

MARIO MARITANO
Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym

CONFRONTO FRA FILOSOFIA PAGANA E CRISTIANESIMO NEI PRIMI DUE SECOLI D.C.

Dagli intellettuali del mondo antico greco-romano e dai Padri della Chiesa la filosofia era considerata come “amore per la sapienza” e come “ricerca della verità”. Da una parte si cercava di spiegare la realtà (dal punto di vista razionale) e dall’altra di adeguare la propria vita a valori considerati fondamentali (dal punto di vista pratico, etico).

Particolarmente per i Padri, la filosofia aveva la sua origine da Dio, portava a Dio e impregnava tutta l’esistenza cristiana. Fondamentale poi risulta essere la relazione tra la “Sapienza divina”, il Cristo, presentato come la “verità totale” e le filosofie umane, considerate “verità parziali”. Le filosofie antiche includevano anche la teologia, in quanto “indagine su Dio”, nei limiti del pensiero umano, riflettendo soprattutto sulla sua esistenza e possibilità di conoscerlo.

Gli autori cristiani avevano capito che, inseriti nel loro tempo, volendo dialogare, confrontarsi ed anche polemizzare con le persone colte loro contemporanee, non potevano tagliarsi fuori dalla cultura e vivere isolati. Ne risulta alla fine un mutuo influsso tra il pensiero greco-romano e quello cristiano: si utilizzano termini e concetti, spesso dandone un ulteriore significato – soprattutto per l’elaborazione del dogma -, oppure si introducono parole nuove, cercando di evitare l’eccessivo razionalismo a scapito della fede. Si trattava di adattare “il messaggio cristiano alle nuove esigenze di una società fortemente acculturata e specificatamente caratterizzata e quindi con una trasformazione di tale messaggio”¹. I Padri del resto utilizzarono concetti e categorie del pensiero greco, adattandoli alle esigenze della religione cristiana e reinterpretandoli per l’insegnamento della dottrina. Principalmente essi sostenevano che il cristianesimo costituiva la “vera filosofia”, ancora più antica della sapienza greca e barbara ed era in grado di rispondere alle questioni filosofiche con chiarezza e coerenza e di raggiungere la verità, che la tradizione classica cercava, ma spesso senza esiti soddisfacenti.

Abbreviazioni

CCSL = Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols, Turnhout 1953ss.

NDPAC I, II; III = Institutum Patristicum Augustinianum, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1 (A-E); vol. 2 (F-O); vol. 3 (P-Z), Marietti, Genova-Milano 2006; 2007 e 2008.

PTS = Patristische Texte und Studien, De Gruyter, Berlin-New York 1963ss.

SCAR 1; 3/2a = Scrittori cristiani dell’Africa Romana. Vol. 1. Tertulliano. Opere apologetiche. Vol. 3/2a: Tertulliano. Opere dottrinali, Città Nuova, Roma 2006 e 2010.

SCh = Sources Chrétienne, Cerf, Paris 1941ss.

¹ C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Letteratura cristiana antica, ns. 1. Strumenti), Morcelliana, Brescia 2004, p. 8. Per il pensiero cristiano greco del secondo secolo, cfr. anche Idem, *Storia del pensiero cristiano tardo antico* (Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2013, p. 233-359.

Le prime generazioni cristiane dovettero affrontare il confronto tra la “sapienza”, espressa nei testi biblici e quella contenuta nelle opere di filosofi. Già san Paolo aveva ammonito di non lasciarsi infatuare e di non dipendere da una pura e semplice tradizione umana: *Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo*².

Tra i Padri della Chiesa dei primi due secoli l’atteggiamento verso la filosofia pagana (e più in generale con la cultura) è complesso e vario: si passa da forme di rifiuto e di condanna ad altre di accettazione e di apprezzamento. Tuttavia, nel valutare le varie posizioni, occorre tenere conto sia della personalità e della formazione del singolo autore, sia delle controversie e della retorica stilistica. In questo confronto tra filosofia pagana e cristianesimo, pur essendoci due linee contrapposte (almeno in linea di principio e a parole: una di opposizione e una di accoglienza), i Padri però non potevano fare a meno di utilizzare stessi concetti e procedimenti per illustrare e spiccare le proprie posizioni.

1. Opposizione tra la filosofia pagana e cristianesimo

Alcuni autori cristiani oppongono la cultura – e particolarmente la filosofia pagana – al messaggio evangelico, considerando la prima sia come fonte di errori e di vizi, sia come causa di eresie, per cui assumono un atteggiamento critico nei confronti di essa. Già nel *Kerygma di Pietro*, di cui possediamo pochissimi frammenti, l’autore considera i cristiani un gruppo elitario, che prende le sue distanze dall’ambiente pagano³ e la religione dei greci è presentata come una conoscenza approssimativa di Dio, opposta alla “*conoscenza perfetta*” dei cristiani⁴.

Taziano nel suo *Discorso ai greci (Oratio ad Graecos)*,⁵ scritta tra il 155 e il 170) espone una violenta polemica contro la cultura greca, evidenziandone assurdità, contraddizioni, immoralità..., vilipende i filosofi per le loro incoerenze e sentenze stolte,⁶ e propone come presupposto fondamentale il concetto di “filosofia barbarica”, intesa come *lo stato dell’umanità primitiva che ha conosciuto la verità senza le deformazioni della filosofia greca e rispetto*

² Col. 2,8. San Paolo si riferirebbe non alla filosofia in generale, ma all’insegnamento perverso di un determinato gruppo sincretistico-religioso, staccatosi dalla comunità di Colossi: cfr. O. Michel, s.v. *Philosophia*, in: G. Kittel – G. Friedrich [a cura di], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, Paideia, Brescia 1988, coll. 40-41); cfr. anche 1 Cor 1,22-27.

³ Cfr. B. Pouderon, *I primi cristiani e la cultura greca*, in: L. Pietri, *Storia del cristianesimo. 1. Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla, Città Nuova, Roma 2003, p. 774, tr. it. [cita M. Cambe, traduttore del *Kerygma Petri*, in F. Bovon – P. Géoltrain ed., *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 1 (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, Paris 1997, p. 5-22

⁴ *Kerygma Petri*, fr. 3a (= Clemente Aless., *Strom.* VI,5,39,4), ed. M. Cambe, *Kerygma Petri* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 15), Brepols, Turnhout 2003, p. 166. Per la ricerca della verità e l’opposizione tra filosofia e “profezia” cfr. anche *Recognit.* 1,1-11 e 1,15,1-16,8, ed. P. Géoltrain – J. D. Kaestli, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 2 (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 2005, p. 1627-1636 e 1639-1641.

⁵ Cfr. soprattutto Taziano, *Orat.* 21-30, ed. M. Marcovich, *Tatiani Oratio ad Graecos* (PTS 43, p. 42-56).

⁶ Cfr. ibidem, 1-3 (PTS 43, p. 7-12). In realtà, in questi attacchi malevoli e calunniosi Taziano (e poi anche altri scrittori cristiani) “non facevano che riprendere con la più assoluta malafede le accuse e i pettegolezzi che circolavano nelle controversie che opponevano tra loro le varie scuole; le si ritrovano tra l’altro nelle *Vite e opinioni dei filosofi* di Diogene Laerzio”: B. Pouderon, *Il conflitto intellettuale: la polemica contro le scuole filosofiche*, in: L. Pietri, *Storia del cristianesimo. 1. Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla, Città Nuova, Roma 2003, p. 797 tr. it; per queste accuse idee e testi similari tratti da autori pagani, cfr. anche B. Pouderon, ed., *Foi chrétienne et culture classique*, Migne, Paris 1998, p. 46-49 note.

alla quale il cristianesimo rappresenta un ritorno alle origini⁷. Tale argomento era già stato esposto da Numenio⁸ e da altri filosofi medioplatonici, per cui le diversità tra i vari sistemi filosofici greci documentavano che si era perduto il possesso della verità.

Taziano, nato nella terra degli assiri⁹, con questo suo scritto vuole consapevolizzare dei loro errori i greci, sia per indurli ad esaminare le verità contenute nel cristianesimo, sia per distoglierli dal seguire il fascino di una sapienza solo umana. Egli, con polemica mordace e aggressiva verso gli avversari¹⁰ oppone alla sapienza dei greci la “filosofia barbara”, che essi disprezzavano, identificandola di fatto con la tradizione biblica, anteriore anche a Omero e ai saggi greci,¹¹ e concepita quasi come intemporale ed eterna; quindi i progressi per conquistarla e la storia hanno poco peso e significato.¹² In tal modo egli considera inconciliabili e incompatibili gli ambiti dell’ellenismo e del cristianesimo. Probabilmente anche la sua stessa personalità, di indole emotiva, focosa e impulsiva, insofferente di ogni ben intesa misura, lo portava all’estremismo e alla carenza di moderazione.

Teofilo, vescovo di Antiochia, verso il 180-185, scrive una difesa del cristianesimo, in tre libri: *Ad Autolico*, dimostrando la verità della dottrina cristiana. Egli ha poca simpatia per la cultura pagana, sia per le falsità e assurdità delle favole dei poeti, sia per le contraddizioni delle dottrine dei filosofi¹³. Così, quasi non volendo, essi confessano di non conoscere la verità: sono i demoni che li ispirano e li fanno inorgogliare¹⁴. Purtroppo essi hanno mescolato la verità all’errore, quindi i loro discorsi sono stolti, vuoti e dannosi,¹⁵ sia perché hanno chiusi gli occhi e le orecchie del loro spirito, abbandonandosi alle passioni,¹⁶ sia perché vittime dell’influsso nefasto dei demoni, che impediscono agli uomini di arrivare alla verità¹⁷.

Alle falsità degli autori pagani, si contrappongono le opere scritte dagli uomini di Dio, ispirati dallo Spirito Santo, ... fatti sapienti che furono istruiti da Dio (...), partecipi della

⁷ M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina* (Le letterature nel mondo 49), Sansoni-Accademia, Milano 1969 (1988²), p. 70; cfr. anche M. Simonetti – E. Prinziavalli, *Storia della letteratura cristiana antica* (Religione), Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 79 (seconda ed., collana “Primi secoli”, Dehoniane, Roma 2010). Anche C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, p. 249, afferma che Taziano concepì il cristianesimo “come una sapienza “barbara”, cioè estranea alla grecità”.

⁸ Cfr. soprattutto Numenio, *Sulla infedeltà degli Accademici a Platone* (di cui rimangono frammenti): cfr. Numénus, *Fragments* 24-28, cd. É. des Plances (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris 1973, p. 62-80. Sul medioplatonismo cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977 (trad. it. *I medioplatonici. Uno studio del platonismo (80 a.C.-220 d.C.)*, Vita e Pensiero Milano 2010).

⁹ Taziano, *Orat.* 42,1 (PTS 43, p. 75).

¹⁰ Forse Taziano pensava che tale metodo fosse più efficace della mitezza e persuasione di cui aveva dato prova Giustino: cfr. D. Grasso, *Il primo approccio della chiesa alla cultura pagana negli Apologeti greci del II secolo*, in: AA.VV., *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso scientifico di Missionologia* (Roma 5-12 ott. 1975), vol. 2, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, p. 112-118.

¹¹ Cfr. Taziano, *Orat.* 29,2; 31,1-6; 36-41 (PTS 43, p. 55; 57-59; 67-74).

¹² Cfr. M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, p. 70.

¹³ Cfr. Teofilo Ant., *Ad Autolyc.* 2,8,1-9, ed. M. Marcovich, *Theophili Antiocheni Ad Autolycum* (PTS 44), De Gruyter, Berlin-New York 1995, p. 49-51.

¹⁴ Cfr. ibidem, 2,8,7 (PTS 44, p. 51).

¹⁵ Cfr. ibidem, 2,12,3-4 (PTS 44, p. 58).

¹⁶ Cfr. ibidem, 3,2-3 (PTS 44, p. 100-101).

¹⁷ Cfr. ibidem, 2,8,8-9 (PTS 44, p. 51).

sua sapienza¹⁸. Per questo le Sacre Scritture non contengono errori. Però anche negli autori pagani si possono trovare alcune verità, sia perché essi le hanno prese in prestito dai profeti, vissuti prima di loro,¹⁹ sia perché anch'essi hanno avuto persone ispirate, come *la Sibilla, profetessa dei greci e degli altri popoli*²⁰. Dunque la mente umana, può trovare la verità dopo aver messo a confronto quanto hanno insegnato le Sacre Scritture e quanto hanno detto gli autori greci: effettivamente profeti e autori greci *dissero cose concordi*²¹. Tuttavia sono assolutamente necessari i presupposti morali per la conoscenza di Dio: come uno specchio riflette il volto umano, solo se è terso e senza ruggine, così l'anima, se è offuscata dal peccato, non può contemplare Dio²². Il nostro apologeta insiste sulla dimostrazione positiva delle verità e della morale cristiane e sulla superiorità delle Sacre Scritture e manifesta una certa indifferenza e disinteresse per la cultura classica²³.

Lo scrittore latino, Tertulliano, nel suo *Apologetico*, composto nel 197, evidenzia il contrasto tra filosofia e cristianesimo, affermando: *Cosa c'è dunque di simile fra un filosofo e un cristiano, fra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo, fra un operatore di parole e uno di fatti, fra un edificatore e un distruttore, fra un adulatore e un reintegratore della verità, fra chi ne è ladro e chi ne è custode?*²⁴ Riprende tale idea scrivendo intorno al 200 il *De Praescriptionibus* con una esclamazione divenuta famosa: *Che hanno in comune, dunque, Atene e Gerusalemme? L'Accademia e la Chiesa?*²⁵ Le due città sono ovviamente simbolo della sapienza umana e di quella cristiana.

Egli inoltre rimprovera anche ai filosofi di non adeguare la loro vita alle dottrine, particolarmente nell'etica,²⁶ li accusa di vanagloria, di ciarleria, di essere "osti" di sapienza²⁷, di occuparsi delle creature e degli elementi del mondo (e non del creatore), di dedicarsi a questioni oziose, che Tertulliano definisce come "stupida curiositas"²⁸, come farebbero

¹⁸ Ibidem, 2,9,1 (PTS 44, p. 52).

¹⁹ Cfr. ibidem, 1,14,2 e 2,37,16 (PTS 44, p. 34 e 95): è la "teoria del plagio". Si può dire che la teoria del "plagio" o del "furto" dei greci "lascia la filosofia priva di ogni connotazione diabolica, per quanto essa possa essere imperfetta": C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 103-104.

²⁰ Ibidem, 2,36,1. (PTS 44, p. 89). La Sibilla è ancora ricordata in 2,9,2 (ed. cit., p. 52).

²¹ Cfr. ibidem, 2,34,1 e 2,38,1 (PTS 44, p. 86 e 96). Cfr. anche G. Bardy, *Foi et philosophie*, nella parte introduttiva a G. Bardy – J. Sender, ed., *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus* (SCh 20, p. 32-38).

²² Cfr. Teofilo Ant., *Ad Autolyc.* 1,2,4, e 1,7,4 (PTS 44, p. 17 e 24). Cfr. anche Mt 5,8; Origene, *Hom. in Ioh.* 73,2. Per tali concetti in epoca classica, cfr. Callimaco *Hymnus in Apollinem* 9. Sul linguaggio simbolico di Teofilo cfr. F. Bergamelli, *Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di Teofilo di Antiochia*, in: S. Felici, ed., *Valori attuali della catechesi patristica*, LAS, Roma 1979, p. 67-91.

²³ Cfr. M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, p. 71-72.

²⁴ Tertulliano, *Apolog.* 46,18, ed. e trad. P. Podolak, *Tertulliano. Apologetico* (SCAR 1, p. 321). Per Tertulliano citerò fondamentalmente le sue opere scritte verso la fine del II secolo. Su *Tertulliano e la filosofia* cfr. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, p. 485-493 (e più ampiamente p. 485-540).

²⁵ Cfr. idem, *Praescr.* 7,9, ed. e trad. C. Moreschini, *Tertulliano. Le prescrizioni* (SCAR 3/2a, p. 39).

²⁶ Cfr. ad es. Tertulliano, *Apolog.* 46,10-15, ed. Podolak, (SCAR 1, p. 316-318). Riporta alcune dicerie e informazioni tendenziose riguardo ad alcuni filosofi: la corruzione dei giovani ad opera di Socrate, la relazione di Diogene con una prostituta, l'adulterio di Speusippo, l'accecamento volontario di Democrito per non guardare le donne, la superbia di Diogene, l'aspirazione alla tirannide di Pitagora e Zenone, la morte per fame di Licurgo, negazione del deposito da parte di Anassagora, adulazione di Alessandro Magno da parte di Aristotele, la ghiottoneria di Platone.

²⁷ Cfr. Tertulliano, *De anima* 3,1, ed. J.H. Waszink, *Tertulliani de Anima* (CCSL 2, p. 785); Atene è definita "linguata civitas" (ibidem, 3,1); cfr. anche ibidem. 3,3 e 28,1.

²⁸ Cfr. Tertulliano, *Ad Natton.* 2,4,19, ed. P. Podolak, *Tertulliano. Ai Pagani* (SCAR. 1, p. 426), questa parola ritorna anche in *De Praescr.* 7,10 e 43,1, ed. C. Moreschini (SCAR 3/2a, p. 40 e 88).

astrologi e ciarlatani, mentre i cristiani sono caratterizzati dalla semplicità²⁹. In fondo il filosofo pagano, secondo il nostro Autore, vorrebbe giungere alla verità prescindendo dalla rivelazione³⁰. Le stesse contraddizioni e varietà delle scuole filosofiche dimostrano che non si può raggiungere la verità con le sole forze umane.

Per comprendere questo atteggiamento di Tertulliano e le frasi sopracitate bisogna anzitutto tener conto (a) del contesto in cui sono inserite, (b) di idee comuni ad altri scrittori cristiani e (c) dello scopo che egli si prefiggeva.

(a) Per il contesto: egli vuole respingere l'idea che il cristianesimo sia assimilabile ad una filosofia e che si aggiunga alle tante altre già esistenti (peripatetici, platonici, stoici, cinici, epicurei, ecc.)³¹; inoltre vuole mostrare che gli eretici derivavano spesso le loro idee dai filosofi, *che sono per così dire, i patriarchi degli eretici*³², e talvolta i filosofi pagani hanno corrotto anche le dottrine cristiane³³; se qualche sapiente pagano ha "preparato" verità cristiane, lo ha potuto fare in quanto le hanno "plagiate" dalle Sacre Scritture³⁴.

(b) Altri scrittori cristiani avevano affermato la dipendenza dell'eresia dalla filosofia: così ad es. Ireneo³⁵ ed altri eresiologi, come Ippolito, autore della *Confutazione di tutte le eresie*³⁶ (nei primi decenni del III sec.). Si considerava la filosofia come alleata – per alcune idee – del politeismo pagano, delle dottrine demonologiche e dell'immoralità nel presentare le divinità. Inoltre le contraddizioni tra i filosofi erano già state rilevate anche dalla filosofia scettica e da vari scrittori cristiani.

(c) Lo scopo principale che si proponeva Tertulliano era di evidenziare come il cristianesimo fosse l'autentica fonte della verità e che il pensiero pagano fosse insufficiente ad attingerla pienamente: il cristianesimo era dunque al di sopra della filosofia, la quale non poteva portare un contributo definitivo alla conoscenza del vero Dio. *In sostanza, dunque, Tertulliano fu ostile alla filosofia, ma si deve intendere "alla filosofia pagana", perché vedeva in essa una minaccia per la fede*³⁷. Con la sua polemica egli voleva sottolineare la distanza tra il cristianesimo e la filosofia e non lasciarsi ammaliare da quest'ultima a scapito della prima.

Nel complesso l'atteggiamento di Tertulliano verso la filosofia è complesso e articolato³⁸. Da una parte egli definisce il cristianesimo come la *filosofia migliore*³⁹ e vuole mostrare come

²⁹ Cfr. idem, *De anima* 3,7, ed. J. H. Waszink (CChSL 2, p. 785).

³⁰ Cfr. ibidem, 1,4, ed. J. H. Waszink (CChSL 2, p. 782). Cfr. anche C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 183.

³¹ Cfr. soprattutto *Apolog.* 46, ed. e trad. Podolak (SCAR 1, p. 315-321).

³² Tertulliano, *De anima* 3,1, ed. J. H. Waszink (CChSL 2, p. 785). Per l'idea che le eresie sono subornate dalla filosofia, cfr. anche altre opere tertulliane: *Adv. Hermog.* 8,3; *C. Marcion.* 1,13,3 e 5,19,7.

³³ Cfr. ad es. Idem, *De anima* 1,4-5, ed. J. H. Waszink (CChSL 2, p. 782).

³⁴ Cfr. ad es. Idem, *Ad Nation.* 2,2,5, ed. e trad. P. Podolak, *Tertulliano. Ai Pagani* (SCAR. 1, p. 416); cfr. anche *Apolog.* 47,2-4; *Test. Anim.* 5-6; *De anima* 2,3.

³⁵ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* II,14, ed. A. Rousseau – L. Doutrelau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies.* Livre II (SCH 294, p. 130-146): gli gnostici influenzati da Platone (per i valentiniani in particolare cfr. ivi, II,14,3-4).

³⁶ Cfr. Ippolito, *Ref.* 1, *proem.* 8, ed. M. Marcovich, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (PTS 25, p. 56). Su Ippolito cfr. anche C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, p. 295-308.

³⁷ C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 184.

³⁸ Cfr. F.-R. Doumas *Les attitudes de Tertullien devant la philosophie et les philosophes: étude chronologique*, Institut catholique, Paris 1995; J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 1972.

³⁹ Tertulliano, *De pallio* 6,2, ed. M. Turcan, *Tertullien. Le manteau* (SCH 513, p. 224).

esso sia la *sapienza completa e perfetta*,⁴⁰ una sapienza che è *scuola del cielo*⁴¹ e si contrapponga alla *strana sapienza dei filosofi*⁴² e alle loro *vanissime superstizioni*⁴³. Egli soprattutto lotta contro la filosofia quando questa favorisce l'eresia. Ma d'altra parte, riconosce che il cristianesimo e la filosofia hanno valori comuni e quest'ultima non può essere rigettata in blocco e se si vuole essere ascoltati dai pagani, occorre anche argomentare a partire dalla loro cultura⁴⁴.

Ermia, attorno al 200 d.C., scrisse *Lo scherno dei filosofi pagani (Irrisio gent. philos.)*, un'opera in cui irrideva la filosofia pagana, con una satira aggressiva e un sarcasmo demolitore. Egli evidenzia le contraddizioni e il disaccordo dei filosofi, concludendo che la loro ricerca della realtà è senza limiti e senza fine, il loro scopo è impreciso e vano, poiché non si appoggia su fatti evidenti e argomenti chiari⁴⁵. Reagisce con vivacità e *humour* alle pretese dei filosofi pagani di risolvere tutti i grandi problemi⁴⁶ e li rimprovera di far cadere gli uomini nell'oscurità e nella perplessità. In realtà Ermia *non condanna in sé e per sé il sapere e la ricerca, ma quel sapere e quella ricerca che non fondandosi su premesse indiscutibili (sui fatti chiari e sui ragionamenti indiscutibili) non poteva non sboccare in contraddizioni e in vacuità*⁴⁷. Egli dunque vuole concludere implicitamente ed esplicitamente che la verità chiara e sicura non si trova nella filosofia pagana, ma solo nel cristianesimo⁴⁸.

Una certa sfiducia nella capacità dell'uomo di conoscere qualcosa di Dio con la sola ragione umana sembra emergere nello scritto *A Diogneto*⁴⁹, databile tra fine del II sec. e l'inizio del III. A proposito di Dio, non si possono "accettare i discorsi frivoli e vuoti di quei filosofi invano creduti" che presentano Dio come un elemento terrestre, perché queste affermazioni si rivelano poi *favole e inganni di ciarlatani*⁵⁰. Invece i cristiani non hanno ricevuto "un'invenzione terrena" né un'amministrazione di misteri umani⁵¹, ma Dio in persona ha fissato la verità nei loro cuori. Egli ha rivelato il messaggio cristiano con calcolato ritardo, perché gli uomini si convincessero della impotenza della loro natura a conseguire la vita⁵². Dunque l'autore vuole evidenziare la superiorità dei cristiani nei confronti degli altri, non solo per la loro moralità e carità, ma anche perché essi costituiscono l'anima del mondo, sostenendolo e mantenendolo in esistenza⁵³.

⁴⁰ Idem, *Ad Nation*. 2,2,4, ed. e trad. P. Podolak (SCAR 1, p. 417).

⁴¹ Idem, *De Anima* 1,6, ed. J. H. Waszink (CChSL 2, p. 782).

⁴² Idem, *Ad Nation*. 2,2,1, ed. e trad. P. Podolak, (SCAR. 1, p. 417).

⁴³ Idem, *De pallio* 4,10, ed. M. Turcan (SCh 513, p. 190).

⁴⁴ Cfr. M. Turcan, *Christianisme et culture*. "Melior philosophia, nella parte introduttiva a Tertullien, *Le manteau* (SCh 513, p. 44-51, in particolare 47-51).

⁴⁵ Ho ripreso quasi alla lettera la conclusione di Ermia, *Irrisio* 19, ed. R.P.C. Hanson – D. Jousot, *Hermias. Satire des philosophes païens* (SCh 388, p. 120): mi riferisco a questa edizione, anche per la suddivisione dei paragrafi. Per problemi preliminari riguardanti il contesto e le fonti dell'opera, l'autore e il suo scritto, la data e la storia del testo, cfr. la parte introduttiva di questa edizione.

⁴⁶ Cfr. ad es. i grandi problemi riguardo all'anima, agli dei e all'universo: cfr. Ermia, *Irrisio* 2 e 5, ed. R.P.C. Hanson – D. Jousot (SCh 388, p. 96-98 e 102).

⁴⁷ L. Alfonsi, *Ermia filosofo* (Scrittori greci), La Scuola Editrice, Brescia 1947, p. 14 (corsivi nel testo).

⁴⁸ Cfr. R.P.C. Hanson, nella *Introduction*. 2. *Originalité de l'œuvre*, all'edizione di SCh 388, p. 65.

⁴⁹ Per l'edizione cfr. *À Diognète*, ed. H. I. Marrou (SCh 33^{bis}).

⁵⁰ Cfr. *Diogn.* 8,2-4, ed. H. I. Marrou (SCh 33^{bis}, p. 70).

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 7,1, ed. H. I. Marrou (SCh 33^{bis}, p. 66).

⁵² Cfr. *ibidem*, 9,1-6, ed. H. I. Marrou (SCh 33^{bis}, p. 72-74).

⁵³ Cfr. *ibidem*. 6,1-10, ed. H. I. Marrou (SCh 33^{bis}, p. 64-66).

Ireneo di Lione è stato considerato poco interessato alla filosofia greca: nella sua opera *Contro le eresie*⁵⁴, scritta verso la fine del II secolo, polemizza contro gli gnostici e sembra non avere evidenti aperture verso la cultura greca, anzi spesso manifesta ostilità soprattutto verso le sottigliezze e i cavilli della filosofia: in realtà anch'egli utilizza la filosofia, soprattutto platonica, per dimostrare ad es. la bontà di Dio nel creare il mondo.⁵⁵ Inoltre Ireneo si avvale – come del resto molti scrittori del tempo – di materiale dossografico e di argomentazioni in uso nelle scuole contemporanee⁵⁶.

Un rigorismo verso la cultura classica è presente anche nella *Tradizione Apostolica*⁵⁷ attribuita a Ippolito (il cui nucleo risalirebbe “alla Roma del II secolo” poi ampliato in seguito⁵⁸): si stabilisce che il maestro *che insegna ai fanciulli è bene che smetta, se invece non ha altro mestiere, gli sia concesso*⁵⁹. Il motivo potrebbe derivare dal fatto che nella scuola si insegnavano autori pagani: si vuole dunque evitare che una mentalità “pagana e mondana” contaminasse il catecumeno che accede alla religione cristiana.

2. Accettazione della filosofia

Una linea di maggior accettazione della filosofia – pur con le dovute cautele e distinzioni – è presente in altri scrittori cristiani: essa poi si imporrà e prevarrà nella Chiesa.

Un primo esponente è ravvisabile in Giustino martire: egli aveva frequentato varie scuole filosofiche, persuaso che *la filosofia è il più grande dei beni e il più prezioso davanti a Dio, a cui essa sola ci conduce e a cui ci unisce*⁶⁰, poi si era convertito al cristianesimo⁶¹, ed aveva continuato a insegnare filosofia a Roma, ove poi subì il martirio. Dalle opere rimaste (le due *Apologie* scritte verso il 153 d.C. e il *Dialogo con Trifone*, scritto attorno al 160) irraggia il fascino di un uomo che ha sempre creduto nella forza della verità.⁶² Egli afferma di averla cercata presso vari filosofi, passando da uno stoico (che sfugge il discorso su Dio), al peripatetico (che richiede denaro per l'insegnamento), al pitagorico (che richiede troppe conoscenze preliminari, come la musica, l'astronomia, la geometria..., per lo studio della filosofia), al platonico (nel quale intravede una certa verità, pur presentando ancora varie contraddizioni, come la metempsicosi e l'eternità “naturale” dell'anima). Infine incontra un saggio vegliardo che lo invita ad accogliere la fede cristiana per trovare le risposte alle

⁵⁴ Per l'edizione critica cfr. i vari volumi editi da A. Rousseau et alii, *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livres I-V*, in: SCh 263-64 (Libro I), 293-94 (Libro II); 210-11 (Libro III); 100 (Libro IV), 152-153 (Libro V).

⁵⁵ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* III,24,1 e III,25,5, ed. A. Rousseau – L. Doutrelau (SCh 211, p. 470 e 484-486): cita Platone, *Leg.* 4,715c; c in III,25,5 aggiunge anche *Tim.* 3,29c. Ireneo afferma che Dio, creatore del mondo, è giusto e buono e non si identifica col demiurgo cattivo, come vaneggiavano gli gnostici. Cfr. anche Ireneo, *Adv. Haer.* IV,38,3, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutrelau – c. Mercier (SCh 100/2, p. 952).

⁵⁶ Cfr. ad es. Ireneo, *Adv. Haer.* II,28,2, ed. A. Rousseau – L. Doutrelau (SCh 294, p. 270-272).

⁵⁷ Cfr. l'ed. di B. Botte, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique* (SCh 11^{bis}).

⁵⁸ Cfr. A. Stewart-Sykes, s.v. *Tradizione Apostolica*, in: NDPAC, III (P-Z), coll. 5446-5448, citazione col. 5447.

⁵⁹ *Trad. Apost.* 16, ed. B. Botte (SCh 11^{bis}, p. 70).

⁶⁰ Giustino, *Dial. Tryph.* 2,1, ed. M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47, p. 71); cfr. Platone, *Tim.* 47a7 e *Phileb.* 16c5.

⁶¹ Lo stesso Giustino ci racconta la sua conversione agli inizi del *Dial. Tryph.* 1-9, ed. M. Marcovich (PTS 47, p. 69-86). In 2 *Apol.* 12,1-2, ed. C. Munier, *Justin. Apologies pour les Chrétiens* (SCh 507, p. 356), Giustino aggiunge che anche il coraggio e l'eroismo dei martiri lo spingono e lo convincono alla conversione.

⁶² M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, p. 66.

domande poste alle filosofie umane: la rivelazione è la vera filosofia che Dio ha inviato all'umanità (mentre le altre filosofie sono insoddisfacenti e parziali su molti punti). Giustino dunque anche da cristiano, può continuare a sentirsi “filosofo”⁶³ e ad insegnare che alcune parti del messaggio cristiano sono compatibili con le migliori idee dei filosofi pagani.

Per Giustino infatti ogni uomo, in quanto essere ragionevole (*logikos*), partecipa della Ragione divina (*Logos*)⁶⁴. L'uomo, per effetto della creazione, ha in sé i “semi” di questo Logos, principio universale e totale di razionalità, e quindi può cogliere barlumi di verità: tutte le verità dette da qualsiasi uomo, appartengono ai cristiani⁶⁵, perché provengono dal loro Maestro, il Logos, il cui influsso si estende a tutti. Dunque il cristianesimo include i più veri ed autentici valori umani. La rivelazione è la “filosofia”⁶⁶ inviata da Dio agli uomini e contiene tutta la verità, già annunciata dai profeti e ora posseduta dai cristiani⁶⁷: è *la sola dottrina vera, più antica di tutti gli scrittori del passato*⁶⁸. I migliori filosofi greci ne hanno avuto conoscenza, ispirandosi però ad una “parte del Logos”, e per questo essi reciprocamente si contraddicono e ottengono risultati limitati⁶⁹. Per Giustino, i filosofi greci, partecipando seppur parzialmente al Logos, preparano l'annuncio del Vangelo: si apre così una feconda via di ricupero e di dialogo tra la tradizione filosofica antica e il cristianesimo, che proseguirà nella storia successiva.

Anche Atenagora si presenta come “filosofo cristiano” nel titolo della sua “Supplica”⁷⁰ – scritta verso il 177 – egli si rivela un intellettuale di professione, dotato di una buona formazione filosofica, preoccupato di armonizzare la sua fede con le dottrine filosofiche contemporanee, conciliando l'insegnamento di Cristo e quello della ragione: ambedue infatti derivano dal Logos. Egli infatti fa appello anche ai filosofi per dimostrare alcune verità cristiane, come ad es. l'unicità di Dio e la risurrezione⁷¹. Però mentre il cristianesimo trae la verità da Dio stesso, le altre filosofie possono solo avvicinarsene ed avere una conoscenza che è limitata e procede spesso per congetture e opinioni differenti a causa della debolezza umana⁷²: i filosofi hanno avuto una “ispirazione parziale”, mentre i cristiani ne hanno avuto una

⁶³ Per il rapporto tra cristianesimo e filosofia cfr. sinteticamente C. Munier, *Christianisme et Philosophie*, nella parte introduttiva nella citata ed. di SCh 507, p. 56-70; per una bibliografia sull'argomento cfr. A. Davids, *Justinus philosophus et martyr. Bibliographie 1928-1973*, Katholieke Universiteit, Nijmegen 1983, nn. 218-272. Cfr. anche C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 65-77, e idem, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, p. 235-247.

⁶⁴ Cfr. Giustino, 2 *Apol.* 10,1-3, ed. C. Munier (SCh 507, p. 349); cfr. anche idem, 1 *Apol.* 46,2-4 (ed. cit., p. 250-252).

⁶⁵ Cfr. idem, 2 *Apol.* 13,4, ed. C. Munier (SCh 507, p. 362-364); cfr. anche idem, 1 *Apol.* 23,1 (ed. cit., p. 192).

⁶⁶ Per la dottrina cristiana definita “filosofia” cfr. idem, 2 *Apol.* 12,5 e 15,3, ed. C. Munier (SCh 507, p. 358 e 366).

⁶⁷ Cfr. idem, 1 *Apol.* 8,2-4; 2 *Apol.* 7(8),1-3 e 10,1-8, ed. C. Munier (SCh 507, p. 144-146; 338-342, e 348-352).

⁶⁸ Idem, 1 *Apol.* 23,1, ed. C. Munier (SCh 507, p. 192); cfr. anche 2 *Apol.* 15,3 (ed. cit., p. 366).

⁶⁹ Cfr. idem, 2 *Apol.* 13,3-6, ed. C. Munier (SCh 507, p. 362-364).

⁷⁰ Cfr. Atenagora, *Legat.*, inscriptio, ed. B. Pouderon, *Athénagore. Supplique au sujet des Chrétiens et sur la résurrection des morts* (SCh 379, p. 70). Cfr. anche Filippo di Side nel suo *Discorso* 24, afferma che Atenagora professò il cristianesimo, pur conservando il mantello di filosofo e che diresse una scuola accademica e una cristiana (citato nell'ed. di G.C. Hansen, *Theodoros anagnostes Kirchengeschichte* (GCS 15), Akademie Verlag, Berlin 1971, p. 160). Per questa testimonianza cfr. B. Pouderon, *Athénagore chef d'école, à propos du témoignage de Philippe de Side*, “*Studia Patristica*” 26 (1993) p. 167-176. In generale su Atenagora cfr. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien* (Théologie historique 82), Beauchesne, Paris 1989; in particolare su Atenagora e la filosofia, soprattutto quella platonica, cfr. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, p. 250-256.

⁷¹ Cfr. Atenagora, *Leg.* 6 (unicità di Dio) e 36,3 (risurrezione), ed. B. Pouderon (SCh 379, p. 86-90 e 206-208). Per la risurrezione cfr. anche idem, *De Res.* 2,4 e 8,5 (ed. cit., p. 220-222 e 246); per l'appello alla ragione riguardo al dogma trinitario cfr. idem, *Leg.* 10,2-4 (ed. cit., p. 100-102).

⁷² Cfr. idem, *Leg.* 7,2, ed. B. Pouderon (SCh 379, p. 92).

totale e integrale⁷³, per cui filosofia e cristianesimo si possono assimilare e conciliare, ma anche distinguere, senza opporsi. Dunque Atenagora cerca di convincere l'avversario, più che contrapporglisi; ha grande fiducia nelle forze della ragione, per cui merita l'appellativo di filosofo, *per la convinzione che la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre religioni, pur derivata dal privilegio della rivelazione di Cristo, possa essere spiegata anche soltanto su base razionale*⁷⁴.

L'ambiente alessandrino si presenta come un incrocio di culture e religioni diverse (ebraismo, paganesimo, cristianesimo) e più aperto verso gli studi (grammaticali, scientifici, filologici, filosofici e teologici): in tale situazione si affrontano con impegno critico i vari problemi; non ci si limita alla polemica esterna, ma si utilizza la cultura come strumento di diffusione delle idee all'interno della Chiesa.

Un primo esponente potrebbe essere stato Panteno⁷⁵, figura però piuttosto evanescente, di cui abbiamo poche e frammentarie notizie. È presentato da Clemente Alessandrino come vera *"ape sicula"* che coglieva i fiori del prato di apostoli e profeti, ed era da lui molto stimato, come custode della tradizione apostolica⁷⁶. Lo stesso Clemente avrebbe ripreso da Panteno la tendenza a comporre insieme il meglio della sapienza filosofica e armonizzarlo in un sistema di verità⁷⁷. Eusebio di Cesarea qualifica Panteno come un uomo famoso per la sua cultura ed eccellente tra i filosofi stoici e afferma che si recò in India a predicare il messaggio evangelico e che infine diresse la scuola catechetica di Alessandria⁷⁸. Massimo il Confessore riporta un suo insegnamento riguardante la trascendenza del primo principio platonico alla luce dell'idea cristiana di Dio⁷⁹.

Clemente Alessandrino⁸⁰, nato probabilmente ad Atene verso la metà del II secolo, si trasferì poi ad Alessandria, ove fu discepolo di Panteno, poi suo successore nella direzione della scuola catechetica: egli aveva una vasta erudizione e un'ampia conoscenza della sapienza antica sia pagana sia cristiana. Egli – come cristiano colto⁸¹ – cerca costantemente

⁷³ Cfr. idem, *Leg.* 9,1, ed. B. Pouderon (SCH 379, p. 98).

⁷⁴ M. Simonetti – E. Prinzi, *Storia della letteratura cristiana antica*, p. 82. Cfr. anche l'affermazione di B. Pouderon, *I primi cristiani e la cultura greca*, in: L. Pietri, *Storia del cristianesimo*. 1. *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla, Città Nuova, Roma 2003, 776, tr. it.: "Con Giustino, Atenagora fu l'apologista che testimoniò la maggior benevolenza e tolleranza nei confronti della filosofia e della scienza profana".

⁷⁵ Cfr. in sintesi S. Lilla, s.v. *Panteno*, in: NDPAC III, coll. 3818-3820; cfr. anche B. Pouderon, *Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au I^{er} siècle: les „écoles” d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie*, in: B. Pouderon – J. Doré, ed., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Beauchesne, Paris 1998, p. 237-269.

⁷⁶ Clemente Al., *Strom.* I,11,2-3, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCH 30, p. 51); la trad. it. è ripresa dal volume: Clemente Alessandrino, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, traduzione e note di G. Pini (Lecture cristiane del primo millennio 40), Paoline, Milano 2006, p. 20.

⁷⁷ Cfr. ad es. ibidem, I,37,6 e I,57,1, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCH 30, p. 74 e 91).

⁷⁸ Cfr. Eusebio, *Hist. Eccl.* V,10,1-4, ed. G. Bardy (SCH 41, p. 39-40).

⁷⁹ Cfr. Massimo il Confessore, *Ambig. Liber* (PG 91, col. 1085).

⁸⁰ Per i dati biografici (in realtà pochi) cfr. lo stesso Clemente Al., *Strom.* I,11,1-3; poi Eusebio, *Hist. Eccl.* V,11; VI,11,6 e *Praep. ev.* II,2,64; Epifanio, *Pan.*, 32,6,1; cfr. anche E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; M. Mees, *Clemente di Alessandria*, in NDPAC I, coll. 1066-1073.

⁸¹ Cfr. per uno studio specifico cfr. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 100-128 e idem, *Storia del pensiero cristiano tardo antico*, p. 315-359. Cfr. anche S. Lilla, *Clement of Alexandria: a study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, Oxford 1971 (ristampa: Wipf & Stock Publishers, Eugene [Oregon] 2005); U. Neymeyer, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert* (Supplements to Vigiliae Christianae 4), Leiden 1989, p. 45-95.

di dialogare con la cultura del suo mondo contemporaneo, sia pagana, sia giudaica, sia gnostica⁸². La filosofia è da lui considerata come un'istruzione propedeutica alla fede cristiana, anzi sarebbe stata per i Greci *come un Testamento loro proprio, che servisse di base alla filosofia cristiana*⁸³. La tradizione filosofica greca è una via che conduce al Logos stesso, è un dono divino fatto ai Greci⁸⁴, quasi simile alla "Legge" per gli Ebrei. Essendoci affinità tra il Logos divino e la mente umana, alcuni filosofi greci raggiunsero una idea esatta di Dio e scoprirono dottrine che sono riflesso della verità eterna⁸⁵. Clemente accenna anche ad un'altra spiegazione della identità di dottrine tra i filosofi e i profeti: i primi avrebbero "rubato" e "plagiato" le verità dai secondi⁸⁶: Clemente vuole così mostrare la sostanziale identità tra la filosofia greca e l'insegnamento cristiano, pur sottolineando anche le differenze di grado e di tempo tra le due. In un certo senso anche la filosofia riflette verità cristiane ed è frutto di un disegno divino. Si potrebbe quasi dire che Clemente è *incline a interpretare la filosofia di Platone e quella di Pitagora in un senso religioso in quanto li considera come i due teologi che possedettero in parte la vera conoscenza della divinità più alta. (...) Questa sottolineatura religiosa della filosofia platonica è comune a tutti i medioplatonici del II secolo, quali Plutarco, Teone di Smirne, Massimo di Tiro*⁸⁷.

Anche le discipline della "enkuklios paideia", cioè il ciclo completo delle discipline greche – soprattutto quelle umanistiche – favorivano un sapere più completo e comprensibile della realtà e proteggevano la fede dalle insidie⁸⁸. Così la filosofia, definita *la scienza del bene in sé e della verità*⁸⁹ e *il desiderio del vero Essere e delle conoscenze che ad esso conducono*⁹⁰, è un dono fatto da Dio all'umanità (in particolare ai greci), ed è propedeutica alla verità definitiva⁹¹, anche se da sola è insufficiente⁹²: infatti solo col Logos si arriva alla piena

⁸² Per il contesto culturale cfr. C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.*, Brill, Leiden 1990; A. Jakob, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (I^e et II^e siècles)*, Lang, Bern 2001.

⁸³ Clemente Al., *Strom.* VI,8,67,1, ed. P. Descourtieux (SCh 446, p. 144). Considera la filosofia come "opera della divina Provvidenza": idem, I,1,18,3[4], ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 57); e "necessaria ai Greci per giungere alla giustizia": idem, I,5,28,1 (ed. cit., p. 65).

⁸⁴ Clemente Al., *Strom.* I,2,20,1, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 58).

⁸⁵ Cfr. idem, I,19,94,3, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, 119); cfr. anche V,5,29,4, ed. A. Le Boulluc – P. Voulet (SCh 278, p. 72).

⁸⁶ Cfr. idem, I,17,87,2 e VI,2,4,3.

⁸⁷ C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 105. D'altra parte Clemente condanna – similmente a Giustino – altre filosofie del tempo, come quella di Epicuro per il suo ateismo, quella peripatetica (perché limita la Provvidenza al mondo superiore alla luna) e quella stoica (per il suo materialismo e determinismo): cfr. ibidem, p. 105.

⁸⁸ Cfr. Clemente Al., *Strom.* I,9,43,4, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 79); cfr. anche I,5,30,1; VI,10,80,1; VI,11,91,1. Il corso completo degli studi costituiva quasi una enciclopedia del sapere: emergevano gli studi umanistici (come la filosofia, dialettica, grammatica, retorica, ...) e le scienze matematiche (come l'aritmetica, la geometria, la musica, l'astronomia).

⁸⁹ Così la definisce Clemente Al., *Strom.* I,19,93,4, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 119).

⁹⁰ Clemente Al., *Strom.* II,9,45,6, ed. P.T. Camelot – C. Mondésert (SCh 38, p. 70). La prima parte della definizione è una eco di Ps-Platone, *Definitiones* 414b, e Albino/Alkinoos, *Did.*, I (ed. C. F. Hermann, *Alcinoou Didaskalikos ton Platonos Dogmaton*, in: *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, VI, Leipzig 1907, terza ed., p. 152).

⁹¹ Cfr. ad es. Clemente Al., *Strom.* I,1,18,3, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 57); VI,8,67,1 e VI,17,156,3, ed. P. Descourtieux (SCh 446, p. 196 e 372).

⁹² Cfr. ad es. Clemente Al., *Strom.* I,16,80,5, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 108); cfr. anche I,18,89,2; V,5,29,4; V,14, 134,1,3; VI,5,39,1; VI,7, 55,4; VI, 17,149,1-5.

rivelazione⁹³. Ugualmente la dialettica conduce il cristiano “gnostikos” alla conoscenza del mondo intelligibile⁹⁴, alla scoperta della rivelazione dell’essere⁹⁵; si spinge *fino al Dio dell’universo*⁹⁶ e quindi può aiutare a comprendere la Sacra Scrittura⁹⁷; diviene un baluardo per difendere la verità dai sofisti⁹⁸. Così pure l’astronomia aiuta il cristiano a passare dalla contemplazione del mondo sensibile, dalle sue bellezze, dall’armonia dell’universo alla contemplazione del mondo celeste e al distacco dell’anima da ogni contatto terrestre⁹⁹. Ancora per mezzo della musica si coglie il concetto di proporzione, derivante dai toni armonizzati insieme¹⁰⁰.

Clemente dunque cerca di declinare il programma della filosofia antica in termini cristiani e conclude che ogni forma di conoscenza razionale (la filosofia o l’indagine sulla natura) conduce in ultima analisi alla fede e a Dio¹⁰¹.

3. Conclusioni

Presso i Padri dei primi due secoli, la filosofia e più in generale la sapienza pagana, possono recare un contributo importante e apprezzabile, ma non definitivo e conclusivo, per la conoscenza di Dio e delle realtà umane: è necessaria anche la Rivelazione. Si tratta dunque non di svalutare il pensiero pagano, ma di considerarlo almeno come preparatorio al cristianesimo e, ancor più, come alleato e rivelatore – seppure parziale – del Logos “totale”. In tal modo si poteva avvertire anche la conciliabilità tra la “sapienza del mondo” con la religione cristiana, riscontrare il rispetto e l’ammirazione per l’intelligenza umana (dono di Dio), intuire la specificità del cristianesimo (che supera il pensiero pagano spesso fermo ad una visione terrena).

Dunque per i cristiani l’assunzione della filosofia non ha significato accettazione illimitata del suo contenuto:¹⁰² essi avrebbero mai rinunciato alle proprie convinzioni, ma, con la massima libertà, hanno ripreso concetti e categorie filosofiche. Quindi hanno dimostrato

⁹³ Cfr. Clemente Al., *Strom.* I,13,57,1-6-58 e II,4,12,1. L’unico Maestro ed educatore è il Logos: cfr. *Strom.* IV,25,162,5. Sul Logos in Clemente cfr. M.J. Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, “*Vigiliae Christianae*” 54 (2000) p. 159-177.

⁹⁴ Cfr. Clemente Al., *Strom.* I,28,176,3-177,1, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 173) e VI,10,80,4, ed. P. Descourtieux (SCh 446, p. 222).

⁹⁵ Qui Clemente Al., *Strom.* I,28,176,3, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 173) cita Platone, *Polit.* 287a. In *Rep.* VII,534d Platone afferma che la dialettica può condurre l’uomo a rimontare al “principio stesso”; anche secondo Albino/Alkinoos, *Did.* 7,5 (ed. C. F. Hermann, *Alcinoou Didaskalikos*, cit., p. 162), essa dà la possibilità di ascendere ai primi principi.

⁹⁶ Clemente Al., *Strom.* I,28,177,1, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 173).

⁹⁷ Idem, *Strom.* I,28,179,4, ed. C. Mondésert – M. Caster (SCh 30, p. 174).

⁹⁸ Cfr. idem, *Strom.* VI,10,81,4, ed. P. Descourtieux (SCh 446, p. 224); cfr. anche ibidem, I,5,28,4 e I,20,100,1. Il paragone del baluardo è già presente in Platone, *Rep.* VII, 534e.

⁹⁹ Cfr. Clemente Al., *Strom.* IV,26,163,1 e IV,26,169,1, ed. A. Van Den Hoek – C. Mondésert (SCh 463, p. 328 e 338); VI,10,80,3 e VI,11,90,3, ed. P. Descourtieux (SCh 446, p. 222 e 243). Già Platone, *Rep.* VII, 529a affermava che “l’astronomia obbliga la nostra anima a guardare verso l’alto”.

¹⁰⁰ Cfr. Clemente Al., *Strom.* VI,10,80,2, ed. P. Descourtieux (SCh 446, p. 220).

¹⁰¹ Cfr. M. Rizzo, *Introduzione*, a Clemente Alessandrino, *Gli Stromati...*, trad. di G. Pini, p. XIX-XX.

¹⁰² Cfr. O. Michel, s.v. *Philosophia*, in G. Kittel – G. Friedrich [a cura di], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, Paideia, Brescia 1988, coll. 39-40, trad. it.

l'indole "incarnazionista" e "universale" del cristianesimo, che può esprimersi in ogni cultura autenticamente umana¹⁰³.

The comparison between pagans philosophy and Christianity in the first two centuries Summary

The Fathers of the Church in discussing and comparing the pagan philosophy with Christianity believed that the philosophy as "the love of wisdom" and "the love of the truth" was useful for Christianity, but it was a partial truth in reference with the total truth which is Christ.

Basically the Christians attitude towards the pagan philosophy though being complex and varied, it can be synthesized in two trends: one of the objection and another one of the acceptance. The first one can be represented particularly by Tatian, Theophilus of Antiochia, Tertullian, Hermias the philosopher; the second one by Justin, Atenagora, Clement of Alexandria. Therefore the philosophy can make an important and appreciable contribution for Christianity, but not a final and conclusive for the knowledge of God and of human affairs: the divine revelation is necessary as well. The Fathers of the Church showed the respect for human intelligence and the possibility that the Christianity taking the best things from each culture can express and incarnate itself in every civilization.

Keyword: Fathers of the Church, philosophy, Christianity, comparison, enculturation

Konfrontacja między filozofią pogańską a chrześcijańską w pierwszych dwóch wiekach po Chrystusie Abstrakt

Ojcowie Kościoła, konfrontując filozofię pogańską z chrześcijaństwem, uważali, że filozofia jako „umiłowanie wiedzy” i „umiłowanie prawdy” była korzystna dla chrześcijaństwa, stanowiła jednak częściową prawdę w stosunku do prawdy całkowitej, którą jest Chrystus.

Postawa chrześcijan w stosunku do filozofii pogańskiej, choć jest skomplikowana i różnorodna, może zostać podzielona na dwa trendy: opozycji i przyjęcia. Pierwszy z nich jest reprezentowany na przykład przez Tycjana, Teofila z Antiochii, Tertuliana, natomiast drugi przez Justyna, Atenagorasa, Klemensa Aleksandryjskiego. Filozofia może więc wnieść ważny i cenny wkład do chrześcijaństwa, ale nie jest to ostateczne i wiążące w poznaniu Boga i w relacjach ludzkich – konieczne jest także Boskie objawienie. Ojcowie Kościoła ukazali szacunek dla ludzkiej inteligencji i możliwości chrześcijaństwa, które biorąc co najlepsze z każdej kultury, może wyrazić i wcielić się w każdej cywilizacji.

Słowa kluczowe: Ojcowie Kościoła, filozofia, chrześcijaństwo, konfrontacja

¹⁰³ Cfr. R. Cantalamessa, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in: idem (a cura di), *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e pensiero, Milano 1971, 51. Cfr. anche C. Moreschini, *Storia del pensiero tardo antico*, p. 127-128.