁶ Cf. Long 1989:316.

diretto dal λόγος e formularono la teoria del vivere in coerenza con esso, e cioè ὁμολογουμένως.

In Clemente la concezione del λόγος, come principio vivificante della realtà, e l'idea che l'uomo debba raggiungere la ὁμοίωσις θεῶν mostrano chiaramente la propria provenienza dal Portico, ma è evidente anche la dottrina filoniana del λόγος come entità sussistente accanto a Dio e fungente da intermediario tra Dio e l'uomo. Nel sistema di Clemente, il λόγος stoico è filonianamente creatore e reggitore del mondo e dell'uomo, immagine di Dio e simbolo, allo stesso tempo, dell'unità e della molteplicità. Rispetto a Filone, inoltre, Clemente possiede la Rivelazione cristiana, secondo la quale il λόγος è sceso nella storia incarnandosi in Cristo⁴⁴⁷. Anche la dottrina stoica degli αἴτια è accettata da Clemente di miglior grado rispetto a quella aristotelica: lo Stagirita aveva infatti individuato quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale), ma gli Stoici ne avevano posta una sola, che riuniva le quattro sostanze, la "ragione creatrice". Agli occhi di un cristiano come Clemente, questa causa unificante è facilmente identificabile con il Logos creatore e con Dio, e diventa funzionale alla visione dei semi di verità sparsi propedeuticamente nella filosofia greca e, in questo caso, nello stoicismo; le dottrine aristoteliche, altrove benevolmente accolte, qui vengono accantonate in funzione del disegno finale dell'autore alessandrino, che sta fondando un vero e proprio sistema filosofico. La sinossi, da parte di Clemente, delle esperienze pagane, giudaiche e cristiane gli permette di fondare il sistema proprio sul concetto di Logos⁴⁴⁸, che si era manifestato all'uomo in maniera propedeutica anche attraverso la filosofia greca e l'esperienza giudeo-ellenistica. Da qui deriva la sua concezione della filosofia greca come preparatoria, e perciò indispensabile, alla vera gnosi.

L'ambito in cui l'influenza del pensiero stoico si mostra forse con maggior evidenza nella dottrina di Clemente è quello dell'origine del linguaggio e dell'importanza assunta dalla pratica etimologica nel raggiungimento dei principi del Reale. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio⁴⁴⁹, l'oggetto della dialettica stoica è la relazione tra *come ciascuna cosa sia e come essa sia chiamata*: il rapporto, cioè, tra le cose e le parole che le designano. Questo rapporto era già stato indagato dal *Cratilo* platonico, che aveva fornito agli Stoici il suggerimento, non accolto da Aristotele, che alcuni nomi e i loro elementi costituenti partecipino dei caratteri fondanti delle cose nominate. Secondo gli Stoici i suoni imitano le cose, mentre nell'interpretazione dello Stagirita le parole non sono altro che segni convenzionali. L'abbondanza di etimologie testimoniate presso gli Stoici, seppure spesso del tipo *lucus a non lucendo*, dimostra che tale pratica era considerata una chiave per comprendere le cose, oltre che le parole.

Questa concezione naturale dell'origine del linguaggio è accolta da Clemente, che cita parecchie etimologie stoiche e inserisce tale pratica ermeneutica nella visione allegorica che gli è congeniale per la descrizione di ogni ambito del Creato⁴⁵⁰. Il concetto logico-ontologico della οἰκονομία divina fa sì che ogni elemento faccia riferimento ad un unico principio regolatore, senza che nulla sia lasciato al caso. Un'indagine sull'origine del linguaggio diventa così una via per conoscere la Verità: l'etimologia è una scienza anche etica, poiché permette all'uomo di conoscere Dio attraverso i nomi che Egli ha dato alle cose. In sintonia con la nota dottrina platonica, per Clemente il nome è un διδασκαλικὸν ὄργανον, uno strumento che l'uomo ha a disposizione, nel rapportarsi con il reale, al pari degli altri utensili di lavoro. Il concetto di ὄργανον è centrale anche nella visione simbolico-allegorica del Creato: Dio ha posto a disposizione degli uomini gli strumenti più adatti ai fini comunicativi.

Le etimologie di Clemente vanno analizzate sotto la luce di una visione *allegorica* della lingua come Rivelazione, poiché l'interesse non è linguistico-filologico, ma ermeneutico e

⁴⁴⁷ Cf. Long 1989:160-163; 195 e ss. e Simonetti 1999:110-111 e 120-121.

⁴⁴⁸ Cf. Cap. II, *La dottrina filosofico-teologica*.

⁴⁴⁹ Arnim VII, 83.

⁴⁵⁰ Cf. pp. 42-49 e 74-89.

metaforico. Egli propone etimologie di parole greche, ebraiche e provenienti da altre lingue, in genere nomi propri o voci ritenute magico-oracolari, con particolare interesse per gli ὀνόματα βαρβαρικά, le parole "barbariche", primitive e perciò più vicine alla divinità.

Il termine βάρβαρος in Clemente assume una luce del tutto diversa da quella abituale nella letteratura greca antica; l'epiteto, usato di regola per connotare i *non Greci*, mostrava nella sua trasparente etimologia un senso dispregiativo collegato alla balbuzie, quindi all'assenza di un linguaggio articolato e degno di questo nome. Il Padre alessandrino rovescia questo secolare punto di vista e afferma più volte con orgoglio di considerarsi *barbaro* e non greco, secondo una discriminante stavolta *religiosa*, che contrappone ebrei e cristiani (i *barbari*) ai pagani idolatri (i *greci*), rei peraltro di aver rubato dalle Scritture la maggior parte delle conoscenze di cui si fanno vanto in molti campi, dalla filosofia all'astronomia, dalla geometria alla retorica⁴⁵¹.

Molte delle etimologie proposte da Clemente sono tratte, anche se non sempre dichiarandolo espressamente, da fonti stoiche, e in special modo da Crisippo, soprattutto per i teonimi greci, per i nomi astratti e per quelli botanici. Anche la concessione all'anomalia presente nell'etimologia di una delle Lettere Efesie⁴⁵², la parola Λίξ, è di origine stoica: Crisippo aveva ammesso che il linguaggio era mutato nel corso del tempo e che la relazione tra una parola e il suo significato poteva non essere più perfettamente biunivoca come in origine⁴⁵³.

Clemente non intende limitarsi all'affermazione della superiorità e dell'antioriorità del pensiero ebraico-cristiano rispetto a quello greco, ma vuole altresì creare un vero e proprio sistema filosofico, basato su criteri scientificamente validi, dotato di un metodo incontestabile e che sia soprattutto veritiero e definitivo, perché illuminato dalla Rivelazione.

Egli prende così a prestito dal pensiero greco l'idea di un assioma fondamentale su cui fondare la propria scienza, e lo individua in Dio, che non può essere colto dall'intelletto umano, ma soltanto intuito attraverso la fede. Essa non è un'opinione (ὕποληψις), ma una πρόληψις, termine di ascendenza epicureo-stoica che indica un atteggiamento dello spirito, un'inclinazione volontaria ad accogliere la verità e non un'adesione cieca. Clemente paragona l'accoglimento della fede da parte di chi cerca la verità alla docilità con cui l'allievo si abbandona agli insegnamenti del suo maestro, che in questo caso è il Logos: la πρόληψις è dunque l'adesione ad un dato evidente, fondamento imprescindibile della scienza. La πίστις è definita da Clemente πρόληψις ἐκούσιος, *volontaria prolessi*, ma anche θεοσέβεια συγκατάθεσις, *assenso religioso*. Questa terminologia è presa in prestito dalle teorie della conoscenza aristoteliche ma soprattutto stoiche: la *prolessi* stoica è un'*anticipazione*, una *pre-nozione* mentale. In Clemente ha quasi la stessa connotazione, ma egli introduce una nuova, fondamentale determinazione, quella della *volontarietà*, indispensabile al raggiungimento della piena μάθησις, perché ravviva la scintilla colta nel reale e la trasforma in gnosi perfetta con l'aiuto del *desiderio* di dottrina⁴⁵⁴. L'espressione θεοσέβεια συγκατάθεσις, *assenso religioso*, è di ascendenza sia aristotelica sia stoica: essa indica l'*assenso* che la mente deve dare alla rappresentazione in essa originatasi dall'azione di un oggetto. Secondo gli Stoici, assentire ad una rappresentazione sensibile è "prender nota di un messaggio e identificarne la fonte"⁴⁵⁵. Gli stoici distinsero tra l'accoglimento passivo delle sensazioni e l'atto mentale dell'*assenso*, che solo preludeva - come in Clemente - alla completa κατάληψις, la *comprensione* veritiera e consapevole.

Clemente arricchisce però questo concetto di una nuova specificazione, quella della θεοσέβεια, la *pietà religiosa*, che lascia intendere anche qui un atto di consapevole

⁴⁵¹ Cf. pp. 25-27.

⁴⁵² Cf. pp. 28-36.

⁴⁵³ Cf. Long 1989:181.

⁴⁵⁴ Cf. pp. 36-41.

⁴⁵⁵ Cf. Long 1989:228.

volontarietà. Il Padre alessandrino accetta l'importanza conferita alla sensazione come principio di conoscenza da parte delle scuole filosofiche, ma ammette la vera gnosi solo alla presenza dell'aiuto della ragione, del Logos, che illumina colui che *consapevolmente* aderisce alla verità, vi presta fede e giunge infine a contemplarla.

L'apporto della fede arricchisce di nuove caratterizzazioni un'altra famosa distinzione stoica, quella tra *conoscenza* e *opinione* (assenso debole): Clemente spiega che senza la πίστις non può esistere scienza, e ci si riduce ad una mera εμπειρία 'esperienza'. Secondo l'autore alessandrino, i concetti di ἐπιστήμη e di πίστις sono analoghi, perché le rispettive etimologie risalgono al concetto di στάσις, per cui "l'anima sosta intorno all'essere"⁴⁵⁶.

La vera gnosi proposta da Clemente non rifiuta aprioristicamente di confrontarsi con la filosofia e non rinuncia alla propria fede, ma riesce ad armonizzarle e fonderle per giungere a cogliere, credere e capire il divino messaggio della rivelazione. Potremmo concludere che questo sia il fondamento del sistema filosofico e teologico di questo Padre della Chiesa, perché è da tale convinzione fortemente eclettica e sincretica che proviene la sua mediazione della filosofia pagana anche per quel che riguarda i fatti del linguaggio.

Tale impegno nell'armonizzazione di fede e ragione è uno degli aspetti di assoluta "modernità" del pensiero di Clemente, e non a caso ritorna nell'attuale magistero cattolico⁴⁵⁷.

Le conoscenze raggiunte da Aristotele e dagli Stoici nell'ambito del linguaggio e la tecnicizzazione in senso grammaticale di alcuni vocaboli non sempre appaiono in Clemente, il quale mutua soltanto le dottrine e la terminologia che sono funzionali al suo impianto epistemologico e teologico: non è suo obiettivo principale la trattazione di temi di interesse linguistico, pur presente in numerose digressioni. Tuttavia, particolarmente interessante appare la presenza del termine stoico λέκτον, che indicava il 'significato', ma anche un 'enunciato', formato da parole che potevano flettersi e combinarsi in vario modo. Nell'atto comunicativo, gli Stoici videro tre elementi distinti, due dei quali sono empiricamente conoscibili, la parola scritta (o parlata) e l'oggetto significato; un terzo elemento, il *dicibile* (λεκτόν) o *proferibile* (προφορικόν), rimandava al contenuto dell'espressione ed aveva natura astratta. Questa concezione può essere vista in relazione ai passi di Clemente in cui c'è un accostamento tra ciò che può esser detto (λεγόμενον) e la realtà spirituale o psichica ad esso sottesa (νόημα). In Clemente il termine λεκτόν designa tanto l'enunciazione delle idee quanto il concetto espresso da un vocabolo. Egli ricorda in più passi⁴⁵⁸ degli *Stromati* l'origine stoica della teoria dei λεκτά.

In diversi passaggi degli *Stromati*, come VI, 10, 82, 3 o VI, 17, 151, 2, Clemente espone riflessioni di carattere *semantico*: egli reputa, come Parmenide, ingannevoli e indegni di fede l'ὄνομα e la λέξις, a vantaggio del σημαίνόμενον e del πράγμα, che invece sono il vero contenuto della verità. I termini ὄνομα e πράγμα sembrerebbero adoperati da Clemente come perfetti sinonimi di λέξις e σημαίνόμενον, per indicare le due facce del segno linguistico modernamente inteso, il significante ed il significato; il significato però riveste, secondo il Padre alessandrino, importanza maggiore perché rivela, a chi lo sappia indagare ed interpretare correttamente, la strada per giungere alla verità⁴⁵⁹.

L'VIII libro degli *Stromati* è giunto incompleto fino a noi, ma è il luogo ove Clemente ha maggiormente concentrato riflessioni in merito a problematiche di interesse linguistico, come la sintassi o la morfologia del greco. Per quanto riguarda le categorie ontologiche, ad esempio, Clemente sicuramente conosce le distinzioni operate dagli Stoici, meno numerose e più

⁴⁵⁶ Str. IV, 22, 143, 2-3. Cf. ancora pp. 36-41 e 83-84.

⁴⁵⁷ Cf. l'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II.

⁴⁵⁸ Cf. Str. I, 6, 33, 1; VIII, 4, 13, 1. Cf. anche p. 67 e ss.

⁴⁵⁹ Cf. pp. 67-74.

generalizzanti di quelle aristoteliche, ma adotta la suddivisione e le esemplificazioni dello Stagirita. Gli enunciati (τὰ λεγόμενα), secondo Clemente, sono di due tipi: quelli che posseggono connessione logico-sintattica e quelli che ne sono privi. Questi ultimi hanno due caratteristiche fondamentali: non costituiscono λόγος e non dicono né il vero né il falso, non sono né semantici né apofantici. Il primo tipo di enunciato, quello dotato di connessione logico-sintattica, consta di dieci categorie universali e generali sotto cui ricadono tutti i particolari del linguaggio: la *sostanza*, la *qualità*, la *quantità*, la *relazione*, il *dove*, il *quando*, la *posizione*, il *possesso*, l'*azione* e la *passione*⁴⁶⁰.

Clemente è molto stringato ed essenziale nella descrizione di queste categorie di chiara ascendenza aristotelica, segno che nella sua epoca queste teorie sono patrimonio comune degli uomini colti, e probabilmente il loro insegnamento è impartito a scuola: egli si limita infatti ad accennarvi concisamente, preferendo passare alla trattazione della semantica di alcune di queste categorie ontologiche, di cui fornisce esempi a proposito di *sinonimi*, *eteronimi*, *omonimi*, *polionimi* e *paronimi*⁴⁶¹.

Le digressioni disseminate negli scritti di Clemente coprono, come abbiamo visto, molti ambiti di interesse linguistico, dall'origine del linguaggio al problema della diversità delle lingue, dall'uso letterario dell'allegoria alla sintassi e alla morfologia.

Sul piano *fonologico*, già Platone ed Aristotele adoperavano i termini συλλαβή e στοιχείον senza fornire spiegazioni aggiuntive e lasciando presumere che il loro significato nel parlare colto fosse scontato. La speculazione grammaticale greca è chiaramente giunta a Clemente attraverso la mediazione dello stoicismo e le formulazioni di Dionisio Trace: ciò è evidente nel metalinguaggio adoperato negli *Stromati*, soprattutto quando Clemente fa cenno alla scrittura egiziana⁴⁶², esponendo, tra gli altri, un metodo διὰ τῶν πρώτων στοιχείων, "attraverso i primi elementi". L'espressione τὰ πρώτα στοιχεία potrebbe significare in Clemente gli elementi che compongono la parola scritta, e cioè le lettere dell'alfabeto; tuttavia, egli non specifica la valenza di questa espressione, dandola implicitamente per acquisita presso i suoi lettori. Questo non fa escludere una connotazione "aristotelica" secondo la quale τὰ πρώτα στοιχεία sarebbero i singoli elementi in cui si articola la φωνή, vale a dire i suoni del linguaggio⁴⁶³, non ulteriormente scomponibili ed analizzabili (i "fonemi"). Clemente stesso descrive uno dei metodi della scrittura egiziana facendo cenno a dei criteri di "affinità": alcuni studiosi hanno ritenuto giusto completare questa espressione con la specificazione "di suono", dando così maggior avallo alle interpretazioni che propendevano per un aspetto anche fonetico e non solo grafico degli στοιχεία⁴⁶⁴.

La ricostruzione delle conoscenze di Clemente in materia *fonetica* è più agevole rispetto al campo strettamente fonologico, perché egli fornisce materiale di mole maggiore e più esaustivamente affrontato, mostrando una riflessione duratura ed approfondita. Le più cospicue osservazioni in proposito vengono dalla trattazione dei linguaggi animali e della questione dell'esistenza di un linguaggio articolato divino od angelico, di cui Clemente nega la possibilità. Dio è al di sopra della umana natura e non ha bisogno di organi della fonazione o dell'audizione, poiché conosce tutto attraverso le sue ineffabili capacità, attribuite anche agli angeli. Clemente riconosce invece in alcune specie animali il possesso di un mezzo comunicativo, una sorta di linguaggio semantico ancorché inarticolato, e narra vari aneddoti in proposito. Nel corso di questa esposizione, egli si dilunga in accurate descrizioni dell'apparato fonatorio e dei singoli organi che lo compongono, mostrando una approfondita conoscenza dell'anatomia umana⁴⁶⁵. A livello meno specifico, le riflessioni "fonetiche" di

⁴⁶⁰ Cf. pp. 64 e ss.

⁴⁶¹ Cf. pp. 69 e ss.

⁴⁶² *Str.* V, 4, 20, 3-5. Cf. pp. 61-64.

⁴⁶³ Cfr. d'Avino 1988.

⁴⁶⁴ Cf. pp. 61-64.

⁴⁶⁵ Cf. pp. 49-61.

Clemente mettono in luce uno degli assi portanti del suo impianto epistemologico, il concetto di *gerarchia* del Creato, nel senso di visione del mondo come emanazione digradante da Dio, unico Principio e sommo vertice che non ha bisogno di apparati fonatori per comunicare. Lungo questa ideale scala sono sistemati via via gli angeli, gli uomini (tra i quali i santi, che possono fendere l'universo con il pensiero, mentre gli altri necessitano, a scopi comunicativi, di bocca, lingua, denti, aria egressiva emessa dai polmoni e così via), e infine il mondo animale, che però è collocato su un gradino inferiore perché privo di λόγος, quindi non in grado di progredire, con la buona volontà e l'aiuto della fede, lungo la scala della Creazione per giungere, come l'uomo, alla contemplazione di Dio.

Anche questa idea di una gerarchia all'interno del Creato proviene probabilmente dalla filosofia del Portico: i cicli cosmici in cui, secondo gli Stoici, si articolava l'attività del πνεῦμα o del λόγος, disponevano la φύσις in forme differenti, animali, vegetali e minerali. All'interno degli animali, però, solo gli uomini ricevevano il dono della ragione e quindi potevano aspirare alla perfezione, mentre gli altri animali si limitavano al possesso di un linguaggio "proferito", in assenza di uno interiore, che avrebbe dimostrato la presenza del λόγος⁴⁶⁶.

Clemente propone interessanti considerazioni anche a proposito dell'origine delle lingue⁴⁶⁷, mostrando una inedita sensibilità *etnologica* quando sostiene che la lingua (διάλεκτος) manifesta l'appartenenza ad un determinato gruppo etnico ed è espressione del bagaglio di tradizioni e usanze che un popolo porta con sé. Secondo Clemente, esistono γενικαὶ διάλεκτοι, lingue 'naturali' e altre parlate, ἄλλαι αἱ πολλάι (γλώσσαι), originatesi tramite κοινωνία διαλέκτων δύο ἢ τριῶν ἢ καὶ πλειόνων: la distinzione qui introdotta lascerebbe intendere la conoscenza in Clemente di interlingue come si intendono oggi in sociolinguistica, nate dal contatto interlinguistico e interculturale. In *Str.* VI, 15, 129, 1 egli afferma che la lingua è un complesso di dizioni costituito con carattere etnico (διάλεκτον γούν ὀρίζονται λέξις ἐθνικῶ χαρακτήρι συντελουμένην) ed aggiunge che un dialetto è un modo di parlare che manifesta un carattere tipico o comune di un gruppo etnico (διάλεκτος δέ ἐστι, ἢ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνος ἐπιφαίνουσα χαρακτήρα). La definizione di dialetto fornita da Clemente mostra chiaramente la sua ascendenza da quella più antica, di Diogene di Babilonia⁴⁶⁸; tuttavia, come già altrove, Clemente non si limita a citarla pedissequamente, ma la arricchisce di una nuova caratterizzazione, quella che prevede la dicotomia tra ciò che è *tipico* di una lingua e ciò che invece è *comune* alla lingua in questione e ad altre lingue. Tale duplice caratterizzazione del termine διάλεκτος è presente anche nelle trattazioni di Erodiano e di Apollonio Discolo, che operano ad Alessandria nello stesso secolo di Clemente, e costituisce forse il tratto dell'intero impianto dottrinario dell'Alessandrino che ha avuto poi maggior fortuna nei pensatori delle epoche successive.

Se consideriamo la fortuna di questo pensatore cristiano negli autori più tardi, incontriamo le testimonianze più numerose ed esplicite nei Padri della Chiesa successivi, come Eusebio di Cesarea, Atanasio, Didimo il Cieco, Cirillo, Basilio, Epifanio, Teodoro, Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Ciro e naturalmente Origene, per tacere degli echi nel florilegio attribuito a Giovanni Damasceno⁴⁶⁹. Tuttavia, il fatto che un autore non citi direttamente Clemente non indica che non l'abbia conosciuto e che le sue parole non siano riecheggiate nei suoi scritti: è il caso della grande diffusione delle definizioni dialettologiche fornite negli *Stromati*, che troveremo, pur rinnovate e tecnicizzate, fino all'età moderna. La distinzione tra ἴδιον e κοινόν di una διάλεκτος, e il confronto tra diverse forme dialettali, presente nei grammatici

⁴⁶⁶ Cf. Long 1989:169-170 e 223.

⁴⁶⁷ Cf. pp. 18-36.

⁴⁶⁸ Cf. p. 21 e ss.

⁴⁶⁹ Cf. Pini 1985:22.

alessandrini quali Erodiano e Apollonio Discolo, diventa infatti meno frequente nell'età successiva, poiché nell'uso terminologico si fa strada l'espressione διαλέκτου ἰδίωμα, che designa la particolarità linguistica di un dialetto, diversa rispetto ad una norma, κοινόν. Dall'esame di alcuni passi di Giovanni Characs e Giorgio Cherobosco⁴⁷⁰, appare evidente come il termine (κοινόν) della dicotomia clementina, che indicava l'elemento "comune a diversi dialetti" e in quanto tale opposto ad ἴδιον, descriva in età tardo-antica una nozione astratta e media "a partire dalla quale è possibile definire le forme dialettali come scarti o deviazioni"⁴⁷¹. Questo slittamento semantico della nozione di κοινόν costituisce forse il primo passo verso un giudizio "negativo" del dialetto, come ciò che differisce, che è deviante rispetto alla norma generale.

Negli scolî a Dionisio Trace troviamo un nuovo tentativo di definizione (διάλεκτος δέ ἐστι γλώττης ἰδίωμα⁴⁷²) ed assistiamo ad un ulteriore, graduale, spostamento di significato dei termini tecnici ἰδίωμα e ἴδιος, che adesso designano un dialetto nel suo complesso rispetto alla lingua; questa definizione diverrà poi canonica con Gregorio di Corinto. In epoca tardo-bizantina, la riflessione di Giovanni Grammatico presenta tratti ascrivibili ad una ascendenza peculiarmente clementina, soprattutto nei *codici Marciano* e *Thesaurus Cornucopiae*, che raccolgono tutta una serie di tradizioni più antiche e che presentano alcune esplicite definizioni di "dialetto", come "τὰς μὲν οὖν βαρβάρους, ἐν πλήθει οὔσας καὶ ἀπεριλήπτους, οὐκ ἔστι ῥάδιον παραδοῦναι. Ἄλλωστε οὐ λεκτέον αὐτὰς διαλέκτους, ἀλλὰ γλώσσας. *Non è facile tramandare le varietà barbariche, numerose ed incomprensibili: del resto queste non si debbono neppure chiamare 'dialektoi' bensì 'glossai'*". Questa definizione riecheggia in maniera molto evidente la medesima argomentazione di Clemente, al punto da definire, come il Padrelessandrino, le lingue "barbariche" non διάλεκτοι ma γλώσσαι, poiché esse sono ἀπεριλήπτοι⁴⁷³.

Nei secoli XVI-XVIII, la diffusione a stampa dei trattati di Giovanni Grammatico e Gregorio di Corinto farà sì che tali concezioni dialettologiche, che avevano preso le mosse con Diogene di Babilonia prima e Clemente Alessandrino poi, siano presenti in tutti i dizionari greci e nella grammatica greca di Costantino Lascaris⁴⁷⁴, ma anche in Borghini e Salmasius. L'aspetto dell'ἔθνος, fondamentale nella definizione di Diogene di Babilonia e in quella di Clemente, e che si ritrova nei trattati moderni, era stato tramandato dalla speculazione medievale⁴⁷⁵ alla dialettologia dell'età umanistica e rinascimentale ed è presente nella eredità della speculazione del primo 1800 sull'evoluzione linguistica del greco.

Nell'approccio all'opera e al pensiero di Clemente, la difficoltà maggiore - ma anche la caratteristica di maggior fascino - è rappresentata dal suo "eclettico sincretismo", che rende arduo il discernimento tra le numerose tradizioni filosofiche ereditate ed i tratti originali. Lo studioso che voglia cercare di ravvisare non una singola teoria ma un impianto unitario non deve, a mio avviso, lasciarsi spaventare dalla complessità di citazioni e dall'andamento non sempre organico delle riflessioni di questo autore, perché l'eclettismo è una vera e propria chiave di volta per comprenderne il pensiero.

Il greco Clemente Alessandrino è stato educato secondo i principi della ἐγκύκλιος παιδεία e possiede una vasta cultura classica; quando incontra il cristianesimo e si converte, non può fare a meno di studiare le Scritture e la tradizione giudaica, incarnata dal suo modello Filone di Alessandria. L'idea già presente in Giustino dei semi del λόγος sparsi anche nella cultura classica è adottata con entusiasmo da Clemente, che si contrappone così a quei pensatori cristiani più intransigenti come Tertulliano o Taziano, che rifiutano la cultura

⁴⁷⁰ Analisi svolta da Consani 1991:33-43, cui si rimanda.

⁴⁷¹ Consani 1991:36.

⁴⁷² *GG I*, III 309, 23 e 454, 32 (Hilgard-Lentz-Schneider-Uhlig 1965). Cf. anche Consani 1991:45.

⁴⁷³ Cf. p. 21-27.

⁴⁷⁴ Cf. Consani 1991:68 e ss.

⁴⁷⁵ Vi sono echi anche nel *De vulgari eloquentia* di Dante. Cf. Consani 1991: 156 e ss.

classica in quanto pagana e quindi eretica. Clemente considera la tradizione greca, al pari del Vecchio Testamento, come una sorta di prefigurazione, una base culturale e dottrinale propedeutica alla Rivelazione; alcuni pensatori greci, come Platone, avevano intuito una realtà metafisica, ma essendo privi dell'aiuto dello Spirito Santo non avevano potuto capire la Verità. Gran parte degli *Stromati* è dedicata al ritratto del vero gnostico, colui che potrà giungere alla conoscenza divina attraverso un cammino di sapienza e l'aiuto della πίστις.

Questa idea di fondo è sempre presente in Clemente, e accompagna ogni sua riflessione: la difficoltà nel discernimento tra elementi provenienti dallo Stoicismo, dal medioplatonismo o da Aristotele, Parmenide, Eraclito, Dionisio Trace, è segno della compiuta - e voluta - opera di conciliazione delle due tradizioni spesso contrapposte, quella greca e quella ebraico-scritturistica. L'espressione "eclettico sincretismo", apparentemente ridondante, racchiude bene le intenzioni di questo Padre della Chiesa, il quale *sceglie*, nell'ideale prato della tradizione greca, i fiori migliori e cerca, con accostamenti a volte forzati, di *conciliarli* con la cultura giudaico-cristiana, al duplice fine di dimostrare ai convertiti la validità dello studio dei "classici" e ai pagani che il cristianesimo non è mero animismo e irrazionale "religione", e conquistarli così attraverso i loro capisaldi: la fiducia nell'uomo e nella ragione. Questo duplice scopo non esaurisce gli sforzi di Clemente, che si spinge nella fondazione di un vero e proprio sistema logico-filosofico, volto al raggiungimento del Vero, come acquisto perenne e vivificante. Egli prende addirittura in prestito dalle scienze esatte l'impianto epistemologico, e fonda la dottrina cristiana del linguaggio, le cui fondamenta sono da ravvisare nell'assioma fondamentale su cui si regge la teoria della conoscenza, quello della πίστις⁴⁷⁶. La fede non è un'ipotesi ma una vera e propria πρόληψις, termine di ascendenza stoico-epicurea che indica non un'adesione cieca ma un atteggiamento dello spirito, un'inclinazione volontaria ad accogliere la verità, quasi un "presentimento" che nel profondo della coscienza si trovi già iscritta (innata) quella conoscenza che l'uomo razionale è abilitato a raggiungere ed esplicitare nel λόγος. Dietro il λόγος c'è il Λόγος e la stessa ricerca etimologica è un *itinerarium mentis in Deum*. L'etimologia si viene così a configurare come un particolare aspetto della Rivelazione.

Le scienze del linguaggio entrano a far parte di questo nuovo sistema filosofico, poiché sono indice della presenza del Creatore, che si è manifestato in tutti i campi del Reale e dello scibile⁴⁷⁷. Di là da trattazioni peculiarmente tecniche come quelle a proposito della sintassi o della scrittura, l'intento di Clemente di ricondurre tutto ad un unico Principio è evidente nella sua teoria della conoscenza⁴⁷⁸, fondata sulla πίστις, ma anche nell'esposizione delle teorie semantiche⁴⁷⁹, laddove egli attribuisce massima importanza al *significato* piuttosto che al *significante*, definiti, come si è detto sopra, ὄνομα e πῶγμα. Il dominio della fonetica mostra forse con maggior chiarezza come tutto venga ricondotto ad un unico sistema filosofico-cognitivo, poiché la presenza o l'assenza di apparati fonatori ed auditivi, insieme alla presenza del λόγος, caratterizzano il mondo divino, angelico, umano ed animale, secondo una regressione gerarchica e digradante da un unico Principio⁴⁸⁰.

La ricerca è stata condotta muovendo dall'analisi di passi di Clemente dedicati a riflessioni di interesse linguistico, ravvisabili nelle molteplici digressioni, tipiche dell'andamento della sua scrittura. Gli argomenti trattati in queste riflessioni si sono rivelati molteplici e spesso dotati di forti elementi di nuova caratterizzazione, e spaziano in vari campi dell'articolazione del linguaggio, dalla scrittura alla fonetica, dalla sintassi alla morfologia. Ad una prima lettura, l'ostacolo del continuo intrecciarsi a questi temi della filosofia cristiana sembrava

⁴⁷⁶ Cf. *La dottrina filosofico-teologica* (pp. 15-18) e *La teoria della conoscenza* (pp. 36-49).

⁴⁷⁷ Ho a tal proposito ritenuto opportuno sottolineare che l'allegoria in Clemente non è solo un espediente retorico, ma una via per giungere a cogliere il Vero decifrando nel Reale gli indizi lasciati da Dio.

⁴⁷⁸ Cf. pp. 36-49.

⁴⁷⁹ Cf. pp. 69-74.

⁴⁸⁰ Cf. pp. 49-61.

insormontabile e apparentemente impediva di comprendere nello specifico le singole dottrine esposte; successivamente, è apparso chiaro che Clemente non prescindeva mai dalla dottrina cristiana perché essa era costantemente e volutamente sottesa ad ogni campo dello scibile. L'ostacolo si è così tramutato in guida, lasciando intravedere dietro dottrine apparentemente distanti ed eterogenee un unico impianto, un sistema unitario cui ogni cosa poteva essere ricondotta, grazie all'aiuto del λόγος e della πίστις, veri cardini dell'edificio costituito dal pensiero di Clemente Alessandrino.

Grazie al suo apporto autorevole, gli acquisti più duraturi della filosofia del linguaggio della greco classica verranno traghettati, dopo l'incontro fecondo con il pensiero ebraico, nel grande bacino della filosofia e della grammatica medievali.

CAPITOLO V.

INDICI

Indice dei termini di interesse linguistico

- ἄηρ (πλησσομένος ἄηρ) 'aria posta in vibrazione'. Clemente descrive l'anatomia degli organi preposti alla fonazione umana, che mancano negli angeli e in Dio, e tra i fenomeni di questa fisiologia pone anche l'aria (espiratoria) posta in vibrazione al fine di emettere suoni (*Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. pp. 49-61). La stessa locuzione è usata anche per spiegare il funzionamento del plettro (*Str.* V, 8, 47, 6). La definizione del suono vocale come aria posta in movimento, o flusso di atomi, era già in Democrito e Aristotele, e Clemente deve averla ereditata da Stoici come Diogene di Babilonia. L'espressione "ἀέρα πεπληγμένον" si trova in Gal., *Quod qualitates incorporeae sint* 19.469.5-8, dove si descrive la φωνή.
- ἀδιάρετος 'indivisibile', già applicato da Aristotele al linguaggio animale in contrapposizione con quello umano, in Clemente è adoperato per definire l'unicità divina, secondo una concezione "apofatica" di Dio ereditata dalla tradizione giudaica (*Str.* V, 12, 81, 5-82, 4).
- ἄνιγμα, τό 'enigma'. Clemente giudica indispensabili alla preservazione del messaggio divino procedimenti allegorici ed enigmatici, affinché esso non cada nelle mani degli eretici o dei non meritevoli, e ritiene che tutti quelli che abbiano avuto a che fare con la Verità, Greci, Egiziani o Ebrei, abbiano tentato di dissimularla per stimolare il gusto della ricerca e dello studio nelle persone degne di accoglierne il messaggio (*Str.* V, 4, 19, 3-4; V, 4, 20, 1-5; V, 4, 21, 4; V, 5, 31, 5; V, 8, 46, 1; V, 8, 50, 1-2; V, 9, 58, 3-5. Cf. pp. 42-49).
- αἴσθησις, ἡ 'sensazione', il primo gradino del processo cognitivo (*Str.* II, 11, 50, 1. Cf. pp. 36-49), come presso gli Stoici; Clemente adopera inoltre il termine per indicare i cinque sensi, oppure nelle locuzioni 'sensazione psichica', ψυχικὴ αἴσθησις, o 'acutissima percezione', ὀξύτατη σύναισθησις, per indicare la capacità divina di cogliere i pensieri umani senza l'ausilio di apparato uditivo (*Str.* VII, 7, 36, 5-37, 1-4. Cf. pp. 49-61). Anche Aristotele conferiva al termine αἴσθησις più accezioni: le qualità elementari (bianco, nero, dolce); la percezione dell'oggetto reale; la facoltà di sentire in generale, o *sensu comune*; il senso particolare o proprio come l'udito, la vista, etc.; l'organo di senso (cf. *Arst. An.* III, 2; III, 2, 425b26; III, 2, 426b11; 415b12; *Somn.* 2, 455a14-17; *Pa.* II, 10, 657a3; IV, 10, 686a8; *Sens.* 3, 440a19).
- ἀκοή, ἡ 'facoltà dell'udito'. Clemente nega la tesi stoica che Dio posseda organi dell'udito e della vista; egli ritiene che il Creato sia organizzato gerarchicamente e che gli uomini, posti sul gradino inferiore a quello degli angeli e di Dio stesso, sorgente dell'emanazione, siano accomunabili agli animali perché necessitano di facoltà sensoriali, anche se sono ad essi superiori perché in possesso di λόγος (*Str.* VII, 7, 36, 5-37, 1-4. Cf. pp. 49-61). Cf. anche λόγος.
- ἀλληγορία, ἡ 'allegoria', metodo di interpretazione delle Sacre Scritture e di ricerca di verità permanenti - religiose o morali - di là di cose, persone o fatti. In Clemente, è la pratica ermeneutica che permette di tenere al sicuro il messaggio divino, utile alla concisione del discorso e all'arte dell'esegesi. Egli accoglie volentieri l'idea filoniana che le Scritture siano colme di significati segreti nascosti sotto il velo di quelli letterali, e la fa sua attraverso la fondamentale mediazione del platonismo, applicandola dunque alla visione dicotomica secondo la quale le αἰσθητά, le realtà sensibili, occultano le νοητά, quelle intelleggibili, e allo stesso tempo ne costituiscono gli indizi, per chi sia in grado di decifrarli (*Str.* V, 4, 19, 3-4 e 20, 1-2 e *Str.* V, 8, 50, 1-2. Cf. pp. 42-49). La scuola alessandrina (Filone, lo stesso Clemente, Origene), attraverso la ricerca di affinità e connessioni fra tradizione giudaica, greca e cristiana, fonda l'esegesi tipologica come principio filosofico dell'allegoria. Cf. anche ἄνιγμα.

- ἀντίληψις, ἡ 'percezione'. Termine di ascendenza stoica che esprime l'atto conoscitivo oggettivo, quello che afferra un oggetto reale determinato attraverso l'applicazione del λόγος ai dati sensoriali; per Clemente essa è νοερά 'intelligente' soltanto se accompagnata dall'adesione ad un principio primo, la πίστις. Nello stesso contesto è usato anche ἀντιληπτικός (*Str.* VI, 17, 151, 2-4 e VII, 7, 36, 5-37, 1-4. Cf. pp. 23 e ss. e 36-49). Nella tradizione stoica ἀντίληψις è equivalente di κατάληψις (cf. Abbagnano 2002, s.v.). Cf. κατάληψις.
- ἀξίωμα, τό 'assioma'. Termine adoperato dagli Stoici per indicare quell'enunciato dichiarativo che Aristotele chiamava apofantico. Lo Stagirita aveva definito 'assioma' la proposizione prima da cui parte ogni dimostrazione, il principio immediatamente evidente (cf. *Arist. An. Post.* I, 10, 76, b14; I, 2, 72a15). Anche secondo Clemente l'assioma è l'enunciazione fondamentale su cui poggiare l'edificio della gnosi: Εἰς ὃν λόγον κατηγορημάτων ἢ, ὡς τινες, λεκτῶν (λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος) <αἴτια> τὰ αἴτια: ἢ, ὅπερ καὶ μᾶλλον, τὰ μὲν κατηγορημάτων αἴτια λεχθήσεται, οἷον τοῦ "τέμνεται", οὐ πτώσις τὸ τέμνεσθαι, τὰ δ' ἀξιωματῶν, ὡς τοῦ "ναῦς γίνεται", οὐ πάλιν [ἢ] πτώσις ἐστὶ τὸ ναῦν γίνεσθαι: (*Str.* VIII, 9, 26, 4). L'assioma può essere assimilabile, secondo Clemente, anche alla πρότασις e al λήμμα (cf. *Str.* VIII, 3, 8, 2). Nello specifico dell'edificio della gnosi costruito da Clemente, il principio unico e indimostrato è la πίστις (cf. s.v.).
- ἀπερίληπτος 'indefinito'; con il senso di 'incomprensibile' è riferito alle parlate che non rientrano nei cinque dialetti greci canonici e non possono neanche dirsi lingue ma, appunto, "parlate" (*Str.* I, 21, 142, 4. Cf. pp. 21 e ss.). Nell'accezione di 'indefinibile, ineffabile' l'aggettivo è riferito a Dio (*Str.* V, 11, 74, 4 e VII, 5, 28, 1. Cf. p. 24, nota 116).
- ἀπόφασις, ἡ 'negazione'. Secondo Aristotele, essa è un enunciato che *sottrae qualcosa da qualcosa* (ἀπόφασις δέ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός), cf. *Arist. Int.* 17a26. Nell'epoca di Clemente tale termine, di ascendenza stoico-aristotelica, indica il procedimento definitorio negativo - ereditato dalla tradizione giudaica - secondo il quale non si può definire Dio per ciò che è, perché esula dalla comprensione umana, ma si può tentare di farlo attraverso l'affermazione di ciò che non è (cf. p. 13 e note 62-63; p. 17, nota 72).
- ἄρθρον, τό 'articolo'. Nella tradizione grammaticale greca, la classificazione dell'articolo come parte specifica del discorso risale soltanto all'età ellenistica; il termine ἄρθρον in Aristotele designa altre categorie, come i pronomi o le preposizioni (cf. Belardi 1985), ma anche le articolazioni della voce (cf. Melazzo 2004). In Clemente compare una sola volta nell'accezione grammaticale (*Str.* III, 4, 39, 2, cf. p. 66, nota 298); altrove, significa 'giuntura, articolazione'.
- ἀρτηρία, ἡ 'arteria', canale della circolazione sanguigna (*Str.* VII, 6, 32, 1-4; *Paed.* II, 10, 84. Cf. pp. 49-61); nell'elenco degli organi fonatori sembrerebbe invece designare la trachea (*Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. ancora pp. 49-61), analogamente all'accezione aristotelica (cf. la descrizione della fonazione di un delfino in *Hist. An.* IV, 9, 585b 32-586a4).
- βάρβαρος 'barbaro'. Termine chiave della tradizionale concezione ellenocentrica secondo la quale l'unica lingua degna di questo nome è la greca, e gli stranieri, i *balbuzienti*, posseggono linguaggi inarticolati. Clemente lo usa in chiave polemica, considerandosi barbaro, in quanto cristiano e non pagano, e accomunando anche gli ebrei nel possesso della Verità che i Greci hanno copiato o prefigurato (*Protr.* VI, 70, 1, *Str.* I, 15, 66, 1-3; I, 21, 143, 6-7; I, 29, 180, 3; VI, 4, 35, 1 e VI, 17, 151, 2. Cf. pp. 23-28, in particolare 25-27).
- γλῶσσα, ἡ 'parlata'. In Clemente l'accezione è negativa (per la sua incomprendibilità) in contrasto con quella di διάλεκτος (*Str.* I, 21, 42, 2-3. Cf. pp. 21-28). Il termine sembra però possedere l'accezione generica di 'lingua', anche come organo anatomico (*Str.* VII,

7, 36, 5-37, 1-4. Cf. pp. 49-61), secondo la dottrina medica accreditata: cf. Gal. *De instr. od.* 2.10.3-11,1.

γνώσις, ἡ 'gnosi', indica la piena conoscenza della verità, il raggiungimento della contemplazione di Dio attraverso un lungo cammino di purificazione e di ascesa, anche intellettuale; il processo cognitivo poggia su pilastri logico-scientifici, quali la sensazione, la percezione e l'adesione ad un assioma fondamentale, come per tutte le scienze deduttive, ma è permeato dalla luce cristiana e dall'identificazione di questo assioma con la fede, che sola può illuminare il cammino verso la vera conoscenza, la γνώσις (*Str.* II, 2, 8, 4-9, 3 e *passim*. Cf. pp. 36 e ss.).

γράμμα, τό 'lettera', γράμματα = 1. lettere scritte, cf. ἐφέσια γράμματα, di cui Clemente propone le etimologie: erano formule dal valore apotropaico, che dovevano il proprio nome al fatto che erano iscritte sul piedistallo di una statua di Artemide ad Efeso (*Str.* I, 15, 73, 1. Cf. cap. III, pp. 28-36); Clemente accenna anche alla dottrina pitagorica del valore simbolico (συμβολικὴ τάξις) dei γράμματα, espressa da Androcide (*Str.* V, 8, 45, 1-2. Cf. p. 29, nota 144). 2. fonemi, τὰ πρῶτα στοιχεῖα, elementi primi della λέξις, che però già in Aristotele indicavano il suono, oltre che la lettera alfabetica. La dottrina stoica è codificata da Diocle di Magnesia in Diog. Laer. *Vitae phil.* 7.56.9-57,1, dove γράμμα indica il fonema (στοιχεῖον) e il grafema che lo rappresenta (χαρακτήρ), oltre che il nome stesso. Clemente mostra di conoscere l'articolazione dei livelli della scrittura egiziana, inserendone la trattazione in un discorso più ampio sull'allegoria e sui metodi enigmatici: la scrittura *epistolografica* è quella corrente, demotica, usata per la corrispondenza privata; la scrittura *ieratica* è usata dagli scribi sacri, mentre quella *geroglifica* comprende due branche principali: la prima utilizza τὰ πρῶτα στοιχεῖα, le lettere alfabetiche, la seconda è simbolica, ma si divide in tre norme d'uso (*Str.* V, 4, 20, 3-5. Cf. pp. 61-64).

διάλεκτος, ἡ 'lingua, parlata' definibile in base a due criteri fondamentali, l'uno etnico-culturale (ἐθνικὸς χαρακτήρ) e l'altro geografico (λέξις ἴδιον χαρακτήρα τόπου ἐμφαίνουσα); la definizione tiene conto dunque di caratteristiche non solo linguistiche ma anche etnologiche: alcune lingue poi hanno la denominazione di γενικὴ διάλεκτος, e da esse deriverebbero le altre tramite un processo di contaminazione (*Str.* I, 21, 142, 2-4; I, 21, 143, 1 e VII, 7, 36, 5-37, 1-4. Cf. pp. 21-28). Clemente specifica inoltre che un dialetto è un modo di parlare che manifesta un carattere *tipico* o *comune* di un gruppo etnico (διάλεκτος δέ ἐστι, ἢ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνους ἐπιφαίνουσα χαρακτήρα). Presumibilmente, Clemente ha fatto sua un'idea corrente che era già negli Stoici, secondo la tradizione attribuita a Diogene di Babilonia e riferita da Diocle di Magnesia in Diog. Laer., *Vitae phil.* 7.56.5-8: διάλεκτος δέ ἐστι λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς, ἢ λέξις ποταπή, τουτέστι ποιά κατὰ διάλεκτον, οἷον κατὰ μὲν τὴν Ἀτθίδα Θάλαττα, κατὰ δὲ τὴν Ἰάδα Ἡμέρη. *La lingua è un modo di parlare caratterizzato dalla nazionalità e dalla <regione della > Grecia <da cui deriva >. Dunque, il modo di parlare, cioè la lingua, è determinato dalla zona di provenienza cosicché ciò che in Attica si dice Θάλαττα in Ionia si dice Ἡμέρη.*

ἔννοια, ἡ 'pensiero', che Dio è capace di leggere nelle menti degli uomini attraverso la sua acutissima percezione, ὀξύτατη συναίσθησις (*Str.* VII, 7, 36, 5-37, 1-4. Cf. pp. 49-61), senza alcun ausilio da parte di una Sua presunta facoltà linguistica antropomorfa, smentita decisamente da Clemente.

ἔξις, ἡ 'habitus', disposizione verso qualcosa, sia verso sé sia verso altro; vocabolo introdotto nel linguaggio filosofico da Aristotele (cf. Arist. *Met.* V, 20, 1022b10). Il termine è adoperato da Clemente nell'accezione stoica per indicare il procedimento etimologico (cf. pp. 74-89), ma anche la caratteristica apodittica della scienza: ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἔξις ἀποδεικτική, ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστὶν οὔτε ὕλῃ οὔτε ὑπὸ ὕλης (*Str.* II,

4, 14, 3-15, 1). *La scienza è un'esperienza che procede per dimostrazione, mentre la fede è una grazia che fa salire da cose indimostrabili sino all'essere assolutamente semplice, che non è né unito alla materia, né materia, né sottoposto alla materia.*

ἐπίκρυψις, ἡ 'nascondimento', indica il procedimento di salvaguardia della Verità messo in atto da molte religioni attraverso l'uso dell'allegoria e delle prescrizioni religiose (*Qds* V, 2 e *Str.* V, 9, 58, 3-5; VI, 15, 115, 5-6. Cf. pp. 42-49). Cf. ἀλληγορία e αἰνιγμα.

ἐπιστήμη, ἡ 'scienza', *conoscenza dimostrativa* secondo Platone e Aristotele (Plat. *Men.* 98a; Arist. *An Pr.* I, 2, 71b9; *An. Post.* I, 33, 89a38; I, 31, 87b27; *Met.* VI, 2, 1027a20; VII, 6, 1031b5) e *comprensione sicura* presso gli Stoici (Sext. *Emp. M.* VII, 151; Diog. Laer. VII, 47). Da Clemente è posta in connessione con πίστις 'fede', entrambe ritenute derivate di στάσις con riferimento alla "sosta" (ἀπὸ τῆς στάσεως) dell'anima intorno all'essere lungo il processo cognitivo (*Str.* IV, 22, 143, 2-3. Cf. pp. 36-41). Clemente contrappone i due ambiti dell'indagabile, divino e profano, adoperando due diversi termini, ἐμπειρία per l'esperienza delle cose profane ed ἐπιστήμη per quelle divine, come a sottolineare ancora una volta che la vera scienza è quella che tende all'ultraterreno, mentre la semplice esperienza si ferma alle realtà tangibili senza ravvisare in esse un unico principio creatore.

ἐτερόνυμον, τό 'eteronimo', categoria del reale che si riferisce allo stesso oggetto con nomi differenti, dovuti a differenti punti di vista, come per esempio ἀνάβασις e κατάβασις, la 'salita' e la 'discesa', appellativi della stessa strada dovuti l'uno ad una visione dal basso e l'altro dall'alto (*Str.* VIII, 8, 24, 3-4. Cf. p. 69 e ss.). Esistono poi, secondo Clemente, gli ἕτερα, "doppiamente eteronimi", poiché hanno sia un diverso referente sia un diverso nome, come ἵππος 'cavallo' e μέλας 'nero' (*Str.* VIII, 8, 24, 4-5. Cf. ancora p. 69 e ss.).

ἐτυμολογέω 'etimologizzare'. Presso i grammatici greci e latini il significato originario di una parola, ricavato spesso da arbitrarie associazioni tra la forma della parola e il suo referente, è il "vero" significato; l'etimologia assurge quindi al ruolo di pratica attraverso la quale si giunge a conoscere la vera essenza delle cose. Per Clemente i nomi sono dati attraverso la φύσις, perché vengono direttamente da Dio: egli dedica all'etimologia parecchie pagine, analizzando nomi biblici, greci e anche parole ritenute straniere o magiche. Le sue etimologie naturalmente non poggiano su metodi scientifici moderni, ma sono volte a giungere alla vera essenza delle cose attraverso un procedimento quasi allegorico, di decifrazione della simbologia nascosta dietro ogni nome (cf. pp. 42-49 e 74-89).

ἦχος, ὁ 'suono', emesso da uno strumento musicale (cf. *Paed.* II, 4, 41, 4-5, in cui compare anche il verbo ἦχω, inteso come 'risuonare della pelle'. Cf. pp. 49-61); nell'accezione di 'suono, voce' degli uccelli si parla anche di πνιγόμενος ἦχος 'suono soffocato (per il freddo)' (*Paed.* II, 10, 84, 4-85, 1. Cf. ancora pp. 49-61). Il composto κατηχέω è usato nell'accezione paolina di 'catechizzare'.

κατάληψις, ἡ 'comprensione', termine stoico equivalente ad ἀντίληψις. In Clemente essa si origina da un'iniziale πρόληψις unita alla fede ed al ragionamento: ὁ μαθὼν δὲ ἤδη κατάληψιν ποιεῖ τὴν πρόληψιν. Colui che giunge alla μάθησις ha appunto trasformato l'iniziale πρόληψις in κατάληψις, in conoscenza piena (*Str.* II, 4, 17, 1-2. Cf. pp. 36 e ss.).

κατηγορία, ἡ 'categoria', casella tassonomica di chiara ascendenza aristotelica, in cui ricadono tutti i particolari del linguaggio. Secondo la dottrina aristotelica accolta da Clemente, le categorie sono modi in cui si predica l'essere delle cose, e ce ne sono 10: la *sostanza*, la *qualità*, la *quantità*, la *relazione*, il *dove*, il *quando*, la *posizione*, l'*azione* - propria dei verbi attivi - e la *passione* - propria dei verbi passivi (*Str.* VIII, 8, 23, 5-24, 1. Cf. pp. 64 e ss.). Gli Stoici invece le avevano ridotte a 4: la *sostanza*, la *qualità*, il *modo d'essere* e la *relazione*.

- λεκτόν, τό 'dicibile', termine stoico per indicare il significato (cf. s.v. σημαίνόμενον). In Clemente designa tanto l'enunciazione delle idee quanto il concetto espresso da un vocabolo; egli ricorda in più passi degli *Stromati* l'origine stoica della teoria dei λεκτά (cf. *Str.* I, 6, 33, 1 e VIII, 4, 13, 1; cf. anche p. 69 e ss.). Inoltre, secondo Clemente, le cause appartengono alla classe dei predicati, detti da alcuni κατηγορήματα e da altri, come gli stoici Cleante e Archidemo, λεκτά (cf. *Str.* VIII, 9, 26, 4; cf. anche p. 64 e ss.).
- λέξις, ἡ 'dizione'. Da Clemente è contrapposta a πῶγμα e attribuita agli eretici e ai filosofi greci che sdegnano l'apporto della fede, unica via per giungere all'essenza delle cose (*Str.* VI, 17, 151, 2-4. Cf. p. 25 e ss. e pp. 36-41). Egli usa tale vocabolo nell'accezione di 'sequenza fonica' a volte priva di significato e differente dal λόγος e dalla φωνή, mostrando di conoscere le teorie stoiche, come quella presente nella definizione di Diogene di Babilonia riportata da Diocle di Magnesia in Diog. Laer. *Vitae phil.* 7.56.3-5: λέξις δέ ἐστιν κατὰ τοὺς Στωικούς, ὡς φησι Διογένης, φωνὴ ἐγγράμματος, οἷον Ἡμέρα. λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, <οἷον Ἡμέρα ἐστί>.
- λήμμα, τό 'lemma', principio certo che funge da premessa nei sillogismi. In Clemente, λήμμα ἀληθές è la proposizione di verità attraverso cui si giunge alla conclusione più convincente (*Str.* VI, 15, 121, 2), e il principio sillogistico che può esser chiamato anche ἀξίωμα, ο πρότασις (cf. *Str.* VIII, 3, 6, 4-6 e VIII, 3, 8, 2-5). Anche in Aristotele e negli Stoici τό λήμμα è la proposizione che si assume come premessa di un ragionamento (cf. Arist. *Top.* VIII, 1, 156a21; Diog. Laer. VII, 76).
- λόγος, ὁ, 'ragione, parola, Spirito, frase'. Esso costituisce uno dei fondamenti dell'edificio gnoseologico e gnostico di Clemente, ed è inteso sia 'ragione' sia 'spirito' (come in Filone) e spesso in entrambe le accezioni, assumendo notevole pregnanza (*Str.* V, 12, 81, 5-82, 4. Cf. pp. 16-18). L'uomo può giungere alla contemplazione di Dio perché dotato di ragione e aiutato dallo Spirito Santo, mentre l'animale ne è privo, ed è pertanto relegato ad un gradino inferiore: ἄλογον ζῶον (*Protr.* X, 104, 2, 1-9. Cf. pp. 49-61). La definizione di animale come essere privo per antonomasia di ragione ma forse dotato di una sorta di linguaggio era attribuita già a Cleante da Plutarco ed Eliano, che narrano un aneddoto sulla comunicazione tra le formiche simile a quelli attribuiti agli stessi autori da Clemente. Il termine λόγος è però anche termine logico-grammaticale, ed indica la 'frase', il 'discorso dotato di significato', secondo la definizione aristotelica per cui esso è semantico; possiede inoltre il significato - anch'esso aristotelico - di 'definizione' (λόγος τῆς οὐσίας), che è identica, per esempio, nei sinonimi (*Str.* VIII, 8, 23, 5-24, 1 e VIII, 8, 24, 2-3. Cf. pp. 69 e ss.).
- μεταφορά, ἡ 'metafora'. Espediente retorico che consta della sostituzione di un termine proprio con una parola, o locuzione, il cui significato è in rapporto di somiglianza con il termine sostituito (cf. Arist. *Poet.* 21, 1457b7). Essa fa parte dei procedimenti allegorici cari a Clemente e riferiti al dissimulamento della verità dietro una cortina di procedimenti volti alla salvaguardia del Vero messaggio divino dal rischio di essere manipolato o travisato (*Str.* I, 29, 180, 3 e V, 4, 21, 4. Cf. pp. 42-49). Cf. ἀλληγορία, αἴνιγμα e ἐπίκρυψις.
- μῦθος, ὁ 'mito'. Secondo Platone ed Aristotele, esso si contrappone alla verità, anche se a volte è fornito di significato morale, o religioso. Secondo Clemente, esso non è una semplice favola, ma un altro modo di dissimulare la verità agli occhi degli ingenui, o dei non meritevoli (*Str.* V, 9, 58, 6. Cf. pp. 42-49); cf. ἀλληγορία, αἴνιγμα, ἐπικρύψις e μεταφορά.
- νεῦμα ἀφανές, τό 'cenno oscuro (per parlare)'. Secondo Clemente, gli animali non se ne avvarrebbero perché in possesso di un linguaggio, anche se inarticolato e non assimilabile a quello umano (*Str.* I, 21, 143, 2-5. Cf. pp. 49-61).

- νόημα, τό 'pensiero'. Attività dell'intelletto che Platone e Aristotele distinguevano dalla διάνοια, 'pensiero discorsivo' e dal νοῦς 'pensiero intuitivo' (cf. Plat. *Resp.* VII, 534a; *Teet.* 190e, 191a; *Soph.* 264e; Arist. *Met.* V, 15, 1021a31). Secondo Clemente, attraverso il νόημα Dio conosce simultaneamente i pensieri degli uomini, senza avvalersi di organi dell'udito o della vista, ma grazie alle sue ineffabili capacità (*Str.* VII, 7, 36, 5-37, 1-4 e VII, 7, 43, 4. Cf. pp. 49-61). In Clemente il termine presenta anche l'accezione di 'impressione, concetto', elemento del linguaggio comune a tutti gli uomini, perché le impressioni suscitate dal reale sono le medesime (cf. p. 74 e s.v. σύμβολον).
- νόησις, ἡ 'intelletto'. Nell'accezione di 'pensiero', Platone lo considera l'insieme dell'ἐπιστήμη e della διάνοια (Plat. *Resp.* VII, 534a). Secondo Clemente, attraverso la νόησις l'uomo raggiunge la vera gnosi, se aderisce all'assioma fondamentale della fede. L'espressione διακριτική νόησις 'intelletto discriminativa' è ancora riferita all'ineffabile capacità di Dio e degli angeli di udire e vedere tutto (*Str.* VII, 7, 36, 5-37, 1-4 e VII, 7, 43, 4. Cf. pp. 49-61).
- νοῦς, ὁ 'intelletto, facoltà di pensare'. Per Platone, il νοῦς è l'attività che pensa e che dà limiti, ordine e misura alle cose (cf. Plat. *Phil.* 30c; *Tim.* 48a); per Aristotele è ciò per cui l'anima ragiona e comprende (cf. Arist. *De an.* III, 4, 429a23). In Clemente il νοῦς è uno dei tre criteri (τρία κριτήρια), che permettono di giungere alla vera gnosi con l'aiuto imprescindibile della fede e dell'adesione al principio primo, cioè Dio. Gli altri due criteri sono il λόγος e la αἴσθησις, che agiscono rispettivamente nel dominio del linguaggio e in quello del mondo sensibile, mentre il νοῦς opera nel mondo dell'intelligibile (*Str.* II, 11, 50, 1. Cf. pp. 36-49).
- ὁμώνυμον, τό 'omonimo', "stesso nome", (ὁμοῖος, ον + ὄνομα, lat. *equivocus, equivocatio* da *equus*, 'uguale'). Clemente accoglie l'accento posto da Aristotele sul piano ontologico piuttosto che su quello meramente linguistico: non sono i termini a "coincidere", ma sono gli oggetti ad avere in comune il nome, mentre le definizioni richiamate dal nome sono diverse (cf. Arist. *Cat.* 2a15-18: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον: τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος). Clemente afferma che le coincidenze possono avvenire *per caso*, come nel caso di 'Aiace di Locri' e 'Aiace di Salamina', o *per intenzione*, e nello specifico, *per rassomiglianza*, come 'uomo', che indica sia l'individuo in carne ed ossa che quello dipinto in un quadro; *per analogia*, come 'i piedi dell'Ida' e 'i nostri piedi', poiché sono situati in basso; *per la funzione*, come 'i piedi della nave' e 'i nostri piedi', poiché sono gli organi locomotori; oppure, *a partire dallo stesso verso lo stesso*, come il nome del chirurgo che si applica sia al libro che allo strumento da egli usato (*Str.* VIII, 8, 24, 7-9. Cf. pp. 69-74).
- ὄνομα, τό 'nome'. In Platone è un ὄργανον adatto ad insegnare e a mostrare la sostanza delle cose (cf. Plat. *Crat.* 388b), mentre Aristotele ne fornisce una definizione più grammaticale: esso è quell'elemento primo, quella voce del linguaggio che è σημαντική κατὰ συνθήκην, "significativa per convenzione" (cf. Arist. *De int.* 2, 16a19). Clemente aderisce invece ad una visione del linguaggio che glielo fa reputare nato per φύσις, basti pensare all'interesse mostrato nelle sue opere per le parole magico-oracolari o straniere e per le etimologie (cf. ἐτυμολογέω). Egli adopera il termine ὄνομα anche in senso più generico, come opposto a πρᾶγμα e appannaggio dei filosofi greci, che si sono dedicati a sterili speculazioni retoriche e stilistiche, mentre i "barbari" posseggono le cose, i contenuti della verità nascosti dietro i nomi, se sapientemente indagati (*Str.* VI, 17, 151, 2-4). Clemente reputa ingannevoli e indegni di fede l'ὄνομα e la λέξις, come del resto aveva già fatto Parmenide, a vantaggio del σημανόμενον e del πρᾶγμα, che invece sono il vero contenuto della verità. Sulla giustizia dei nomi cf. ἐτυμολογέω.

- οὖς, τό 'orecchio', organo dell'udito assente in Dio e negli angeli e indispensabile alla comunicazione umana e animale (*Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. pp. 49-61).
- παραβολή, ἡ 'parabola'. Secondo Aristotele, è un argomento retorico che propone un paragone, o un parallelo (cf. *Arist. Ret.* II, 19, 1393b4). In Clemente, è soprattutto una pratica biblica per dissimulare la verità agli occhi degli eretici e rientra nel *τρόπος τῆς επικρύψεως* utilizzato per secoli da tutti i *θεολογήσαντες* di ogni religione (*Str.* V, 4, 25, 1-2. Cf. pp. 42-49). Cf. *ἀλληγορία*, *αἰνιγμα*, *ἐπικρύψις*, *μεταφορά* e *μῦθος*.
- παρώνυμον, τό 'paronimo'. Clemente accoglie qui la teoria aristotelica secondo la quale si definiscono paronimi quegli oggetti che traggono la loro designazione da un certo nome, modificandone il caso, come *ἀνδρείος* da *ἀνδρεία* (*Str.* VIII, 8, 24, 5-7. Cf. p. 69-74). Cf. anche *Cat.* 2a26-29: *παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρείος*). Oggi il paronimo è inteso come quella parola, o espressione, quasi omofona ad un'altra, dalla quale differisce però per il significato (cf. Beccaria 2003, *s.v.*).
- πίστις, ἡ 'fede', la *condicio sine qua non* dell'intero edificio gnoseologico e gnostico di Clemente, il principio primo cui l'uomo deve aderire se vuole giungere alla contemplazione della verità attraverso un processo di apprendimento illuminato; essa consiste di *πρόληψις ἐκούσιος*, *volontaria prolessi*, e di *θεοσέβεια συγκατάθεσις*, *assenso religioso*. Questi termini, già stoici, sono arricchiti di nuove specificazioni, quali la volontarietà e la religione, caratteristiche indispensabili per chiunque voglia avvicinarsi alla verità: il primo passo è aderirvi per fede per poi giungere a conoscerla attraverso la ragione (*Str.* II, 2, 8, 4-9; VI, 17, 151, 2-4; VII, 1, 4, 2; II, 2, 9, 5; II, 4, 13, 2-3 e II, 4, 16, 3. Cf. pp. 36-42).
- πνεῦμα, τό 'respiro', indica in Clemente l'aria egressiva indispensabile - già presso gli Stoici - per produrre i suoni del linguaggio (*Paed.* II, 10, 84 e *Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. pp. 49-61). Altrove sembra indicare le 'onde sonore' che si insinuano tra le rocce e producono fenomeni di eco (*Str.* VI, 3, 33, 5).
- πολύωνυμον, τό 'polionimo'. Si definiscono così quegli oggetti che possiedono la stessa definizione (*λόγος*), ma differiscono per il nome: sono quindi concetti definiti da più nomi (*πολύωνυμα*) - secondo Dionisio si tratta di *sinonimi* - come ad esempio i termini *ἄορ*, *ξίφος* e *φάσγανον*, che indicano tutti la 'spada' (*Str.* VIII, 8, 24, 5-7. Cf. pp. 69-74).
- πρᾶγμα, τό 'cosa, referente'. Come per gli Stoici, è il contenuto dei nomi, il significato. Clemente lo reputa di esclusivo possesso dei barbari, in opposizione alla semplice dizione e ai nomi vuoti di significato cui si dedicano i filosofi greci. Το *ὑποκείμενον πρᾶγμα* è definito, alla maniera aristotelica, lo 'oggetto soggiacente' (lat. *sub-iectus*), la realtà designata dal segno linguistico e simboleggiata, a livello mentale, dal *νόημα* e, nel linguaggio, dall'*ὄνομα* (*Str.* VI, 17, 151, 2-4 e *Str.* VII, 16, 96, 1-4; *Str.* VIII, 8, 23, 1 e ss.). Cf. *ὄνομα*.
- πρόληψις, ἡ 'anticipazione', termine già stoico che indicava i concetti generali (di genere e specie), mediante i quali i dati dell'esperienza erano *anticipati* dalla mente (cf. *Diog. Laer.* VII, 1, 54). In Clemente la *πρόληψις* è uno dei gradini del processo cognitivo, insieme alla *ὑπόληψις* e alla *πίστις* (*Str.* II, 4, 16, 3 e *Str.* II, 2, 8, 4-9. Cf. pp. 36-49). La forza che scaturisce dall'applicazione della *πίστις* alla *πρόληψις* è propria di un uomo assennato e porta ad un giudizio sicuro e non ad una semplice opinione: *ἡ δὲ ἀπιστία ὑπόληψις τοῦ ἀντικειμένου ἀσθενῆς ἀποφατική, καθάπερ ἡ δυσπιστία ἔξις δυσπαράδεκτος πίστεως. καὶ ἡ μὲν πίστις ὑπόληψις ἐκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος πρὸ καταλήψεως, προσδοκία δὲ δόξα μέλλοντος: ἡ δὲ τῶν ἄλλων προσδοκία δόξα ἀδήλου: πεποιθήσις δὲ διάληψις βεβαία περὶ τινος* (*Str.* II, 6, 28, 1-2). *L'incredulità è un'ipotesi debole dell'oggetto contrapposto, e resta sulla negativa, come la ritrosia a credere è l'abito di chi accetta con difficoltà la fede. La fede è ipotesi*

volontaria e prolessi, cioè anticipazione della comprensione, propria di un uomo assennato; come attesa è la rappresentazione di un futuro, mentre l'attesa degli altri è rappresentazione di una incertezza. La fiducia invece è un giudizio sicuro su una data cosa.

- προσφῶδια, ἡ 'accento'. In Clemente compare una sola volta in questa accezione (in *Str.* III, 4, 39, 2, cf. p. 66, nota 298) mentre generalmente indica il ritmo musicale e la melodia.
- προφήτεια, ἡ 'profezia', metodo allegorico e prefigurativo per celare la verità dietro un'apparente oscurità del messaggio, spesso composto da più livelli d'interpretazione (*Str.* VI, 15, 129, 1-4. Cf. pp. 42-49). Cf. ἀλληγορία, αἶνιγμα, ἐπικρύψις, μεταφορά, μῦθος e παραβολή.
- πτῶσις, ἡ 'caduta' in tutte le occorrenze presenti nelle opere di Clemente, tranne che in *Str.* VIII, 9, 26, 4-5, ove indica l'entrata principale della declinazione delle parole o della coniugazione dei verbi (cf. p. 63, nota 293). Clemente aderisce così alla tradizione aristotelica, nella quale il termine πτῶσις è già presente come termine tecnico in rapporto non soltanto con le forme casuali della flessione nominale, ma anche alle variazioni della flessione verbale, alla marca di numero e ai processi di suffissazione e di derivazione. Gli Stoici, ed in particolare Zenone, applicavano il termine alla sola categoria nominale, inaugurando la tradizione grammaticale che è giunta fino all'epoca moderna (cf. Beccaria 2003, s.v.).
- ῥῆμα, τό 'parola'. In Clemente il vocabolo ha un uso raro e circoscritto, quasi esclusivamente unito alla specificazione κυρίου, come a significare che il vero Verbo è solo la parola del Signore, o la Rivelazione di Dio contenuta nelle Scritture (*Str.* II, 6, 25, 3 e VI, 3, 34, 3). Il lemma forma però anche una coppia minima con ὄνομα, e da questo esempio si potrebbe evincere che per Clemente, come per Aristotele, il ῥῆμα è dotato di aspetto temporale, non posseduto dal termine ὄνομα (*Str.* II, 11, 50, 1).
- σημαινόμενον, τό 'significato', il contenuto dell'espressione, degno di fede al pari del πρᾶγμα, a differenza invece di ὄνομα e λέξις, dizioni vuote di significato e perciò eleaticamente ingannevoli (*Str.* VI, 17, 151, 2-4 e *Str.* VII, 16, 96, 1-4). La terminologia semantica è senz'altro ereditata dalla Stoà, cf. la chiara definizione di Sext. Emp., *Adv. math.* 8.12.2-10: σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίω, σημανόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὐδ' ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίω. *Il significante è senz'altro la voce articolata, per esempio l'espressione "Dione". Significato è quella realtà che l'espressione pronunciata manifesta e che noi apprendiamo con la nostra comprensione di ciò che è esistente, e che invece un barbaro non capirebbe anche se ascoltasse la stessa espressione. Ciò che si trova ad essere è poi l'oggetto esterno: ad esempio, Dione in persona.*
- σημεῖον, τό 'prodigio, miracolo'. Clemente lo adopera in quest'accezione nella maggior parte delle occorrenze (cf. *Protr.* I, 8, 1-3 e *Str.* I, 2, 21, 3; I, 18, 88, 4; I, 21, 123, 5; I, 28, 179, 3; II, 6, 28, 4; VI, 3, 28, 3; VI, 3, 30, 4; VI, 8, 70, 4). Nell'accezione di 'segno, indice' è usato in *Paed.* II, 2, 19, 3; III, 11, 55, 1, ove il fumo è σημεῖον del fuoco (cf. *Paed.* III, 11, 73, 5; *Str.* V, 6, 35, 1; V, 6, 38, 1; VII, 2, 6, 5); nel senso di 'presagio' compare in *Str.* VII, 4, 24, 1; numerose le occorrenze come 'segno del Signore': *Str.* VI, 11, 84, 3-4; VI, 11, 87, 2. L'accezione aristotelica di elemento del linguaggio animale contrapposto al σύμβολον, elemento del linguaggio umano, è del tutto assente in Clemente (cf. pp. 49 e ss.).
- σπλάγχνον, τό 'cassa toracica', organo anatomico che svolge un ruolo nel processo fonatorio, come sede del polmone, ove si origina l'aria egressiva necessaria alla respirazione e alla fonazione (*Str.* VI, 7, 57, 4-5 e *Str.* VII, 6, 32, 1-4. Cf. pp. 49-61).

- στέρησις, ἡ 'privazione, mancanza', termine già aristotelico che Clemente adopera nell'esposizione della sua concezione "apofatica" (cf. p. 13 e note 62-63; p. 17, nota 72). Cf. ἀπόφασις.
- στοιχείον, τό 'elemento'. In Clemente si trova nell'espressione κυριολογικὴ διὰ τῶν πρώτων στοιχείων, uno dei generi della scrittura egiziana, e dovrebbe intendere gli elementi alfabetici, τὰ γράμματα, intesi come singoli στοιχεία che compongono una parola scritta; è difficile far risalire questa concezione ad Aristotele, poiché per Aristotele γράμματα sono sia le lettere alfabetiche sia gli elementi singoli in cui si articola la φωνή, i suoni del linguaggio, e Clemente è povero di particolari a questo proposito (*Str.* V, 4, 20, 3-5). cf. γράμμα. 2. Le dieci categorie sintattiche sono considerate da Clemente στοιχεία ontologici, così come i fonemi sono στοιχεία del discorso e le lettere lo sono dell'alfabeto, poiché sono tutte contemplabili con il λόγος, con la ragione (cf. pp. 64 e ss.).
- στόμα, τό 'bocca', organo preposto alla fonazione assente in Dio e negli angeli (*Paed.* II, 4, 41, 4-5. Cf. pp. 49-61).
- συγκατάθεσις, ἡ 'assenso'. Termine già stoico che indicava la reazione dell'anima all'azione della cosa esterna che imprimeva su di essa la rappresentazione; la ricezione della rappresentazione era involontaria, ma l'assenso alla rappresentazione era *volontario*. In Clemente la συγκατάθεσις è l'adesione volontaria alla fede come necessario assioma su cui costruire l'edificio scientifico e teologico della gnosi (*Str.* II, 2, 8, 4-9, 3. Cf. pp. 36-49).
- συλλαβή, ἡ 'sillaba'. Termine metrico già usato da Platone; in Clemente generalmente indica, etimologicamente, la 'comprensione' (σύν+λαμβάνω), tranne che in due casi. Nel primo egli parla di 'lettere e sillabe sacre' intendendo le Scritture (*Protr.* IX, 87, 2). Nel secondo si riferisce ad una lettura sillabica e non più letterale come gradino di conoscenza superiore: τοῦτο δὲ μετεγράψατο "πρὸς γράμμα", φησί, μὴ εὐρίσκων τὰς συλλαβὰς τελέσαι. ἐδήλου δ' ἄρα τὴν μὲν γραφὴν πρόδηλον εἶναι πᾶσι κατὰ τὴν ψιλὴν ἀνάγνωσιν ἐκλαμβανομένην, καὶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν, διὸ καὶ ἡ πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσις ἀλληγορεῖται: τὴν διάπτυξιν δὲ τὴν γνωστικὴν τῶν γραφῶν, προκοπούσης ἤδη τῆς πίστεως, εἰκάζεσθαι τῇ κατὰ τὰς συλλαβὰς ἀναγνώσει ἐκδεχόμεθα (*Str.* VI, 15, 131, 2-3). *Egli lo trascrisse, dice, "lettera per lettera", non trovando modo di finire le sillabe. Voleva con ciò chiarire che la Scrittura è manifesta a chiunque, intesa secondo la semplice lettura, e questa è la fede che ha funzione di elemento primo, per cui si parla allegoricamente della lettura "lettera per lettera". Ma quando già la fede fa progressi, noi intendiamo che si ha la spiegazione gnostica delle Scritture, e questa è assimilata alla lettura "secondo le sillabe".*
- σύμβολον, τό 'simbolo'. Termine chiave nella semantica di Clemente, il quale vede il mondo come creato dall'emanazione divina, e fecondo di segni e simboli da indagare per giungere alla vera conoscenza. Sulla dottrina del simbolo cita anche i suoi predecessori "barbari", Dionisio Trace e Didimo Calcentero. L'aggettivo συμβολικός è utilizzato anche per definire uno dei generi della scrittura egizia, cf. γράμμα. 2 (*Str.* V, 8, 45, 3; V, 7, 41, 4-42, 1; V, 4, 21, 4 e V, 4, 20, 3-5). Nel paragrafo 8 dell'*VIII Stromate*, Clemente espone la sua visione dell'articolazione del linguaggio, che sembra ispirata al celebre proemio del *De interpretatione* aristotelico: egli afferma che il linguaggio consta di tre elementi, i nomi (τὰ ὀνόματα), i concetti, o impressioni (τὰ νοήματα), e gli oggetti, la realtà soggiacente (τὰ ὑποκείμενα πράγματα), affermando che i nomi sono *simboli* dei concetti mentali, che imitano gli oggetti reali, e ne sono *simboli* a loro volta. Secondo Clemente, τὰ νοήματα sono uguali per tutti gli uomini, perché le impressioni suscitate dal reale sono le medesime per tutti, ma la stessa cosa non accade per τὰ ὀνόματα, che differiscono secondo le varie διάλεκτοι.

- συμπλοχή, ή, 'connessione' Gli enunciati (τὰ λεγόμενα), secondo Clemente, sono di due tipi: quelli che posseggono *connessione logico-sintattica*, come "l'uomo cammina", e quelli che non la posseggono, come "uomo", o "cammina", elementi che non costituiscono un λόγος. Clemente ha ereditato le sue categorie sintattiche da Aristotele, che le aveva ampiamente esposte ed esemplificate in *Cat.* 2b27-3a3, ed adoperava lo stesso metalinguaggio (*Str.* VIII, 8, 23, 5-24, 1. Cf. p. 64 e ss.).
- συνώνυμον, τό 'sinonimo'. Tale definizione è applicata a quegli oggetti del reale che hanno in comune il nome e la definizione, come ἄνθρωπος e βούς, rientranti entrambi nel più generale τὸ ζῷον; oggi si direbbero *co-iperonimi* dello stesso *iperonimo*. Ancora una volta, la fonte è Aristotele, *Cat.* 2a20-24: συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βούς: τούτων γὰρ ἐκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός (*Str.* VIII, 8, 24, 2-3. Cf. pp. 69 e ss.).
- ὑπόληψις, ή 'opinione, ipotesi'. Secondo Aristotele, è un enunciato che può esser messo alla prova soltanto attraverso le sue conseguenze e a volte può fungere da premessa per una dimostrazione (cf. *Arst. Met.* V, 1, 1013a16; 1913b20; *Phis.* II, 3, 195a18). Nella stessa accezione il termine ὑπόληψις è adoperato da Clemente, spesso in contrapposizione a quello di πίστις, che indica l'unico vero assioma a cui bisogna assentire nei processi cognitivi; la ὑπόληψις spesso è fallace e si riduce a mera congettura (cf. *Str.* II, 4, 13, 2-3; II, 4, 15, 5-16, 1; II, 12, 55, 1. Cf. anche pp. 36-49). Secondo Clemente, l'unica ipotesi veritiera è rappresentata dalla fede, che si basa su dati certi e autorevoli come la presenza di Dio: οὐ γάρ ἐστιν ὑπόληψις ἢ ἐκούσιος πρὸ ἀποδείξεως συγκατάθεσις, ἀλλὰ συγκατάθεσις ἰσχυρῶ τι. τίς δ' ἂν εἴη δυνατότερος θεοῦ; ἢ δὲ ἀπιστία ὑπόληψις τοῦ ἀντικειμένου ἀσθενῆς ἀποφατικῆ, καθάπερ ἢ δυσπιστία ἔξις δυσπαράδεκτος πίστεως. καὶ ἢ μὲν πίστις ὑπόληψις ἐκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος πρὸ καταλήψεως, προσδοκία δὲ δόξα μέλλοντος: ἢ δὲ τῶν ἄλλων προσδοκία δόξα ἀδήλου: πεποίθησις δὲ διάληψις βεβαία περί τινος (*Str.* II, 6, 27, 4-28, 2). *Invero non è ipotesi l'assenso volontario dato prima della dimostrazione, ma, appunto, assenso dato ad un'autorità valida. E chi più potente di Dio? L'incredulità è invece un'ipotesi debole dell'oggetto contrapposto, e resta sulla negativa, come la ritrosia a credere è l'abito di chi accetta con difficoltà la fede. La fede è ipotesi volontaria e "prolessi" cioè anticipazione della comprensione, propria di un uomo assennato; come attesa degli altri è rappresentazione di una incertezza. La fiducia è invece un giudizio sicuro su una data cosa.*
- φάρυγξ, ή 'faringe', organo che svolge un ruolo nella fonazione e che è assente in Dio e negli angeli. Il termine probabilmente indica la cavità orale, almeno a giudicare dalla progressione anatomica con cui Clemente cita i vari organi fonatori (*Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. pp. 49-61).
- φθόγγος, ὁ 'suono'. *Str.* VIII, 9, 32, 2: ἡ αὐτὴ χορδὴ παρὰ τὴν ἐπίτασιν ἢ τὴν ἄνεσιν ὀξὺν ἢ βαρὺν ἀποδίδωσι τὸν φθόγγον. *La corda a seconda della sua tensione o del suo rilassamento produce un suono acuto o grave.* In sede di fisica l'autore fa l'esempio della corda per illustrare le varie "cause" di un fenomeno complesso, mostrando di conoscere che il suono grave (βαρύς) o acuto (ὀξύς) dipende da tre fattori: lo spessore (μέγεθος), la tensione (δύναμις) e la disposizione di chi recepisce (ἢ ἐπιτηδειότης τοῦ πάσχοντος). Altre volte, in sede dialettica, si manifesta la sensibilità grammaticale mediante esemplificazioni tratte dal comportamento dei fonemi (γράμματα).
- φωνή, ή 'voce, suono della voce'. In Clemente indica il suono della voce, negli uomini e negli animali (*Str.* I, 21, 43, 1 e VII, 7, 36, 5-37, 1-4); gli ὄργανα φωνῆς sono gli 'organi della voce' (*Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. pp. 49-61).
- χείλος, τό 'labbro', le labbra (τὰ χεῖλη) sono organi della fonazione (*Str.* VI, 7, 57, 4-5. Cf. pp. 49-61), come già lo erano in Aristotele.

Indice degli autori antichi citati

- Agostino (Aug.):** p. 2, nota 2;
Amos 5, 13 (Am): p. 46, nota 233
Androclide (Andr.), in Pitagora 14, 8 D-K: pp. 29 e 101;
Antistene: p. 26;
Apollonio Discolo (Ap. Disc.): p. 22; p. 23, nota 112; p. 25; p. 33, nota 176; pp. 94, 95;
De coniunctionibus, 2.1, 1. 223. 24-25: p. 25, nota 118
Archiloco (Arch.), fr. 30 D: p. 83;
Aristone di Chio (Ariston.): p. 87;
Aristotele (Arist.): p. 7, nota 27; pp. 11, 18, 24; p. 36, nota 194; pp. 38, 47, 51, 53, 57, 59, 62, 65, 67; p. 67, nota 315; pp. 70, 71, 73, 84; p. 84, nota 422; pp. 90, 92, 93, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108;
Analitica Posteriora 100a15-b3: p. 84, nota 422;
Analitica Priora II, 27, 70a 7-10: p. 69, nota 319;
Categoriae: pp. 64-69;
 1a12-15: p. 67, nota 315; 2a15-18: p. 104; 2a20-24: p. 108; 2a20-26: p. 71, nota 331; 2b27-3a3: p. 65, nota 295 e p. 108; 2, 1a 16-19: p. 64, nota 291.
De anima 420a3-5: p. 53, nota 254; 420b5-8: p. 51, nota 249; 420b.29-421a1: p. 51, nota 249; III, 4, 429a23: p. 104;
De generatione animalium 786b16-22: p. 57, nota 270;
De interpretatione: pp. 38, 49, 70, 107; 16a1-16: p. 66, nota 297; 16a3-8: p. 49, nota 242; 2a16a19: p. 104; 175a8 e ss.: p. 70, nota 327; 17a: p. 64, nota 292; 17a26: p. 100;
Historia animalium IV, 9, 585b32-586a4: p. 100; 632b.14-27: p. 57, nota 271;
Metaphysica V, 1, 1013a16: p. 108; V, 1, 1913b20: p. 108; V, 15, 1021a31: p. 104; V, 20, 1022b10: p. 101; VI, 2, 1027a20: p. 102; VII, 6, 1031b5: p. 102;
Physica II, 3, 195a18: p. 108;
Poetica XX: p. 64, nota 292; 21, 1457b7: p. 103;
Retorica II, 19, 1393b4: p. 105;
Topica VII, 2: p. 72, nota 333; VIII, 1, 156a21: p. 103;
Atti degli Apostoli (At), 2, 14: p. 68;
Aulo Gellio (Aul. Gell.): p. 53;
Noctes Atticae V, 15: p. 53, nota 252;
Basilio: p. 94;
Borghini: p. 95;
Cassiodoro: p. 10, nota 42;
Cicerone (Cic.): p. 7, nota 27; pp. 19, 35; *De natura deorum* II, 115 e I, 15, 39: p. 35; *Ortensio:* p. 7, nota 27; *Tusculanae disputationes* I, 12, 26: p. 19, nota 79;
Cirillo: p. 94;
Cleante (Cl.): p. 34; p. 56, nota 262; p. 64, nota 293; pp. 71, 86, 103;
fr. 516: p. 86, nota 438;
Costantino Lascaris: p. 95;
Crisippo (Crisypp.): pp. 35, 57, 71, 73, 80, 91;
De inaequabilitate sermonis: p. 73;
fr. log. 102 arn.: p. 69, nota 319;
fr. phys. 1058 arn.: p. 51, nota 248;
 in Diog. Laert. 7, 54: p. 36, nota 197;
 in von Arnim II, fr. 447: p. 34, nota 185;
 in von Arnim III, fr. 276: p. 81 nota 399;
Democrito (Dem.): pp. 53, 99;
Deuteronomio (Dt.) XXXII, 7: p. 25, nota 119;
Didimo (Did.): pp. 28, 69, 94, 107;
Diocle di Magnesia (Diocl.) in Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, 7, 56.3-5: p. 103; 7, 56.5-8: p. 101; 7, 56.9-57.1: p. 101;
Diogene di Babilonia (Diog.): p. 21, nota 93; pp. 21, 22, 53, 57, 94, 95, 99, 101, 103;
Diogene Laerzio (Diog. Laer.): p. 32, nota 167; p. 90;
Vitae philosophorum 7, 1.54: p. 105; 7, 47: p. 102; 7, 54: p. 36, nota 197; 7, 56.3-5: p. 103; 7, 56, 5-8: p. 21, nota 93 e p. 101; 7, 56.9-57.1: p. 101; 7, 76: p. 103;
Dione (Dion.): p. 32, nota 167;
Dionisio Trace (Dion. Tr.): pp. 1, 49, 66, 69, 71, 72, 93, 95, 96, 105, 107;

- Ars grammatica* 1.1.36.5-6: p. 72, nota 334;
- Eliano (Ael.):** pp. 54, 103;
- De natura animalium* VI, 23, 10: p. 54, nota 258; VI, 61 ss.: p. 54, nota 257; X, 5: p. 86, nota 440;
- Epicuro (Ep.):** p. 7, nota 27; p. 50, nota 246;
- Epifanio (Epiph.):** pp. 80, 94;
- Panarion* I, 1-4: p. 22, nota 104; I, 3: p. 22, nota 102;
- Eraclito (Eracl.):** p. 16; p. 34, nota 182; pp. 67, 74, 89, 96;
- Erasistrato di Julide:** p. 51;
- Ermarco** in Philod. *De diis*, in Epicuro 546 ss.: p. 50; p. 50, nota 246;
- Erodoto (Her):** pp. 21, 74, 85;
- Historiae* II, 52, 1: p. 85, nota 430; VIII, 138: p. 31, nota 164;
- Erofilo:** p. 51;
- Eschilo (Aesch.):** p. 74;
- Agamemnon* 1050-1052: p. 24, nota 114;
- Esichio (Hesych.):** p. 29, nota 145; pp. 29, 30; p. 30, nota 159; p. 33; p. 35, nota 189;
- Esiodo (Hes.):** p. 24, nota 115; p. 31, nota 165; p. 45;
- Esodo (Es):** p. 19, nota 83; 2, 10: p. 79;
- Esopo (Esop.)** in Ael. *De nat. anim.* X, 5 e Porph., *De abst.* I, 14 : p. 86, nota 440;
- Euripide, (Eur.)** *Iphigenia Aulidensis* 1336 e ss.: p. 20, nota 87;
- Eusebio (Eus.):** p. 5; p. 6, nota 19; pp. 10, 94;
- Historia ecclesiastica* IV, XXVI, 7: p. 25, nota 119; V, 10, 1: p. 5, nota 14 e 15; p. 6, nota 20; p. 89, nota 445; VI, 2, 6: p. 5, nota 18; VI, 3: p. 5, nota 14; VI, 14, 8-9: p. 6, nota 21; XI, 6: p. 5, nota 14; XIV, 8-9: p. 5, nota 14;
- Praeparatio evangelica* II, 2, 64: p. 5, nota 14; p. 5, nota 17;
- Filillio (Filill.):** p. 31, nota 164; p. 32; p. 32, nota 167;
- Filisco di Mileto:** p. 32, nota 167;
- Filolao, (Filol.)** 44B14 D-K: p. 86, nota 435;
- Filone (Phil.):** pp. 1, 4, 11, 13; p. 13, nota 63; pp. 15, 16, 28, 45, 46, 75; p. 75, nota 342 e 346; p. 76; p. 76, nota 351; pp. 77; p. 77, nota 359 e 366; p. 78; p. 78, nota 377; pp. 79, 85, 89, 90, 95, 99, 103;
- De Abrahamo* 57: p. 77, nota 360; 82-83: p. 76, nota 348;
- De Cherubim* 4-7: p. 76, nota 348; 5: p. 76, nota 351;
- De confusione linguarum* 137: p. 85, nota 429;
- De Congressu eruditionis gratia* 1, 2: p. 76, nota 351; 37: p. 78, nota 373;
- De Gigantibus* 62-63: p. 76, nota 348;
- De Plantatione* 134: p. 77, nota 367; 169f: p. 78, nota 374 e 377;
- De Posteritate Caini* 22: p. 77, nota 359; 32: p. 77, nota 359;
- De vita Mosis* 17: p. 79, nota 385;
- Legum Allegoriae* I, 45: p. 77, nota 358; I, 80: p. 77, nota 367; III, 79: p. 76, nota 351; p. 78, nota 378;
- Fozio (Phot.)** *Bibl.* 109, 89a12-23: p. 10; p. 10, nota 43;
- Galeno (Gal.):** p. 23, nota 112; p. 51;
- De instrumento odoratus* 2.10.3-11.1: p. 101;
- Quod qualitates incorporeae sint* 19.469.5-8: p. 99;
- Genesi (Gn):** p. 80; 1, 26-1, 27: p. 17, nota 66; 3, 20: p. 79; 4, 16: p. 76, nota 356; 11, 1-9: p. 21, nota 94; 11, 30 e 16, 1-2: p. 75, nota 344; 17, 4-5: p. 76, nota 349; 29, 35: p. 77;
- Giamblico (Giambli.):** p. 32, nota 167;
- De vita pythagorica* 28, 145, 3: p. 29, nota 147;
- Giovanni (Gv):** p. 16; 6, 53-56: p. 35, nota 192; 15, 1.4.5: p. 35, nota 191;
- Giovanni Characs:** p. 95;
- Giovanni Crisostomo:** p. 94;
- Giovanni Damasceno:** p. 94;
- Giovanni Grammatico:** p. 95;
- Giovanni Mosco:** p. 10, nota 42;
- Giorgio Cherobosco:** p. 95;
- Giuba (Jub.):** p. 54; 275F 51aJac: p. 54, nota 256;
- Giuseppe Flavio (Gius. Fl.),** *Antichità ebraiche* I, 10, 2: p. 79, nota 383;
- Giustino (Just.):** pp. 9, 13, 17, 87, 89, 95;
- Gregorio di Corinto:** p. 23, nota 112; p. 95;
- Gregorio Nazianzeno:** p. 87;
- Inscriptiones Creticae (ICr)* 2, 19, 7, 10 (pp. 223-225): p. 29, nota 148;

- Ippocrate (Hipp.):** p. 24, nota 115;
- Ireneo (Iren.),** *Adversus haereses* III, 23: p. 22, nota 105;
- Isaia (Is)** 1, 2: p. 67, nota 317; 28, 10: p. 30, nota 152;
- Isocrate:** p. 32, nota 167;
- Lettera agli Ebrei (Eb)** 7, 1-2: p. 78, nota 379;
- Lettera agli Efesini (Efes):** p. 67; 5, 8: p. 87, nota 442; 4, 13-14: p. 33;
- Lino (Lin.):** p. 31, nota 165;
- Lucrezio (Lucr.)** I, 304: p. 53, nota 252;
- Marco (Mc)** 10, 17-31: p. 9;
- Matteo (Mt)** 11,12: p. 34; 11, 15: p. 46, nota 233; 11, 25: p. 15, nota 64;
- Museo (Mus.):** p. 31, nota 165;
- Neante di Cizico (Nean.):** p. 31, nota 164; p. 32; p. 32, nota 167;
- Ninfodoro di Amfipoli (Ninph.):** p. 66;
- Novaziano (Novat.),** *De trinitate* XXXI, 183, 5: p. 53; p. 53, nota 253;
- Omero (Hom.):** pp. 11, 26; p. 31, nota 165; p. 83;
- Schol. ad Iliad.* 20, 74, 27-29: p. 83, nota 415;
- Orfeo (Orph.):** p. 26; p. 31, nota 165;
- Origene (Orig.):** p. 5, nota 18; p. 6, nota 19; pp. 18, 20, 80, 94, 99;
- Contra Celsum* I, 24, 7-16: p. 75; I, 25, 28-43: p. 18, nota 76; VII, 9: p. 20, nota 89;
- De Principiis:* p. 16, nota 70;
- Osea (Os)** 14, 10: p. 46, nota 233;
- Papyri Graecae Magicae:** p. 19; V, 109: p. 19, nota 84; VIII, 1-60: p. 19, nota 86; LXX, 12-19: p. 19, nota 82;
- Parmenide:** p. 46, nota 236; pp. 70, 92, 96, 104;
- Pindaro (Pind.):** p. 24, nota 115;
- Pitagora (Pyth.):** p. 26; *fr.* 14, 8 D-K: p. 29, nota 147;
- Platone:** pp. 7, 11, 13, 16, 17, 24, 26, 28; p. 36, nota 194; p. 45, nota 228; pp. 50, 54, 59, 70, 74, 80, 81, 82, 83, 84; p. 86, nota 435; pp. 87, 93, 96, 102, 103, 104, 107;
- Cratylus:* p. 40; p. 45, nota 228; pp. 74, 80, 81, 83, 84, 85, 90; 388b: p. 82, nota 405; p. 104; 397cd: p. 85, nota 426; 400bc: p. 86, nota 435; 401e: p. 81, nota 404; 406b: p. 83, nota 414; 412a: p. 40, nota 214; 428e: p. 74; 437ab: p. 40; p. 83, nota 419;
- Phaedo*, 85E3-86D4: p. 58, nota 273; 96b: p. 84, nota 421;
- Phaedrus* 248c: p. 82, nota 408;
- Philebus* 30c: p. 104;
- Politicus* 277e: p. 62; p. 62, nota 286;
- Respublica* VII, 519cd: p. 16, nota 67; VII, 534a: p. 104;
- Sophista* 264e: p. 104;
- Theaetus* 190e-191a: p. 104;
- Timaeus:* p. 11; 48a: p. 104; 90c: p. 66, nota 305;
- Plotino (Plot.),** *Enneades* V, 5, 6, 27: p. 83; p. 83, nota 412;
- Plutarco (Plut.):** pp. 54, 63, 67, 83, 103;
- De curiositate* 12, 521 D: p. 67, nota 307;
- De Iside et Osiride* 10: p. 43, nota 221; 75.381f: p. 83, nota 410; 363f4-8: p. 63, nota 288;
- De Pythiae oracolo* 16, 402 AB: p. 34, nota 182;
- De sollertia animalium* 25, 977d: p. 54, nota 256;
- Moralia* 647A-648A: p. 81, nota 403;
- Quaestiones convivales* 706E: p. 28, nota 143;
- Porfirio (Porph.):** p. 32, nota 167;
- De abstinentia* I, 14: p. 86, nota 440;
- Vita Pythagorae* 11-12: p. 61, nota 279;
- Prima Lettera ai Corinzi (1 Cor)** 2, 6-8: p. 42; p. 42, nota 220; 3,2: p. 35, nota 190; 12, 4-14: p. 20; 13, 12: p. 74, nota 340; 14, 2: p. 23, nota 111;
- Prima Lettera ai Tessalonicesi (1 Ts)** 5, 2: p. 34 (nota 180);
- Proverbi (Prv)** 3, 23: p. 9, nota 37;
- Pseudo-Ecumenio:** p. 10, nota 42;
- Quintiliano (Quint.):** p. 23, nota 112;
- Salmasius:** p. 95;
- Salmo (Sal)** 77(78): p. 42; 82, 6: p. 7, nota 31; 114, 1: p. 26, nota 122; 150: p. 58;
- San Girolamo,** *Genesi* 25, 1: p. 76, nota 352;
- San Paolo:** pp. 20, 23, 42, 74;
- Schitino di Ceo:** p. 34, nota 182;
- Seconda Lettera di Pietro (2 Pt)** 3, 10: p. 34 (nota 181);
- Sesto Empirico (Sext.),** *Adversus logicos* II, 70: p. 71, nota 330; *Adversus mathematicos* VII, 151: p. 102; 8.12.2-10: p. 106;

Strabone: p. 21;

Talete (Tal.): pp. 26, 41;

Teodoreto (Theod.): pp. 55, 56, 94;

Graecorum affectionum curatio I, 120-121: p. 55, nota 260;

Teodoro: p. 94;

Teofilo (Theoph.),

Ad Autolicum: pp. 80, 87;

Tertulliano (Tert.): pp. 9, 53, 87, 95;

Indice dei nomi

- Alfonsi, L.:** p. 2;
Armstrong, A. H.: p. 11, nota 46; p. 12, nota 53; p. 12, nota 57; p. 13, nota 59, 60 e 61; p. 47, nota 241;
Bailly, A. : p. 85;
Beccaria, G. L.: pp. 105, 106;
Bechtel, Fr.: p. 33, nota 174;
Belardi, W.: p. 2, nota 1; p. 13, nota 62; p. 70 (nota 326); p. 70, nota 328; p. 73, nota 335; p. 82, nota 406; p. 84, nota 423; p. 100;
Bianco, M. G.: p. 3 (nota 5); p. 5, nota 14; p. 6, nota 19; p. 7, nota 26; p. 11, nota 48; p. 12, nota 55; p. 81, nota 395;
Boisacq, É.: p. 85, nota 432;
Borst, A.: p. 2; p. 18, nota 77; p. 22, nota 105; p. 23, nota 107; p. 25, nota 119;
Brown-Driver-Briggs: p. 76, nota 350; p. 76, nota 354 e 355; p. 77, nota 364 e 366; p. 78, nota 369 e 371; p. 79, nota 381 e 383; p. 79, nota 389; p. 80, nota 391;
Buonaiuti E.: p. 2, nota 3;
Buttersworth, G. W.: p. 81, nota 395;
Camelot, P.Th.: p. 2; p. 46, nota 234; p. 47, nota 238;
Capparelli, V.: p. 12, nota 56;
Catalfamo, G.: p. 2; p. 5, nota 14; p. 8, nota 32;
Chantraine, P.: p. 29, nota 149; p. 31, nota 162; p. 85; p. 85, nota 432;
Cipriano, B.: p. 2, nota 3;
Cognat, E. J.: p. 2;
Consani, C.: p. 21, nota 92 e 93; p. 22, nota 98; p. 95, nota 470, 471, 472, 474 e 475;
Cordaveux, V.: p. 2;
Daniélou, J.: p. 2; p. 46, nota 235;
d'Avino, R.: p. 2, nota 1; p. 38, nota 203; p. 46, nota 236; p. 49, nota 242; p. 62, nota 285; p. 93, nota 463;
de Faye, E.: p. 2, nota 3; p. 5, nota 14; p. 6, nota 19; p. 12, nota 53; p. 42, nota 216 e 217; p. 47, nota 238;
Deiber, A.: p. 3; p. 61, nota 275;
Della Corte, F.: p. 81, nota 395;
Descourtieux, P.: p. 39, nota 206;
Dessi, A.: p. 41, nota 215;
Detschew, D.: p. 2; p. 31, nota 164;
Di Bernardino: p. 89, nota 445;
Ensslin, S.: p. 2 (epigrafe);
Freppel, Ch. E.: p. 3;
Frisk, H.: p. 85, nota 432;
Gérolde, Th.: p. 2, nota 3;
Ginzberg, L.: p. 75, nota 346; p. 76, nota 352 e 353; p. 77, nota 365 e 366; p. 78, nota 371; p. 79, nota 389;
Giovanni Paolo II: p. 92, nota 457;
Graf, F.: p. 19, nota 85;
Gusmani, R.: p. 2, nota 1;
Hani, J.: p. 63, nota 289 e 290;
Hoffmann, M.: p. 33, nota 173;
Hunger, H.: p. 82, nota 407;
Isnardi Parente: p. 34, nota 183 e 185; p. 37, nota 200 e 201; p. 50, nota 246; p. 51, nota 248; p. 56, nota 262; p. 57, nota 269; p. 65, nota 294; p. 71, nota 329; p. 89, nota 445;
Jackson, D.: p. 62, nota 283;
Kalléris, J. N.: p. 31, nota 164; p. 33, nota 169;
Koehler-Baumgartner: p. 76, nota 350 e 355; p. 77; p. 77, nota 362, 363 e 366; p. 78, nota 369, 371 e 380; p. 79, nota 383 e 388; p. 80, nota 391;
Kretschmer: p. 31, nota 164;
Latte, K.: p. 33, nota 172;
Lazzati, G.: p. 2; p. 7, nota 27;
Legrand, PH.-E.: p. 31, nota 164;
Leischer, H. L. F.: p. 85; p. 85, nota 434;
Lepschy, G.: p. 2;
Lewy, H.: p. 85, nota 433;
Liddell-Scott: p. 31, nota 162;
Lilla, S.: p. 2; p. 13, nota 63; p. 15, nota 65;
Long, A. A.: p. 89, nota 445 e 446; p. 90, nota 447; p. 91, nota 453 e 455; p. 94, nota 466;
Marrou, H. I.: p. 4, nota 7; p. 11, nota 45, p. 12, nota 50;
Martino, P.: p. 28, nota 142; p. 30, nota 153; p. 74, nota 338 e 339;
Masson, O.: p. 33, nota 174;
Matthews, P.: p. 57, nota 267 e 268;
Mc Gready, A. G.: p. 34, nota 187;
Melazzo, L.: p. 21, nota 92 e 93; p. 100;
Mercer, S. A. B.: p. 62, nota 283; p. 79, nota 387;

Méridier, L.: p. 40 (note 213 e 214);
Momigliano, A.: p. 13, nota 59; p. 75, nota 342;
Mondésert, C.: p. 4, nota 7;
Morpurgo Davies, A.: p. 2, nota 3; p. 21, nota 93; p. 23, nota 112; p. 24;
Mortley, R.: p. 3; p. 74, nota 341; p. 85, nota 425;
Pepin J.: p. 3; p. 5, nota 14; p. 5; p. 5, nota 18; p. 6, nota 19; p. 13, nota 59; p. 42, nota 218; p. 44, nota 227; p. 45, nota 232; p. 46, nota 237; p. 47, nota 238; p. 61, nota 275; p. 61, nota 278;
Petrucci, A.: p. 62, nota 283;
Pini, G.: p. 3; p. 3, nota 6; p. 4; p. 15, nota 64; p. 21, nota 94; p. 24; p. 25, nota 119; p. 39; p. 39, nota 205; p. 55, nota 259; p. 94, nota 469;
Posener, G.: p. 35, nota 188;
Quasten, J.: p. 5, nota 14; p. 5; p. 6, nota 19; p. 7, nota 22; p. 8, note 33 e 35; p. 9, note 40 e 41; p. 10, note 42 e 44; p. 11, nota 48;
Rizzerio, L.: pp. 2, 4; p. 4, note 11, 12 e 13; p. 5, nota 14; p. 11, nota 49; p. 16, nota 69; p. 36, nota 194; p. 37, nota 199;
Robins, R. H.: p. 2;
Rotta, P.: p. 2;
Scheck, A.: p. 2, nota 3;
Simonetti, M.: p. 3; p. 5, nota 14; p. 6, nota 19; p. 7, nota 30; p. 12, nota 54; p. 13, nota 59; p. 16, nota 66; p. 45, note 229 e 230; p. 75, nota 345; p. 78, nota 377; p. 90, nota 447;
Spanneut, M.: p. 2, nota 1; p. 2; p. 53, nota 255;
Stählin, O.: pp. 2, 4; p. 4, nota 8;
Steinthal, H.: p. 2;
Tagliavini, C.: p. 2;
Tollinton, R.: p. 2; p. 11, nota 48;
Tomascheck: p. 31, nota 164;
Treu, U.: p. 2;
Vergote, J.: p. 3; p. 62, nota 284;
Viscido, : p. 57, nota 266;
von Arnim, J.: p. 34, nota 185; p. 51, note 248 e 249; p. 69, nota 319; p. 81, nota 399; p. 86, nota 438; p. 89, nota 445; p. 90, nota 449;
Zorell, F.: p. 76, nota 350;

Indice dei passi di Clemente citati

Eclogae propheticae

pp. 3, 8, 9;
32, 2, 5 - 3, 1: p. 65, nota 296;

Homiliae (pseudoclem.)

11, 28, 5: p. 80, nota 393;

Paedagogus

I, 5, 16, 1: p. 66, nota 301;
I, 5, 19, 1: p. 27, nota 131; p. 67, nota 309;
I, 5, 19, 2: p. 67, nota 310;
I, 5, 21, 3: p. 78, note 372, 375 e 376;
I, 5, 22, 2-23, 1: p. 78, nota 376;
I, 6, 26, 1: p. 7, nota 31;
I, 6, 28, 1: p. 86;
I, 6, 41, 3: p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
I, 7, 55, 2: p. 27, nota 131;
I, 8, 65, 1: p. 27, nota 131;
I, 9, 76, 1: p. 67, nota 312;
I, 10, 94, 1: p. 27, nota 131;
I, 10, 94, 2: p. 27, nota 131; p. 67, nota 313;
I, 10, 95, 2: p. 25, nota 119;
I, 13, 102, 3: p. 25, nota 119;
II, 1, 3, 2: p. 27, nota 131;
II, 1, 10, 1: p. 25, nota 119;
II, 1, 14, 3: p. 25, nota 119;
II, 2, 19, 3: p. 106;
II, 3, 38, 3: p. 25, nota 119;
II, 4, 41, 4-5: p. 58, nota 272; pp. 102, 107;
II, 7, 60, 5: p. 25, nota 119;
II, 8, 71, 3 e 5: p. 81;
II, 10, 84: pp. 100, 105;
II, 10, 84, 4-85, 1: pp. 58, 102;
II, 11, 116, 2: p. 27, nota 131;
II, 12, 128, 1-2 e 129, 1: p. 81, nota 399;
III, 3, 23, 1: p. 27, nota 131;
III, 6, 1, 1: p. 25, nota 119;
III, 6, 36, 1: p. 25, nota 119;
III, 7, 1, 1: p. 25, nota 119;
III, 7, 41, 2: p. 81, nota 400;
III, 8, 41, 3: p. 25, nota 119;
III, 11, 55, 1: p. 106;
III, 11, 55, 2: p. 81, nota 401;
III, 11, 73, 5: p. 106;
III, 12, 1, 3: p. 25, nota 119;

Protrepticus

I, 5, 3-4: p. 59, nota 274;
I, 8, 1-3: p. 106;
II, 1, 4: p. 57, nota 265;
II, 12: p. 80;
II, 18, 1: p. 80, nota 394;
II, 26, 1: p. 85, nota 427;
II, 27, 5: p. 65, nota 296;
II, 27, 5-28, 2: p. 72;
II, 31, 2: p. 28, nota 141;
II, 38, 4: p. 27, nota 131;
III, 42, 7: p. 27, nota 131;
IV, 46, 2: p. 27, nota 131;
IV, 48, 5: p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
IV, 48, 6: p. 65, nota 296; p. 66, nota 302;
IV, 49, 1: p. 27, nota 131;
IV, 51, 1: p. 27, nota 131;
V, 56, 4: p. 27, nota 131;
V, 64, 3-5: p. 81, nota 398;
V, 64, 4: p. 81, nota 396;
V, 65, 1-3: p. 27, nota 131;
VI, 70, 1: p. 26, nota 123; p. 100;
IX, 87, 2: p. 107;
X, 104, 2, 1-9: pp. 56, 103;
XII, 120, 1, 1-2, 1: p. 56;
XII, 122, 4: p. 25, nota 119;

Quis dives salvetur?

5, 2: pp. 102;
14, 1: p. 87;
42, 16: p. 30, nota 154;

Stromata

I, 1, 11, 1-2: p. 5, nota 16; p. 89, nota 445;
I, 2, 21, 3: p. 106;
I, 3, 24, 2: p. 67, nota 314;
I, 4, 25, 4: p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
I, 5, 28, 1-3: p. 9, nota 38;
I, 5, 30, 3-4: p. 75, nota 343;
I, 5, 31, 1-6: p. 76;
I, 5, 31, 4-5: p. 77, nota 361;
I, 5, 31, 6: p. 77, nota 368; p. 78, nota 370;
I, 6, 33, 1: p. 92, nota 458; p. 103;

- I, 7, 37, 6: p. 11;
I, 9, 43, 1: p. 9, nota 39;
I, 9, 44, 3: p. 73, nota 336;
I, 9, 96, 3: p. 65, nota 296;
I, 10, 47, 4: p. 73, nota 336;
I, 14, 65, 4: p. 27, nota 131;
I, 15, 66, 1-2: p. 26, nota 126;
I, 15, 66, 1-3: p. 100;
I, 15, 66, 3: p. 26, nota 127;
I, 15, 68, 1: p. 27, nota 131;
I, 15, 69, 6: p. 27, nota 131;
I, 15, 71, 1-4: p. 27, nota 131;
I, 15, 73, 1: p. 19, nota 81; p. 28; p. 30, nota 156; p. 101;
I, 16, 74-80: p. 27, nota 128;
I, 16, 75, 4: p. 30, nota 155;
I, 16, 76, 7-10: p. 27, nota 131;
I, 16, 79, 3: p. 27 (nota 129);
I, 18, 88, 4: p. 106;
I, 19, 94, 4: p. 74;
I, 19, 96, 3: p. 73, nota 336;
I, 20, 98, 1: p. 72, nota 332;
I, 20, 99, 3: p. 89;
I, 21, 42, 2-3: p. 100;
I, 21, 43, 1: p. 108;
I, 21, 103, 5: p. 27, nota 131;
I, 21, 105, 1: p. 27, nota 131;
I, 21, 106, 1: p. 81, nota 397;
I, 21, 106, 6: p. 66, nota 303;
I, 21, 108, 1: p. 83, nota 417;
I, 21, 121, 2: p. 73, nota 336;
I, 21, 122, 1: p. 27, nota 131;
I, 21, 123, 5: p. 106;
I, 21, 127, 2: p. 27, nota 131;
I, 21, 128, 2: p. 27, nota 131;
I, 21, 137, 1: p. 27, nota 131;
I, 21, 140, 5-6: p. 27, nota 131;
I, 21, 142, 1: p. 22, nota 101;
I, 21, 142, 2-3: pp. 21-22; p. 22, nota 105;
I, 21, 142, 2-4: p. 101;
I, 21, 142, 4: pp. 24, 100;
I, 21, 143, 1: p. 50, nota 245; p. 101;
I, 21, 143, 2-5: p. 54; p. 56, nota 263; p. 103;
I, 21, 143, 6-7: p. 18, nota 78; p. 100;
I, 21, 144, 1-4: p. 27, nota 131;
I, 22, 148-149: p. 22;
I, 22, 149, 3: p. 27, nota 131;
I, 22, 150, 2: p. 27, nota 131;
I, 23, 152, 3: p. 79, nota 386;
I, 23, 153, 4: p. 27, nota 130;
I, 24, 158, 4: p. 27, nota 131;
I, 24, 162, 2-3: p. 27, nota 131;
I, 24, 164, 3: p. 83, nota 411;
I, 25, 165, 3: p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
I, 28, 177, 1: p. 39, nota 208;
I, 28, 179, 3: p. 106;
I, 29, 180, 3: pp. 26, 100, 103;
I, 29, 182, 3: p. 85, nota 431;
II, 2, 8, 4-9: p. 170;
II, 2, 8, 4-9, 3: pp. 36, 101, 105, 107;
II, 2, 9, 5: p. 40, nota 210; p. 105;
II, 2, 51, 4: p. 76, nota 357;
II, 4, 13, 2-3: pp. 40, 105, 108;
II, 4, 13, 4: pp. 41;
II, 4, 14, 3-15, 1: p. 101-102;
II, 4, 15, 5: p. 37;
II, 4, 15, 5-16, 1: p. 40, nota 211; p. 108;
II, 4, 16, 3: pp. 41, 105;
II, 4, 17, 1-2: pp. 41, 102;
II, 4, 18, 3: p. 25, nota 119; p. 87, nota 443;
II, 6, 25, 3: p. 106;
II, 6, 27, 4-28, 2: p. 108;
II, 6, 28, 1-2: p. 105;
II, 6, 28, 4: p. 106;
II, 6, 29, 3: p. 27, nota 131;
II, 8, 88, 2-3: p. 25, nota 119;
II, 11, 50, 1: pp. 38, 99, 104, 106;
II, 11, 52, 5: p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
II, 12, 55, 1: p. 108;
II, 17, 76, 1: p. 84, nota 420;
II, 18, 79, 5: p. 81, nota 402;
II, 18, 93, 2: p. 27, nota 131;
II, 20, 105, 2: p. 86, nota 437;
II, 22, 131, 4: p. 66, nota 306;
II, 22, 134, 3: p. 27, nota 131;
II, 22, 136, 4: p. 73, nota 336;
III, 3, 16, 3-4: p. 86, nota 436;
III, 4, 27, 2: p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
III, 4, 39, 1: p. 27, nota 131;
III, 4, 39, 2: p. 66, nota 298; pp. 100, 106;
III, 9, 65, 1: p. 70, nota 390;
III, 11, 75, 3: p. 27, nota 131;
III, 11, 76, 1: p. 27, nota 131;
III, 12, 81, 6-82, 1: p. 66, nota 299;
III, 18, 106, 4: p. 27, nota 131;
IV, 3, 9, 1: p. 27, nota 131;
IV, 8, 58, 3: p. 27, nota 131;
IV, 9, 72, 4: p. 25, nota 119;
IV, 11, 79, 3: p. 25, nota 119;
IV, 12, 78, 3: p. 65, nota 296;

- IV, 12, 81, 3: p. 25, nota 119;
IV, 14, 96, 2: p. 65, nota 296; p. 72, nota 332;
IV, 21, 132, 3: p. 20, nota 91;
IV, 22, 140, 1: p. 67, nota 308;
IV, 22, 143, 2-3: pp. 40, 84; p. 92, nota 456; p. 102;
IV, 22, 145, 1: p. 27, nota 131; p. 65, nota 296; p. 73, nota 336;
IV, 23, 151, 3: p. 85, nota 428;
IV, 25, 161, 2: p. 78, nota 372;
IV, 25, 161, 3: p. 79, note 382 e 384;
IV, 25, 162, 1: p. 72, nota 332;
IV, 26, 169, 1-3: p. 67;
V, 1, 8, 4: p. 27, nota 131;
V, 1, 8, 5-7: p. 75, nota 347;
V, 4, 19, 3: p. 28, nota 135;
V, 4, 19, 3-4: p. 42, nota 219; p. 99;
V, 4, 19, 3-4 e 20, 1-2: pp. 43, 99;
V, 4, 20, 1-5: p. 99;
V, 4, 20, 3-5: p. 61, nota 276; p. 93, nota 462; pp. 101, 107;
V, 4, 21, 4: p. 43, nota 222; pp. 99, 103, 107;
V, 4, 24, 1-2: p. 31, nota 165;
V, 4, 24, 1-3: p. 44, nota 225;
V, 4, 25, 1-2: p. 42, nota 220; p. 105;
V, 4, 26, 5: p. 27, nota 131;
V, 5, 31, 5: p. 43, nota 221; p. 99;
V, 6, 35, 1: p. 106;
V, 6, 36, 2: p. 83, nota 418;
V, 6, 36, 3: p. 86;
V, 6, 37, 1: p. 83, nota 416;
V, 6, 38, 1: p. 106;
V, 7, 41, 4-42, 1: p. 63, nota 287; p. 107;
V, 8, 44, 1: p. 29, nota 146;
V, 8, 45, 1-2: p. 29, nota 144; p. 101;
V, 8, 45, 1-3: p. 29;
V, 8, 45, 2: p. 29, nota 150; p. 30, nota 157; p. 31, nota 161;
V, 8, 45, 3: pp. 69, 107;
V, 8, 45, 4: p. 69, nota 322;
V, 8, 46, 1: pp. 44, 99;
V, 8, 46, 2: p. 69, nota 323;
V, 8, 46, 3-48: p. 32;
V, 8, 46, 6: p. 33, nota 177;
V, 8, 47, 2: p. 33, nota 175;
V, 8, 47, 6: p. 34, nota 184; pp. 35, 99;
V, 8, 48, 2-3: p. 34, nota 186;
V, 8, 48, 4-6: p. 32, nota 168;
V, 8, 48, 7-9: p. 35, nota 193;
V, 8, 48, 9: p. 33, nota 171;
V, 8, 49, 1-2: p. 34, nota 178;
V, 8, 50, 1-2: p. 43, nota 224; p. 99;
V, 8, 55, 4: p. 27, nota 131;
V, 9, 58, 3-5: pp. 47, 99, 102;
V, 9, 58, 6: p. 44, nota 225; p. 103;
V, 11, 74, 4: p. 24, nota 116; p. 100;
V, 12, 79, 3: p. 72, nota 332;
V, 12, 80, 1: p. 27, nota 131;
V, 12, 81, 5-82, 4: pp. 99, 103;
V, 12, 82, 4: p. 17;
V, 14, 98, 4-5: p. 25, nota 119;
V, 14, 133, 4-6: p. 16;
VI, 3, 28, 3: p. 106;
VI, 3, 29, 5: p. 27, nota 131;
VI, 3, 30, 4: p. 106;
VI, 3, 31, 4: p. 27, nota 131;
VI, 3, 33, 4: p. 27, nota 131;
VI, 3, 33, 5: pp. 53, 105;
VI, 3, 34, 3: p. 106;
VI, 4, 35, 1: p. 25, nota 119; p. 26, nota 124; p. 100;
VI, 5, 41, 7: p. 25, nota 119;
VI, 7, 57, 4-5: pp. 52, 99, 100, 104, 105, 106, 108;
VI, 8, 70, 4: p. 106;
VI, 10, 82, 3: p. 69, nota 324; pp. 70, 92;
VI, 11: p. 12, nota 51;
VI, 11, 84, 3-4: p. 106;
VI, 11, 87, 2: p. 106;
VI, 11, 90, 4: p. 87;
VI, 11, 90, 4-6: p. 40, nota 209;
VI, 11, 91, 1-2: p. 12, nota 52;
VI, 14, 110, 3: p. 25, nota 119;
VI, 15, 115, 2: p. 25, nota 119;
VI, 15, 115, 5-6: pp. 46, 102;
VI, 15, 121, 2: p. 103;
VI, 15, 121, 4: p. 69, nota 319;
VI, 15, 124, 2: p. 27, nota 131;
VI, 15, 129, 1: p. 18 (epigrafe); p. 22, nota 96; p. 23, nota 108; p. 94;
VI, 15, 129, 1-4: p. 44, nota 226; p. 106;
VI, 15, 129, 2-4: p. 23, nota 109;
VI, 15, 131, 2-3: p. 107;
VI, 16, 138, 2: p. 30, nota 154;
VI, 17, 149, 5: p. 25, nota 119;
VI, 17, 150, 1: p. 37, nota 198;
VI, 17, 150, 4-7: p. 17, nota 73;
VI, 17, 151, 2: p. 25; p. 26, nota 125, pp. 92, 100;
VI, 17, 151, 2-4: pp. 39, 69, 100, 103, 104, 105, 106;

VI, 17, 151, 4: pp. 55, 69; p. 69, nota 324;
VI, 18, 164, 2: p. 80, nota 392;
VII, 1, 1, 1-3: p. 25, nota 119;
VII, 1, 4, 2: p. 39, nota 207; p. 105;
VII, 2, 6, 5: p. 106;
VII, 3, 20, 8: p. 82, nota 409;
VII, 4, 24, 1: p. 106;
VII, 5, 28, 1: p. 24, nota 116; p. 100;
VII, 6, 32, 1-4: pp. 52, 100, 106;
VII, 6, 33, 3: p. 86, nota 439;
VII, 7, 36, 5-37, 1-4: pp. 51, 99, 100-101,
101, 104, 108;
VII, 7, 43, 4: p. 52, nota 250; p. 104;
VII, 9, 54, 2-3: p. 25, nota 119;
VII, 11, 65, 5: p. 25, nota 119;
VII, 12, 78, 7: p. 38, nota 202;
VII, 16, 96, 1-4: p. 45, nota 231; pp. 105,
106;
VII, 16, 96, 2-4: p. 69, nota 324;
VII, 18, 111, 1-3: p. 8, nota 36;
VIII, 2, 4, 3: p. 84, nota 424;
VIII, 3, 6, 4-6: p. 103;
VIII, 3, 8, 2: p. 100;
VIII, 3, 8, 2-5: p. 103;
VIII, 4, 13, 1: p. 92, nota 458; p. 103;
VIII, 6, 17, 1: p. 73, nota 336;
VIII, 6, 17, 1-4: p. 65, nota 296;
VIII, 8, 23, 1: pp. 49, 105;
VIII, 8, 23, 2-4: p. 50, nota 243;
VIII, 8, 23, 3: p. 50;
VIII, 8, 23, 5-24, 1: pp. 64-65, 102, 108;
VIII, 8, 24, 2: p. 65, nota 296;
VIII, 8, 24, 2-3: pp. 71, 103, 108;
VIII, 8, 24, 3-4: pp. 72, 102;
VIII, 8, 24, 4-5: pp. 72, 102;
VIII, 8, 24, 5-6: p. 73;
VIII, 8, 24, 5-7: p. 105;
VIII, 8, 24, 7: p. 67;
VIII, 8, 24, 7-9: p. 104;
VIII, 9, 26, 4: pp. 100, 103;
VIII, 9, 26, 4-5: p. 64, nota 293; p. 66, nota
300; p. 106;
VIII, 9, 32, 2: p. 108;
VIII, 16, 17, 2: p. 65, nota 296;

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano N. (2002), *Dizionario di filosofia*, Milano, TEA - I Dizionari - UTET.
- Adrados, F. R. (1980-), *Diccionario griego-español*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto de filología.
- Alexandre, M. (1967), *Philon d'Alexandrie, de congressu eruditionis gratia*, Paris, Cerf.
- Alfonsi, L. (1953), *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente*, in "VChr", 7, 129-142.
- Allen, T.W. (1931), *Homerus, Ilias*, Oxford, Clarendon Press.
- Allen, W. S. (1948), *Ancient ideas on the origin and development of language*, in "TPhS", 36-60, Oxford-London, Nutt-Berry.
- Allen, W. S. (1981), *The Greek contribution to the History of Phonetics*, in Asher-Henderson (1981):115.122.
- Amyot, J. (1992), *Plutarque, Trois traités pour les animaux, précédé de La raison du plus fort*, par E. de Fontanay, Paris, P.O.L. éditeur.
- Armstrong, A. H. (1981), *Greek philosophy and Christianity*, in Finley (1981): 347-376.
- Arnaldez, R.- Mondésert, C. - Pouilloux, J. et Savinel, P. (1967), *Philon d'Alexandrie, De vita Mosis*, Paris, Cerf.
- Arnaldez, R. (1972), *Philon d'Alexandrie, De posteritate Caini*, Paris, Cerf.
- Asher, R.E. - Henderson, E.J.A. (1981), *Towards a History of Phonetics*, Edinburgh, University Press.
- Auroux, S. (1989), *Histoire des idées linguistiques. Tome I. La naissance des métalangages en Orient et en Occident*. Sous la direction de Sylvain Auroux (Philosophie et langage), Liège/Bruxelles, Mardaga.
- Ax, W. (1986), *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bailly, A. (1950), *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, Paris, Hachette.
- Baratin, M. - Desbordes, F. (1981), *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Paris, Klincksieck.
- Baratin, M. (1982), *L'identité de la pensée et de la parole dans l'ancien stoïcisme. Signification et référence dans l'antiquité et au moyen âge*, in "Langages", 65, pp. 9-21.
- Bardy, G. (1926), *Clément d'Alexandrie*, Paris, Lecoffre-Gabalda.
- Bardy, G. (1952-58), *Eusebio di Cesarea, Historia ecclesiastica*, Paris, Cerf.
- Beccaria, G.L. (2003), *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica* (diretta da), Torino, Einaudi.
- Bechtel, F. (1964), *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Hildesheim, Olms.
- Bekker I. (1831), *Aristotelis Problemata*, Berlin, Reimer.
- Belardi, W., *L'impositio nominum e problemi connessi nella "Genesi", nei presocratici e in Platone*, in corso di stampa.
- Belardi, W. (1970), *L'opposizione privativa. Appendice: le occlusive del coreano*, "Quaderni della Sezione Linguistica degli Annali", Napoli, Istituto Universitario Orientale di Napoli.
- Belardi, W. (1972), *Problemi di cultura linguistica nella Grecia antica*, Roma, Kappa.
- Belardi, W. (1974), *Platone e Aristotele e la dottrina sulle lettere e la sillaba*, Roma, Aziende Tipografiche eredi Bardi.
- Belardi, W. (1975), *Contributi per una esegesi della teoria aristotelica del linguaggio*, Napoli, "Rivista di studi crociani", a. XII, fasc. IV, ott.-dic.
- Belardi, W. (1975), *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Roma, Kappa.

- Belardi, W. (1976), *Superstitio*, Biblioteca di Ricerche Linguistiche e filologiche, Istituto di Glottologia, Università di Roma "La Sapienza", Roma.
- Belardi, W. (1979), *Ptoxis e onoma aoriston*, in "Ricerche linguistiche" VI, pp. 12-21, Rieti.
- Belardi, W. (1985), *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma, edizioni dell'Ateneo.
- Belardi, W. (1990), *Tra biologia e linguaggio (prospettive aristoteliche e moderne)*, in *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Roma, Bonacci editore, pp. 77-91.
- Belardi, W. (1990-91), *Il De inaequabilitate sermonis di Crisippo*, in *Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, s. 9, v. 1, pp. 5-14.
- Belardi, W. (1990-91), *Il fondamento etimologico di Trifone*, in *Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, s. 9, v. 1, pp. 91-97.
- Belardi, W. (1990-91), *Il significato tecnico di prâgma e l'intuizione della proposizione linguistica come forma determinata vuota* in *Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, s. 9, v. 1, pp. 99-109.
- Belardi, W. (2001), *Dalla confusione postbabelica alla comparativistica moderna una e plurima*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- Berkowitz, L. - Squitier K.A. (1990), *Thesaurus linguae graecae. Canon of Greek authors and works*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Berrettoni, P. (1994), *Ricostruzione di un argomento stoico perduto*, in *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, Tomo II, Roma, Il Calamo, pp. 919-932.
- Bianco, M.G. (1971), *Clemente Alessandrino, Il Protrettico, Il Pedagogo*, Torino, UTET.
- Bianco, M.G. (1999), *Clemente Alessandrino, Quale ricco si salverà?*, Roma, Città Nuova.
- Bigg, Ch. (1913), *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, Clarendon Press.
- Blank, D.L. (1982), *Ancient philosophy and Grammar: the Syntax of Apollonius Dyscolus*, Chico, California, Scholars Press.
- Boisacq, É. (1938), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg, Winter - Paris, Klincksieck.
- Bonitz, H. (1955), *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Bonnard, A. (1968), *Archiloque, Fragments*, texte établi par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres.
- Borret, M. (1967), *Origène. Contre Celse*, Paris, Cerf.
- Borst, A. (1957-1960), *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, Hiersemann.
- Bouillet, M.N. (1828), *Dictionnaire classique des noms propres de l'antiquité sacrée et profane*, Paris-Bruxelles, Belin-Mandar et devaux.
- Boulenger, F. (1952), *Basilius Magnus, Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris, Les Belles Lettres.
- Brenton, L.L. (1990), *The Septuagint with Apocripha: Greek and English*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House.
- Brown, F. - Driver, S. Rolles - Briggs, Ch. A. (1906), *Hebrew and English lexicon*, Peabody (Massachussets), Hendrickson Publishers.
- Buonaiuti, E. (1905), *Clemente Alessandrino e la cultura classica*, in "Rivista storico-cristiana delle scienze teologiche", 1, Roma, pp. 393-412.
- Burnet, J. (1900), *Platonis opera*, Oxford, Clarendon Press.

- Bury, R.G. (1975), *Plato. Timaeus et alia*, Cambridge (Mass.), Harvard University.
- Busse, A. (1897), *In Aristotelis librum de interpretatione commentarius*, Berlin, Reimer.
- Butterworth, G.W. (1960), *Clement of Alexandria, The exhortation to the Greeks, The rich man's salvation*, with an English translation, London, W. Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Buttmann, A. (1877), *Des Apollonios Dyskolos vier Bücher über die Syntax, übersetzt und erläutert*, Berlin, Dümmler.
- Callanan, C.K. (1987), *Die Sprachbeschreibung bei Aristophanes von Byzanz*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Camelot, P.T. (1945), *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Vrin.
- Campbell, L. (1883), *Plato. Teaethetus*, Oxford, Clarendon Press.
- Canivet, P. (1958), *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques (Graecorum affectionum curatio)*, Paris, Cerf.
- Capparelli, V. (1941), *La sapienza di Pitagora*, Padova, Cedam.
- Cardona, G.R. (1982), *La scrittura: funzioni e ideologie*, Brescia, Grafo.
- Cardona, G.R. (1987), *Storia universale della scrittura*, Milano, Mondadori.
- Catalfamo, G. (1951), *Clemente Alessandrino*, Brescia, La Scuola.
- Cataudella, Q. (1940), *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Torino, Società Editrice Internazionale.
- Chambry, E. (1947), *Plato. Respublica*, avec une introduction par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- Ciancaglini, C. (1993), *Aria e vuoto nella speculazione greca antica fino al V secolo*, in "Ethnos lingua e cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona", Roma, Il Calamo, pp. 73-101.
- Cipriano, B.R. (1923), *I tragici greci e Clemente Alessandrino*, Catania, Società Tipografica Editrice Siciliana.
- Cognat, E.J. (1859), *Clément d'Alexandrie: sa doctrine et sa polemique*, Paris, E. Dentu.
- Consani, C. (1991), *Διάλεκτος. Contributo alla storia del concetto di "dialetto"*, Pisa, Giardini editori e stampatori.
- Cordaveux, V. (1892), *Clément d'Alexandrie*, in "Revue de l'histoire des religions", Paris, XXV, pp. 287-321.
- Coulie, B. (1996), *La lemmatisation des textes grecs et byzantins: une approche particulière de la langue et des auteurs*, in "Byzantion", 66, pp. 35-54.
- Croiset, A. (1923), *Plato. Ménon*, Paris, Les Belles Lettres.
- Crouzel, H. (1969), *Gregorius Thaumaturgus, Remerciement à Origène: suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire*, Paris, Cerf.
- Daniélou, J. (1961), *Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie*, in "Studia patristica", 4, pp. 50 e ss.
- d'Avino, R. (1965), *Parmenide e il linguaggio (B 8, 53-54)*, in "Helikon (Rivista di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina)", a. V, 2-4, pp. 296-317, Roma.
- d'Avino, R. (1988), *Un proemio esemplare: Aristotele, peri hermeneias, 16a 1-16*, in "SSL", XXVIII, Giardini editori e stampatori in Pisa, pp. 127-146.
- de Boer, W. (1937), *Galenus de animiciuslibet peccatorum dignotione et curatione*, Leipzig, Teubner.
- de Faye, E. (1898), *Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, E. Leroux.

- de Lacy, P. (1978), *Galen. On the doctrines of Hippocrates and Plato*, Berlin, Akademie-Verlag.
- de Lagarde, P. (1959), *Hieronimi Presbyteri Opera. Pars II. Opera exegetica. Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Commentarioli in Psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, Turnholt, Brepols.
- Deiber, A. (1904), *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale.
- Del Pra, M. (1975), *Storia della filosofia. Volume 4. La filosofia ellenistica e la Patristica cristiana. Dal III secolo a.C. al V secolo d.C.* (a cura di), Milano, Vallardi, Società Editrice Libraria.
- Della Corte, F. (1942), *Recensione al Protreptico ai greci a cura di Quintino Cataudella*, in "Rivista di filologia e d'istruzione classica", Nuova Serie XX, pp. 139-143.
- Descourtieux, P. (1999), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI*, Paris, Cerf.
- Dessi, A. (1982), *Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni*, in "Athenaeum", LX, pp. 402-435.
- Detienne, M. (1997), *Sapere e scrittura in Grecia* (a cura di), Roma, Laterza.
- Detschew, D. (1928), *Bedy, makedonische Gott*, in "Glotta", 16, pp. 280-285.
- Dheilly, J. (1964), *Dictionnaire biblique*, Tournai, Desclée & Co.
- Di Berardino, A. (1983), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (diretto da), Casale Monferrato, Marietti.
- Diels, H. (1879), *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer.
- Diels, H. (1882-1895), *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, Berlin, Reimer.
- Diels, H. - Kranz, W. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidemann.
- Diès, A. (1985), *Platon. Oeuvres complètes. Tome VIII. Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dietrich, F.E.C. (1844), *Abhandlungen fur semitische Wortforschung*, Leipzig, Vogel.
- Diringer, D. (1969), *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze, Giunti.
- Dodds, E.R. (1959), *The Greek and the irrational*, Berkeley, University of California.
- Drioton, E. (1943), *Tà prōta stoixείa*, in "Annales du Service des Antiquités de l'Égypte", 42, pp. 169-176.
- Drossaart Lulofs, H.J. (1947), *De insomniis et de divinatione per somnum*, Leiden, Brill.
- Drossaart Lulofs, H.J. (1965), *Aristotelis De generatione animalium*, Oxford, Clarendon Press.
- Ensslin, S. (1954), *A Gentleman among the Fathers*, in "Harvard Theological Review", 47, pp. 213-241.
- Finley, M.I. (1981), *The legacy of Greece. A new appraisal*, Oxford, Clarendon Press.
- Fohlen, G. (1931), *Ciceronis Tusculanae disputationes*, texte traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres.
- Fowler, H.N. (1914), *Platon, Works*, with an introduction by W.R.L. Lamb, London, Heinemann - New York, The Macmillan & co.
- Freppel, Ch.E. (1865), *Clément d'Alexandrie: cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1864-1865*, Paris, Bray.
- Freppel, Ch.E. (1891), *Clément d'Alexandrie*, Paris, Bray.
- Friedrich, G. (1977-1978), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans Publishing Company.
- Frisk, H. (1960-1970), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter.
- Froidefond, C. (1988), *Plutarque, Oeuvres morales. Tome V. Isis et Osiris*, Paris, Les Belles Lettres.

- Früchtel, L. (1960), *Clemens Alexandrinus, Stromata I-VI*, nuova edizione a cura di L. Früchtel ("Die griechischen christlichen Schriftsteller", 52), Berlin, Akademie-Verlag.
- Früchtel, L. (1973), *Neue Zeugnisse zu Clemens*, in "ZNW", 36, pp. 81-90.
- Funk, F.X. (1901), *Les Constitutions Apolostiques, Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, Tubingen, Laupp.
- Gainsford, T. s.t.p. (1967), *Etymologicon Magnum*, Amsterdam, Hakkert.
- Gambarara D. (1978), *Ideologia, filosofia e linguistica: atti del convegno internazionale di studi*, Rende (CS), 15-17 settembre 1978, a cura di Gambarara e D'Atri.
- Gatti, P. (1931), *Filosofia del linguaggio. Saggio sull'origine essenza e sviluppo della lingua*, Milano, Dante Alighieri.
- Gérolde, T. (1931), *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris, Alcan.
- Ginzberg, L. (1909-1938), *The Legends of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.
- Girardi, M. (1998), *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi, ermeneutica, prassi*, Bari, Edipuglia.
- Gorez, J. (1963), *Philon d'Alexandrie, De Cherubim*, Paris, Cerf.
- Gorez, J. (1966), *Philon d'Alexandrie, De Abrahamo*, Paris, Cerf.
- Gosling, J.C.B. (1975), *Plato. Philebus*, Oxford, Clarendon Press.
- Graf, F. (1994), *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Gusmani, R. (1992), ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ e ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΣ in Aristotele, in "AGI", 67, pp. 17-37.
- Gusmani, R. (1994), *La terminologia linguistica di Agostino*, in *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, Tomo II, Roma, Il Calamo, pp. 971-985.
- Haelewyck, J.-C. (1978), *Abraham dans l'histoire et la tradition*, Louvain-la-Neuve, UCL.
- Hani, J. (1976), *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Harvey, W.W. (1857), *Irenaeus, Adversus haereses*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Henry, P. et Schwyzer, H.-R. (1977), *Plotini opera*, Oxford, Clarendon Press.
- Henry, R. (1959-1977), *Fozio, Bibliotheca*, Paris, Les Belles Lettres.
- Hercher, R. (1864), *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta*, Leipzig, Teubner.
- Hilgard-Lentz-Schneider-Uhlig, *Corpus grammaticorum graecorum*, 5 voll., Leipzig 1867-1910.
- Hoffmann, M. (1897-98), *Die Griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen dargestellt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Holl, K. (1915-1933), *Epiphanius, Panarion (=Adversus haereses)*, Leipzig, Hinrichs.
- Hubert, K. (1971), *Plutarchus, De sollertia animalium (Moralia)*, Leipzig, Teubner.
- Hunger, H. (1953), *Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Wien, Verlag Brüder Hollinek.
- ICr = Guarducci, M. (1935-50), *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friederici Halbherr collectae*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, Libreria.
- Isnardi Parente, M. (1977), *Epicuro, Opere*, Torino, UTET.
- Isnardi Parente, M. (1989), *Stoici antichi*, Torino, UTET.
- Jackson, D. (1988), *La scrittura nei secoli*, Firenze, Cardini, Centro Internazionale del Libro.
- Kahn, J.C. (1963), *Philon d'Alexandrie, De confusione linguarum*, Paris, Cerf.

- Kalbfleisch, K. (1907), *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*, Berlin, Reimer.
- Kalléris, J.N. (1954), *Les anciens Macédoniens, étude linguistique et historique*, Athènes, Collection de l'Institut français d'Athènes (81).
- Kirk, G.S. - Raven, J.E. - Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers. Second edition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Klein, U. (1937), *Iamblichi de vita pythagorica liber*, Leipzig, Teubner.
- Koehler, L. - Baumgartner, W. (1967-1990), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, Brill.
- Kollesch, J. (1964), *Galeni de instrumento odoratus*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Kretschmer, P. (1896), *Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kühn, K.G. (1821), *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig, Knobloch.
- Lampe, G.W.H. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford - New York, Clarendon.
- Lanza, D. (2000), *Aristotele. Poetica*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Latte, K. (1953), *Hesychii Alexandrini lexicon (A-O)*, Copenhagen, Munksgaard.
- Lausberg, H. (1969), *Elementi di retorica*, Bologna, Il Mulino.
- Lausberg, H. (1975-1980), *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*, version española de José Pérez Riesco, Madrid, Gredos.
- Lazzati, G. (1938), *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, Vita e Pensiero.
- Lazzati, G. (1939), *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano, Vita e Pensiero.
- Legrand, P.E. (1932-1954), *Hérodote. Histoires*, Paris, Les Belles Lettres.
- Leischer, H.L.F. (1866), *Berichte über Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesell. d. Wiss*, ristampato in *Kleine Schriften*, a cura di B. von Forssman, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, vol. I.
- Lepschy, G. (1990-1994), *Storia della linguistica*, Bologna, Il Mulino.
- Lewy, H. (1895), *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin, Gaertners.
- Liddell, H.G. and Scott, R. (1968), *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Lilla, S. (1971), *Clemens Alexandrinus. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press.
- Lilla, S. (1982-1992), *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in "Helikon (Rivista di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina)", XXII, XXVII (1982-1987), pp. 211-279 (I parte); XXVIII (1988), pp. 203-280 (I parte - continuazione); XXIX-XXX (1989-1990), pp. 97-186 (I parte - continuazione); XXXI-XXXII (1991-1992), pp. 3-72 (I parte - continuazione e fine).
- Loi, V. (1975), *Novaziano, De trinitate*, Torino, Società Editrice Internazionale.
- Long, A.A. (1989), *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei e scettici*, Bologna, Il Mulino.
- Long, H.S. (1964), *Diogenes Laertii, Vitae philosophorum*, Oxford, Clarendon Press.
- Longo, P. (1954), *Orazio, Le Satire e le Epistole*, Roma, Signorelli.
- Louis, P. (1956), *Aristotelis De partibus animalium*, Paris, Les Belles Lettres.
- Louis, P. (1964-1969), *Aristotelis Historia animalium*, Paris, Les Belles Lettres.
- Mac Gready, A.G. (1968), *Egyptian words in the Greek vocabulary*, in "Glotta", 46, pp. 247-254.
- Mac Keon, R. (1945-46), *Aristotle's Conception of language and The Arts of Language*, in "CPh", 41, pp. 193-206.
- Mac Keon, R. (1947-48), *Aristotle's Conception of language and The Arts of Language*, in "CPh", 42, pp. 21-50.
- Malkiel, Y. (1988), *Prospettive della ricerca etimologica*, Napoli, Liguori.

- Marcovich, M. (1995), *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Supplements to *Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum*, vol. XXXIV, Leiden, Brill, - New York, Köln.
- Marrou, H.-I. (1948), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le monde grec*, Paris, Seuil.
- Marrou, H.-I. - Harl, M. - Mondésert, C. e Matray, C. (1960-1970), *Clementis Alexandrini Paedagogus*, Paris, Cerf.
- Martin, J. (1998), *Arati, Phaenomena*, Paris, Les Belles Lettres.
- Martino, P. (1997), *Etimologia popolare ed etnoscienza. Il parlante come onomaturgo* (Prolusione all'Anno Accademico 1997-98), Roma, "Annuario della Lumsa", Libera Università Maria SS. Assunta, pp. 219-248.
- Martino, P. (1998), *Abracadabra*, Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche dell'Università di Roma "La Sapienza", Roma, Il Calamo.
- Masson, O. (1987), *Anthroponyme, dialectes et histoire*, in "*Verbum*", 10, pp. 253-265.
- Masson, O. (2000), *Onomastica Graeca selecta*, "École pratique des hautes études, Section de sciences historiques et philologiques", Genève, Droz.
- Matthews, P. (1990-1994), *La linguistica greco-latina*, in Lepschy (1990-1994), pp. 187-304.
- Mayer, M.L. (1960), *Gli imprestiti semitici in greco*, in "*RIL*", 94, pp. 311-351.
- Mayer, M.L. (1960a), *Ricerche sul problema dei rapporti tra lingue indoeuropee e lingue semitiche*, in "*Acme*", 13, pp. 77-100.
- Mazza, M. (1965), *Gnosticismo e sincretismo. Osservazioni in margine alla letteratura recente sulle origini gnostiche*, in "*Helikon*", V/2-4, pp. 570-587.
- Méhat, A. (1966), *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil.
- Melazzo, L. (2004), *Alle origini del termine διάλεκτος*, in "Dialetti, dialettismi, generi letterari e funzioni sociali. Atti del V Colloquio Internazionale di Linguistica Greca (Milano, 12-13 settembre 2002)" a cura di Giovanna Rocca, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, pp. 347-355.
- Mercer, S.A.B. (1961), *An Egyptian Grammar, with Chrestomathy and Glossary*, New York, Ungar.
- Mercier, Ch. (1979-84), *Philon d'Alexandrie, Quaestiones et solutiones in Genesim, e versione armeniaca*, Paris, Cerf.
- Méridien, L. (1989), *Platon. Oeuvres complètes. Tome V. Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Minio-Paluello, L. (1949), *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford, Clarendon Press.
- Momigliano, A. (1981), *Greek culture and the Jews*, in M. I. Finley (1981), pp. 325-347.
- Mondésert, C. (1949), *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Paris, Cerf.
- Mondésert, C. (1962), *Philon d'Alexandrie, Legum Allegoriae I-III*, Paris, Cerf.
- Morpurgo Davies, A. (1987), *The Greek notion of dialect*, in "*Verbum*", 10, pp. 7-28.
- Mortari, L. (1999), *La Bibbia dei LXX. I. Il Pentateuco*, Roma, Edizioni Dehoniane.
- Mortley, R. (1973), *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, Brill.
- Mortley, R. (1973a), *The theme of silence in Clemens*, in "*JThS*", N.S., 24, pp. 197-202.
- Mras, K. (1954-56), *Eusebio di Cesarea, Praeparatio evangelica*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Murray, G. (1902), *Euripides, Iphigenia Taurica*, Oxford, Clarendon Press.
- Murray, G. (1955), *Aeschyli tragoediae (Agamemnon)*, Oxford, Clarendon Press.
- Mutschmann, H. - Mau, J. (1914-1961), *Sexti Empirici opera*, Leipzig, Teubner.
- Nachstadt, W. (1935), *Plutarchus, Moralia*. Leipzig, Teubner.

- Nauck, A. (1886), *Porphyrrii philosophi platonici opuscula selecta (De abstinentia e Vita Pythagorae)*, Leipzig, Teubner.
- Pellegrino, M. (1947), *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma, AVE.
- Pellegrino, M. (1947a), *Studi sull'antica apologetica*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Pepin, J. (1958), *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, Paris, Edition Montaigne.
- Pepin, J. (1975), *Celso. La filosofia religiosa di Alessandria. Filone di Alessandria. Clemente di Alessandria*, in Del Pra (1975), pp. 263-282.
- Petrucchi, A. (1986), *La scrittura: ideologia e rappresentazione*, Torino, Einaudi.
- Pettine, E. (1977), *Plutarco, περί πολυπραγμοσύνης, La curiosità*, Salerno, Kibotion.
- Pini, G. (1985), *Clemente Alessandrino, Gli Stromati. Note di vere filosofia*, Torino, Edizioni Paoline.
- Pocetti, P. (1984), *Nomi di lingua e nomi di popolo nell'Italia antica fra etnografia, glossografia e retorica*, in "AIΩN", 6, pp. 137-160.
- Posener, G. (1970), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Hazan.
- Pouilloux, J. (1963), *Philon d'Alexandrie, De plantatione*, Paris, Cerf.
- Preisedanz, K. (1973-74), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart, Albert Henrichs.
- Quasten, J. (1930), *Musik und gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster in Westfalen, Aschendorff.
- Radice, R. (1989), *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero.
- Radt, S. (1977), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ricker Berry, G. (1976), *The interlinear literal translation of the Greek New Testament*, University of Chicago & Colgate University, Department of Semitic Languages, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House.
- Rigoni, M. A. - Zanco, E. (2001), *Orapollo. I geroglifici*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Rizzerio, L. (1986), *Considerazioni sulla nozione di "fede" in Clemente Alessandrino: un esempio di sintesi tra cultura classica e pensiero cristiano (Str. II, 8, 4 - 9, 7)*, in "Sandalion", Università degli Studi di Sassari, 8-9, pp. 147-179.
- Rizzerio, L. (1996), *Clemente di Alessandria e la "φυσιολογία veramente gnostica". Saggio sulle implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia "cristiane"*, Leuven, Peeters.
- Robins, R.H. (1992), *Storia della linguistica*, Bologna, Il Mulino.
- Rolfe, J.C. (1927-28), *Auli Gellii Noctes Atticae*, London, Heinemann.
- Ross, G.R.T. (1973), *Aristoteles. De sensu*, New York, Arno Press.
- Ross, W.D. (1949), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1953), *Aristoteles. Physica. De coelo. De generatione et corruptione*, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1956), *Aristotle's Metaphysics*, London, Dent.
- Ross, W.D. (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1961), *Aristotelis De anima*, Oxford, Clarendon Press.
- Rotta, P. (1909), *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, F.lli Bocca.
- Saffrey, H.D. (1954), *Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle*, in "REG", 67, pp. 512-517.
- Sandbach, F.H. (1930), *Ἐννοια and Πρόληψις in the Stoic theory of Knowledge*, in "CQ", 24, pp. 44-51.
- Sanesi, E. (1929), *Iustinus Martyr, Apologia*, Siena, Cantagalli.

- Scarpat, G. (1959), *Tertulliano. Adversus Praxean*, Torino, Loescher.
- Scheck, A. (1888-1889), *De fontibus Clementis Alexandrini*, Augustae Vindelicorum, Prog. Gymnasii Augustani ad S.ti Stephani.
- Schmidt, M. (1965), *Hesychius Alexandrinus, Lexicon (II-Ω)*, Amsterdam, Hakkert.
- Schneider, R. (1878), *Apollonii Dyscoli, Scripta minora (De pronomine or Peri Antonumias, De Adverbiis or Peri Epirrhematon, and De Coniunctionibus or Peri Sundesmon)*, in *Grammatici Graeci*, Leipzig, Teubner.
- Scholfield, A.F. (1949), *Aelianus. On the characteristics of animals*, London, Heinemann - Cambridge, Harvard University Press (Massachussets).
- Scippa, V. (1982), *La glossolalia nel Nuovo Testamento. ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale*, Napoli, "Biblioteca Teologica Napoletana", D'Auria.
- Sieveking, W. (1971), *Plutarchus, De Iside et Osiride e De Pythiae oraculis (Plutarchi Moralia), Quaestiones convivales*, Leipzig, Teubner.
- Simonetti, M. (1985), *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Istituto Patristico Agostiniano.
- Simonetti, M. - Prinzivalli, E. (1999), *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, Piemme.
- Spanneut, M. (1957), *Le stoïcisme des pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Thèse pour le doctorat en lettres présentée à la faculté des lettres de l'Université de Paris*, 2 éd. revue et augmentée, Paris, Seuil.
- Stagg - Hinson - Oates (1967), *Glossolalia, Tongue speaking in biblical, historical and psychological perspective*, Nashville and New York, Abingdon Press.
- Stählin, O. (1901), *Clemens Alexandrinus über die Septuaginta*, Progr. Nürnberg.
- Stählin, O. - Früchtel, L. - Treu, U. (1960-70), *Clementis Alexandrini Stromata - Quis dives salvetur*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Steinthal, H. (1890-1899), *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, Dümmler.
- Tagliavini, C. (1963), *Panorama di storia della linguistica*, Bologna, Patron.
- Terian, A. (1992), *Philon d'Alexandrie, Quaestiones et solutiones in Exodum, e versione armeniaca et fragmenta graeca*, Paris, Cerf.
- Tomascheck (1893), *Die Alten Thraker. Eine Ethnologische Untersuchung*, Wien, Sitzungs-Berichte der Akademie der Wissenschaften.
- Todisco, O. (1994), *Le creature e le parole: da Agostino a Bonaventura*, Roma, Anicia.
- Tollinton, R.B. (1914), *Clement of Alexandria. A study in a Christian Liberalism*, London, Williams & Norgate.
- Tovar, S. (1990), *Biografía de la lengua griega: sus 3000 años de continuidad*, Chile, Centro de estudios bizantinos.
- Treu, U. (1961), *Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien*, in "Studia patristica", 4, pp. 191-211.
- Treu, U. (1970), *Clemens Alexandrinus, Stromata VI-VIII*, ed. Otto Stählin, a cura di Ursula Treu ("Die griechischen christlichen Schriftsteller", 172), Berlin, Akademie-Verlag.
- Trombetti, A. (1905), *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologna, Librerie Treves di L. Beltrami.
- Uhlig, G. (1910), *Apollonii Dyscoli, De constructione libri quattor (Peri suntaxeos)*, in *Grammatici Graeci*, part II, vol. II, Leipzig, Teubner.
- Untersteiner, M. (1958), *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- Vahlen, J. (1967), *Ennius Quintus, Ennianae Poesis reliquiae*, Amsterdam, Hakkert.
- Vergote, J. (1939), *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne*, in "Mouséon", 52, pp. 199-221.

- Viscido, L. (1981), *Similitudini tratte dal mondo animale in Clemente Alessandrino*, in "VetChr", 18, pp. 383-392.
- Voicu, S.J. (1976), *Lingue orientali e Patristica greca. Sussidi bibliografici*, in "Augustinianum", 16, pp. 205-215.
- von Arnim, J. (1964), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner.
- von der Muehll, P. (1962), *Homerus, Odyssea*, Basel, Helbing & Lichtenhahn.
- Wachsmuth, C. - Hense, O. (1884-1912), *Ioannis Stobaei anthologium*, Berlin, Weidmann.
- Wackernagel, J. (1876), *De pathologiae veterum initiis. Dissertatio inauguralis*, Basel (rist. in *Kleine Schriften*, a cura di B. Forssmann, III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 1427-1486).
- Wendland (1892), *Philon d'Alexandrie, Quod deus sit immutabilis*, Berlin, Reimer.
- Westenberger, J. (1906), *Galenus qui fertur de qualitibus incorporeis libellus*, Marpurgi Cattorum, Elwert.
- Zanatta, M. (2000), *Aristotele. Le Categorie*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Zanatta, M. (2001), *Aristotele. Della interpretazione*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Zorell, F. (1968), *Lexicon hebraicum et aramaicum veteris testamenti*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum.

INDICE GENERALE

PREMESSA	2
CAPITOLO I. Vita, opere, formazione culturale	5
I. 1. <i>La vita</i>	5
I. 2. <i>Le opere</i>	7
I. 3. <i>La formazione culturale</i>	11
CAPITOLO II. La dottrina filosofico-teologica	15
II.1. <i>Λ'ανάβασις</i>	15
II.2. <i>Il λόγος</i>	16
CAPITOLO III. La dottrina linguistica	18
III.1. <i>L'origine, la natura del linguaggio e il suo rapporto con la magia</i>	18
III.2. <i>Il problema della diversità delle lingue</i>	21
III.2.1. <i>La nozione di διάλεκτος</i>	21
III.2.2. <i>L'articolazione linguistica della Grecia</i>	23
III.2.3. <i>La nozione di "barbaro"</i>	25
III.2.4. <i>Clemente conosce le lingue straniere che cita?</i>	27
III.2.5. <i>Clemente e i linguaggi speciali</i>	28
III.3. <i>La teoria della conoscenza</i>	36
III.3.1. <i>La πίστις</i>	36
III.3.2. <i>La πρόληψις e la κατάληψις</i>	41
III.3.3. <i>L'allegoria come βραχυλογία</i>	42
III.4. <i>L'articolazione del linguaggio</i>	49
III.4.1. <i>I suoni del linguaggio</i>	49
III.4.2. <i>La scrittura</i>	61
III.4.3. <i>La sintassi</i>	64
III.4.4. <i>La morfologia</i>	66
III.4.5. <i>La semantica</i>	69
III.4.6. <i>L'etimologia</i>	74
CAPITOLO IV. Conclusioni	89
CAPITOLO V. Indici	98
Indice dei termini di interesse linguistico	99
Indice degli autori antichi citati	109
Indice dei nomi	113
Indice dei passi di Clemente citati	115
BIBLIOGRAFIA	119
INDICE GENERALE	129